

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2013 – 2016

Tesis para obtener el título de doctorado en Historia de los Andes

**Cultura Política, poderes locales y pacto tributario en los pueblos de indios del valle del
río Cauca, 1680-1810**

Héctor Manuel Cuevas Arenas

Director: Carlos Espinosa Fernández de Córdoba, PhD.

Codirectora: Dra. Natalia Silva Prada

**Lectoras: Margarita Garrido, PhD, Joanne Rappaport, PhD, Dra. Caroline Cunill y
Dra. Mireya Salgado**

Quito, abril de 2018

Dedicatoria

A veces nos persiguen las sombras alimentadas de miedos, pero olvidamos la luz que las generan...cenizas convertidas en fríos oasis que solamente manan laberintos y ambiciones.

Esta es la mitad de un extenso libro, pero quedó escondida la parte en la que más pensé en mi madre: poco a poco estará saliendo. Por ahora, tengo este homenaje para ella. Para mi Padre, muchas gracias por el apoyo a mi proyecto de vida.

Amor...esa palabra es sólo para ti: éste es sólo uno de los caminos que hemos recorrido. Te lleno de besos y abrazos.

Tabla de contenidos

Resumen de la tesis.....	VII
Agradecimientos.....	VIII
Introducción.....	1
Capítulo 1.....	32
Contextualización de los pueblos de indios y de la condición de “indio” en el valle del río Cauca.	32
1.1. Un panorama general.....	32
1.2. La “conquista” y la encomienda.....	34
1.3. Los pueblos de indios.....	41
1.4. Las actividades económicas y las diferenciaciones sociales.....	48
1.5. Algunas características culturales.....	62
1.6. Las autoridades indias en los pueblos de indios.....	68
1.7. Las autoridades de la Corona y de la Iglesia en los pueblos de indios.....	75
Capítulo 2.....	86
Acercamiento a los discursos y a las palabras claves referentes a lo “indio” en el valle del río Cauca.....	86
2.1 La memoria y la tradición de la ocupación de la tierra como campos de conflicto, identidades y experiencias.....	91
2.2 La palabra “indio” como clave de las experiencias y expectativas dentro de los pleitos. Continuidades y cambios.....	110
2.3 El pacto tributario y el vasallaje desde los lenguajes de los litigios.....	135
2.4 El bien común.....	156
Capítulo 3.....	163
Expresiones cotidianas de una cultura política monárquica colonial. Un mundo de familias, compadres, amigos y enemigos: sus valoraciones y acciones.....	169
3.1. Las clientelas y redes como expresiones de una cultura política.....	165
3.1.1 Las redes verticales.....	173
3.1.2. Las redes horizontales: expresiones de una cultura política.....	196
3.2 Una revisión desde la condición de género e historia de las mujeres dentro de la cultura política monárquica.....	207
3.3 El poder local indígena.....	216
Capítulo 4.....	235
El pacto tributario y sus aspectos informales en los pueblos de indios.....	235

4.1. El pacto tributario por fuera de los tribunales en el valle del río Cauca...	236
4.1.1. Indios tributarios, deudores, ausentes y reservados.....	240
4.1.2. Los corregidores.....	250
4.1.3. Los curas doctrineros.....	259
4.1.4. El encomendero.....	268
4.1.5. Las autoridades indias y lo tributario.....	278
4.2. La comunidad y las estrategias para las numeraciones y cobros del tributo.....	284
4.2.1. La tasa del tributo.....	303
4.2.2. El pago de los tributos.....	308
Conclusiones.....	329
Anexo 1.	
Pago de tributos y expectativas de cobro en los pueblos de indios del valle del río Cauca.....	350
Anexo 2.	
Numeraciones y matrículas en los pueblos de indios del valle del río Cauca.....	361
Lista de referencias.....	371

Índice de ilustraciones

Mapa 1.1

Los pueblos de indios en el valle del río Cauca, siglo XVIII..... 32

Índice de tablas

Tabla 1.1

Población tributaria por ciudades del valle del río Cauca, 1558 y 1633.....36

Tabla 4.1

Indios tributarios y forasteros de San Diego de Alcalá de los
yanaconas, 1684-1746.....285

Tabla 4.2.

Cantidad de tributarios y total de indios e indias en Tuluá, 1798-1802.....289

Tabla 4.3.

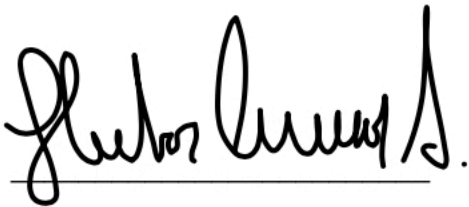
Índice de tributarios por total de indios en Tuluá, 1798-1802..... 298

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Héctor Manuel Cuevas Arenas, autor de la tesis titulada “Cultura Política, poderes locales y pacto tributario en los pueblos de indios del valle del río Cauca, 1680-1810”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de doctorado en Historia de los Andes concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, abril de 2018.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Héctor Manuel Cuevas Arenas', written over a horizontal line.

Héctor Manuel Cuevas Arenas

Resumen de la tesis

Este trabajo analiza la cultura política del periodo 1680-1810 respecto a los indígenas ubicados en los pueblos del valle del río Cauca, en la gobernación de Popayán, un espacio situado entre las audiencias de Quito y de Santafé. La principal inquietud de esta investigación es el uso que hicieron los distintos agentes de los lenguajes y los discursos que reflejaban las nociones, valoraciones, experiencias y expectativas sobre los órdenes sociales y políticos, así como las prácticas y ritualidades desarrolladas bajo dichos parámetros. Con ello, se hizo una reconstrucción de conflictos, intereses y repertorios contenciosos de los indios, las autoridades reales y religiosas, como también de los vecinos, las castas y demás actores involucrados, en los amplios marcos dados por los tribunales y la cotidianidad.

En este ejercicio se revisaron las clasificaciones dadas por las categorías sociales, sus alcances y limitaciones para las agencias individuales y colectivas, en una dialéctica entre los gobernantes y gobernados a nivel vertical, como entre los distintos componentes de un cuerpo social, en planos más horizontales. Se incluye la formalidad aparente e inmóvil de los lenguajes escritos, junto a la dinámica de las relaciones sociales, en una intersección entre repertorios y prácticas que tenían vida y vigencia en el conflicto y la cotidianidad. De esta manera, la negociación, la adaptación, la mediación y la resistencia fueron elementos que ayudaron a configurar a los distintos actores, junto a sus expresiones sobre el poder, el orden social y la justicia.

Con un acercamiento documental a los pleitos, padrones y numeraciones de los indios en cuestión, se hizo un abordaje diacrónico de los patrones de conflictos, sus argumentaciones y dinámicas sociales como el acceso a tribunales, las redes clientelares y las expresiones del pacto tributario. Se establecieron periodizaciones con sus particularidades: entre 1680-1740, la encomienda estaba en su ocaso político y económico por las migraciones e iniciativas de poblamiento hechas por los indios, pero usaban muchos lenguajes y mediaciones clientelares para buscar un mejor lugar dentro de su subordinación. En el periodo de 1740-1780 hubo una recomposición de poderes locales al interior y exterior de los pueblos, que se tradujo en un contexto contencioso bastante álgido respecto a épocas anteriores y posteriores, donde los indios se empoderaron de los discursos sobre la autonomía local, de su condición de subordinados y sus prerrogativas en el acceso a la protección y la justicia. Para la época final de 1780-1810, los indígenas afrontaron un periodo de revisión de sus privilegios y corporaciones desde la apelación a un pacto caritativo y la mediación de agentes favorables.

Agradecimientos

Este ha sido un esfuerzo colectivo, pero sus falencias serán únicamente asumidas por mi parte. También ha sido por momentos solidario, en otros, solitario. Un ejemplo entre tantos de lo artesanal propio de la labor académica y del historiador, donde la curiosidad y el amor al conocimiento alimentan viajes, conversaciones, angustias, sorpresas y demás experiencias vividas al lado de profesores, compañeros, familiares y amistades. La Historia es una oportunidad para conocer el mundo y a la persona, sus posibilidades, sus grandezas, limitaciones y demás.

Gracias a lo realizado en estos cinco años se han ganado amigos y afectos, conocimientos y habilidades que quedarán por siempre en mi vida personal, académica y laboral. Con FLACSO, sede Ecuador, y en especial, con el Doctorado en Historia, estaré eternamente agradecido por dar el motivo y contexto para todas estas vivencias. Para Mercedes Prieto, la coordinadora del doctorado, mis saludos y aprecio. Los docentes de FLACSO y los invitados en los distintos cursos alimentaron las perspectivas y preguntas que aquí se han materializado, en especial Cristóbal Aljovín de Losada, quien fungió como director del examen teórico doctoral, además de Frank Salomon, Georges Lomné, Alejandra Osorio, Marta Herrera y Valeria Coronel. En la parte institucional y personal también hay una deuda de gratitud hacia Lorena Rosero, asistente del doctorado.

Punto aparte merece Carlos Espinosa Fernández de Córdoba, quien en fue el director de este proyecto aquí finalizado. En los seminarios doctorales su labor fue fundamental, ya que amplió panoramas junto a posibilidades teóricas y metodológicas, además de cumplir con la labor encomendada a cabalidad. Natalia Silva Prada asumió el reto de ser codirectora con mucha diligencia, buena disposición y siempre estuvo al tanto de los aciertos y desaciertos en este proceso. Ella tuvo mucha paciencia cuando fue necesario, especialmente en el desarrollo de lo que aquí es el segundo capítulo, especialmente en lo teórico, metodológico y la escritura. Como buena maestra, fue exigente, sincera, puntual, coherente y respetuosa en sus anotaciones y sugerencias. Su claridad, responsabilidad, experiencia y experticia dejaron una honda huella en este texto. Los aportes bibliográficos que ella legó fueron definitivos para redondear los aspectos teóricos aquí planteados. Hacia ella, mucho aprecio.

Un lugar especial tienen mis compañeros de doctorado, con quienes se compartió y debatió, se corrió y se disfrutó la aventura de trascender en nuestras trayectorias académicas y

personales. Ha sido un gusto haber conocido su solidaridad, generosidad y hospitalidad. Con Kati Álvarez, Camilo Mongua y Paula Daza hubo largas tardes y noches de risas que sazonaron agradablemente estos ires y venires. Con Alexandra Sevilla se compartieron muchas inquietudes académicas y bibliografía, con Cecilia Ortiz, la alegría. Fabio, César, Antonio, Gerardo, Tannia, Julio César y Aylinn, Benjamín, Alejandro, Leonardo y Ma. Del Carmen: gracias por todo este camino junto a ustedes.

También agradezco la amistad y hospitalidad de Daniela Vázquez, con quien hubo mucha empatía por compartir la curiosidad hacia la historia del periodo colonial. Charlas “ñoñas y nerdas” como otras menos académicas y más humanas han sido un regalo de la vida. Para los compañeros de Estudios Políticos, en especial con Aura Ruiz, Adriana Espinosa, José Darío, Rafael, María Franco, Santiago y Yudi, un abrazo.

Gisselle Restrepo leyó y corrigió muchos aspectos de forma, así como comentó muchos asuntos de fondo, los cuales sirvieron para darle mayor claridad al texto. Su acompañamiento fue fundamental para darle mayor calidad al trabajo, respecto a lo que inicialmente tenía. Para ella un beso y un abrazo.

María Cristina Navarrete siempre estuvo al tanto de este proceso y ayudó a sacar adelante algunos de los pasajes más farragosos en los borradores que le presenté. Hizo numerosas sugerencias que hicieron más fácil la lectura de dichos apartados. Jorge Gamboa, tuvo parte aquí con la lectura del proyecto y sus comentarios.

Para las personas que hicieron la labor documental en Medellín y Popayán, en especial, Mafe Delgado, así como el personal de los archivos históricos de las ciudades de Cali, Buga, el General de la Nación en Bogotá y el Nacional de Quito, felicitaciones por su buena disposición y don de servicio.

Mis sinceros agradecimientos a la Universidad Santiago de Cali, a los distintos decanos de la Facultad de Comunicación y Publicidad y a Pedro Pablo Aguilera, jefe de departamento de Humanidades y Artes, así como a mis compañeros de trabajo, por la agradable acogida. Del mismo modo, a los amigos que trabajan y trabajaron conmigo en la Universidad del Valle, sede Buga.

Finalmente, debo dar gracias al tribunal que evaluó esta tesis doctoral, ya que apreciaron mi trabajo muy por encima de mis expectativas, además que alimentaron sustancialmente sus alcances para futuros trabajos con los comentarios que hicieron. Caroline Cunill fue muy

amable y diligente en esta labor, señalando y corrigiendo algunos aspectos de la redacción del texto. Joanne Rappaport y Mireya Salgado tuvieron perspectivas muy sugerentes en la proyección de este escrito, de la misma manera que Margarita Garrido, una de mis maestras de la Universidad del Valle. Con Margarita hay un aprecio especial, ya que ha sido una influencia principal en mi trayectoria, aparte de haber sido asesora de mi examen historiográfico, el cual está parcialmente publicado en la Revista Fronteras de la Historia en el año 2015. Gracias a ellas y a todos los aquí mencionados esta tesis puede ser la versión inicial de un libro.

Introducción

Los indígenas en el periodo colonial pagaban un tributo al rey para la protección de su subsistencia, el acceso a tierras, su adoctrinamiento y para el acceso a tribunales diferenciados por su minoría y pobreza. También pagaban al encomendero, quién supuestamente los ayudaba a entrar en el orden cristiano y del vasallaje, al menos hasta el decenio de 1740, para después cumplir directamente dicha obligación con la Corona. Los indios, en el mismo orden de ideas, debían obedecer a distintas autoridades de su localidad, eclesiásticos y a oficiales reales, en el marco de unas relaciones de subordinación que tenían distintas expresiones laborales, políticas y sociales.

Lo indígena y lo tributario generalmente, hasta la década de 1990, ha sido visto en la Historiografía colombiana como un elemento transaccional y cuantitativo entre los indios y la Corona, de intercambio de tierra y protección por dinero, mediado por los encomenderos y los oficiales reales. Posteriormente algunos investigadores se han acercado desde una perspectiva de “cultura política” en sus diferentes acepciones¹, donde han matizado esa imagen, involucrando lo cultural en las relaciones de poder. Este enfoque ha enriquecido la comprensión sobre las relaciones entre poderes, concepciones sobre el gobierno, la obediencia y el orden social de colectivos ya distantes en el tiempo.

Este proyecto entra en la línea de abordar lo indio desde esta última perspectiva en localidades donde ha habido poca atención historiográfica hacia lo indígena *colonial*, con preguntas del tipo de ¿cómo los discursos sobre el tributo configuraron relaciones políticas y sociales entre los mismos indios, los representantes de la Monarquía y otros sectores de la población?, ¿cómo los indios, sus asesores, contrapartes y jueces en los pleitos describían y usaban los discursos sobre los indios?, ¿qué experiencias y expectativas eran representadas en los documentos?, ¿cuáles eran las estrategias cotidianas o extralegales para afrontar la subordinación?, entre otras. Esto, para indagar en el conocimiento de lo que la etnohistoria andinista ha denominado “pacto tributario” desde una perspectiva regional y diacrónica, con el objetivo de entender una de las facetas del poder en dicho periodo, sus consensos, disensos, apropiaciones y valoraciones que generaban.

El pacto tributario era un patrimonio de todos los agentes sociales, ya que era un marco que definía sujetos, prácticas, espacios y problemas, por lo tanto, no es una historia sobre una sola

¹ Garrido (1993), Echeverri (2006 y 2009), Gutiérrez Ramos (2012), Salgado Hernández (2014).

tipología social, sino de su articulación de ella con todo el cuerpo político. La subordinación y el servicio de unos era el prestigio y el honor de otros, pero en ello mediaban expectativas y valoraciones que en muchas ocasiones se dirimían en los tribunales. También da cuenta de los conflictos que involucraban a estos actores, y un motivo para acercarse a sus realidades como colectivos e individuos.

Con ello, se pretende aportar en el debate académico sobre las relaciones entre los gobernantes y los gobernados en un periodo que ha sido definitivo para la configuración de representaciones y prácticas sobre “lo político” en Colombia y el mundo latinoamericano. Indagar por la cultura política de aquellos siglos, significa rastrear y establecer genealogías y desarrollos sobre fenómenos como el clientelismo, la consideración del poder como beneficio personal, la falta de apropiación de lo público y la discriminación social, entre otras prácticas, que han ayudado a delinear el panorama social y político de las sociedades del presente. Del mismo modo, se puede ayudar a entender las raíces históricas, los cambios y las permanencias de procesos como el pluralismo jurídico por el que actualmente propenden las comunidades étnicas ante los Estados latinoamericanos, el cual constituye uno de los fundamentos de la agenda política actual (Cunill 2014: 7-8).

Este trabajo da cuenta de los usos, límites y posibilidades de las clasificaciones sociales, de las agencias políticas y de la heterogeneidad de lo indígena en su dimensión histórica. También puede ofrecer explicaciones de cómo una población que nunca superó el 3% de los habitantes de la región hacia finales del siglo XVIII (Tovar et al. 1994: 63-79) continuó presente como una de las principales categorías sociales y de cómo lograron conservar sus tierras y su protección diferenciada hasta finales del periodo colonial y décadas después de los procesos de independencia.

Esta tesis doctoral indagó por las concepciones y prácticas que regían el orden social y político que servían como marcos para procesar las disputas de los indios frente a la Corona española, otros sectores de población, y entre ellos mismos, en el espacio regional dado por las características sociales y económicas del valle geográfico del río Cauca en la segunda mitad del periodo “colonial”. Esto, con el objetivo de analizar la cultura política de esa época respecto a dicho segmento de la población: el uso de lenguajes sobre la justicia y el poder, su valoración, los horizontes, las expectativas, las demandas y su entrecruzamiento con prácticas sociales y políticas son el eje de esta investigación.

Para definir el concepto clave de este trabajo, el de cultura política, se hace un recorrido por algunas de sus otras definiciones: La cultura política puede ser tomada como un cúmulo de preguntas y problemas con una gran cantidad de definiciones, tantas como los historiadores que indagan por ella. También es referida desde una óptica conceptual, pero en la práctica los investigadores hacen más gala de un término de carácter procesual y empírico que teórico. Esta característica hace que algunas veces quede reducida a una simple palabra “clave” y naturalizada, que es trabajada sin mayor reflexión (Formisano 2001, 393-395).

Las distintas definiciones y genealogías del término consultadas parten de las contribuciones de Almond y Verba (1963) y su enfoque en las creencias y actitudes compartidas, en el individualismo y el determinismo cultural sin elementos subjetivos, con ópticas teleológicas y de búsqueda de patrones de comportamiento político (Formisano 2001, 405; Silva 2003a, 53-54; Baker 2006, 90; Jacobsen y Aljovín 2007, 19-21; Cabrera 2010, 20-24). Del mismo modo, en dichos textos y otros se reconoce el aporte de la Antropología a partir de los 80’s para complejizar e indagar lo subjetivo desde metodologías interpretativas, en especial, las ofrecidas por Geertz (López de la Roche 2000, 109-110; Formisano 2001, 417-418, Jacobsen y Aljovín 2007, 21-24).

Cabrera (2010: 69-70) clasifica las distintas vertientes que estudian la cultura política en: Historia política, donde se trata de encontrar los condicionamientos de procesos culturales en las acciones políticas de los individuos; Historia social, que indaga por la expresión cultural de intereses sociales en lo político; Historia “cultural” de la cultura política, que va por las representaciones simbólicas, y finalmente, la línea que investiga la cultura política como lenguajes y discursos políticos que constituyen una esfera específica de acción política.

La última tendencia es trabajada por múltiples autores a partir de los aportes de K. Baker², quien ve la política desde los lenguajes y discursos plasmados en los registros de procesos judiciales, en términos que continuamente son disputados por las partes en conflicto, el cual es el contexto donde mejor se explicitan las nociones sobre el poder, los gobernantes y el orden social (2006, 94). Dicha definición es operativa para el segundo capítulo de este trabajo, ya que en él se enfatizan los discursos como expresiones de la cultura política, con sus posibilidades y limitaciones, como se explica a continuación.

² Especialmente en la historiografía colombiana, Garrido (1993), Ortega y Chicangana (2012).

Esta óptica desde el conflicto y los reclamos está en contra de la causalidad social y del individualismo racionalista en la acción, debido a que su principal interés es la percepción de la realidad y la significación de ella a través de la identidad forjada en contextos de disputas. El lenguaje es aquí un patrón de significados y de posibilidades de acción por medio de los discursos, quienes median entre la realidad social, intenciones, individuos y colectivos. Esta definición es vista por Cabrera como ambigua y llena de indeterminaciones terminológicas, al no hacer claridad sobre los procesos de cambio político y discursivo, no distinguir entre práctica discursiva y acción política, además de atribuir poca autonomía a los individuos frente a los discursos, así como no ver el discurso en función de intereses sociales (Cabrera 2010, 70-76; Baker 2006, 94-96).

La definición de la cultura política según Baker es operativa para entenderla en el marco de los procesos judiciales. Es sugerente para indagar por las valoraciones sobre la autoridad, junto a la legitimidad, y en sociedades tradicionales, para relacionarla con la identidad y los marcos morales que sustentaban el orden social y político. Con ello se puede analizar cómo los indios y sus asesores apelaban a los esquemas sociales para rebatirlos, sin salirse de ellos, a través de la reclamación de sus prerrogativas, así como la discusión sobre las autoridades y sus procedimientos.

Los “juegos del lenguaje” constituyen para Baker la posibilidad de autonomía para los individuos, al ser el discurso el marco por excelencia de la práctica, pero deja por fuera lo extralingüístico, como lo informal del poder y las redes clientelares. Sin embargo, es una metodología y conceptualización útil, debido a que trata los procesos judiciales como un campo autónomo donde entran en juego las identidades, las memorias, las nociones de orden y justicia, junto a la interacción de actores en la construcción de un cuerpo político aparentemente naturalizado, pero continuamente en disputa. Este acercamiento a los lenguajes permite ver este aspecto de la cultura como producción y reproducción cotidiana de la vida social y sus conflictos en dimensión diacrónica (Silva, 2003b: 5-8).

Los aportes de Baker y su discusión permiten elaborar preguntas tales como: ¿cuáles eran los términos de las demandas hechas por los indios en los tribunales? y ¿cómo concebían y usaban los discursos sobre el orden social que les era dado y sus nociones de legitimidad, autoridad y del conflicto?, todo esto en dimensiones diacrónicas, que tengan en cuenta la diferenciación social interna y lo comparativo entre diversas magnitudes espaciales, en la búsqueda de tipologías flexibles para encontrar patrones y excepciones.

Una discusión sobre los alcances y limitaciones de la propuesta de Baker debe tener en cuenta lo contingente de la acción política, los valores, intereses, expectativas, trayectorias históricas y reglas que impulsan actos colectivos, significados y la acción humana como motor del cambio (Jacobsen y Aljovín, 2007). Del mismo modo, los espacios y procesos de socialización deben estar incluidos en la formación de una práctica de la cultura política. Por ejemplo, el análisis de las fiestas, las redes comerciales, las labores donde los indios cumplían sus mitas*, las visitas a los principales tribunales y las redes de compadrazgo, ayudan a entender la configuración y la circulación de herramientas para la enunciación de demandas y entender el cambio de ellas en contextos localizados, selectivos y dinámicos.

El discurso aparece como estructurado naturalmente y perenne en su práctica, a pesar de que esta es desestructurada por las innovaciones de los agentes y por las variaciones regionales, las cuales son anotadas por Silva, en la renovación de vínculos e identidades políticas, procesos de comunicación, de construcción de hegemonía y legitimidad, en los procesos de la percepción de realidades y en los rituales (2009, 17-19). Así, dicha autora entiende la cultura política como un elemento procesual que configura relaciones sociales sin absolutos determinismos ni estabildades, lo cual es una vía para estar abiertos a captar la sutileza en los cambios de los contextos que generan conflicto, la valoración sobre ellos, junto a la relación entre ideales y realidades.

Jacobsen y Aljovín (2007, 13-14) introducen una noción de cultura política más cercana a la acción, al plantearla como un conjunto maleable de sentidos a acciones humanas. Con el objetivo de evitar esencialismos que “congelan” las dinámicas culturales de la política, ambos autores enmarcan dimensiones subjetivas en relaciones de poder con procesos políticos concretos. En una dinámica parecida, se ubica el trabajo de Silva (2003a, 2009), donde se concentra en torno al disenso y la acción desde la explicación simbólica en dichos comportamientos, especialmente en el marco del binomio inestable de la autoridad y la obediencia entre gobernantes y gobernados (2009, 15-16).

Con una visión de la cultura política que vaya más allá de lo discursivo, se pueden ver los expedientes judiciales y las acciones descritas en función de la búsqueda de visiones,

* Mitas: eran labores de los indios encomendados para trabajar en obras públicas y eran distribuidos por pueblos para tal efecto. Tuvo mucha importancia en el siglo XVI, pero en la medida que pasaba el tiempo, fue disminuyendo el requerimiento de mitayos (que en la visita de Inclán Valdés fueron regulados en cantidad del quinto de los tributarios por turno) para el mantenimiento de puentes, pasos y caminos. Para una definición más amplia ver Cuevas (2002).

expectativas, discursos y nociones, donde las partes reclamaban estar o no apegadas a preceptos del orden social y moral, del vasallaje y cristiandad. También esta expansión permite rastrear y analizar prácticas más cotidianas como el clientelismo, los lazos de compadrazgo, vecindad, los lazos de parentesco y la amistad, junto a la resistencia, negociación y adaptación con los poderes formales e informales. Las relaciones de poder entre los mismos indios, la monarquía y los demás estamentos o calidades sociales se pueden rastrear aquí: teniendo en cuenta lo anterior, se buscaron cómo fueron las invocaciones al pacto tributario, al paternalismo, la liberalidad y la subalternidad como parte del arsenal discursivo y de garantía para prácticas políticas desarrolladas por los indios, autoridades y la monarquía. Con este panorama se indagó por contextos culturales de la acción política y el procesamiento de los conflictos en función de discursos y nociones en los marcos de lucha por las interpretaciones e intereses objetivos, los cuales involucran lo extralingüístico en la política.

En la línea de lo que está afuera de los discursos se ubica la amplia definición de cultura que presenta Sewell (Baker 2006, 107-110, Sewell 2006 y 2011, 105-107), la cual se puede adaptar a una noción de cultura política. El autor parte del lenguaje como una práctica semiótica entre otras, que tiene una gran capacidad de elaborar retrospectivas y reflexiones sobre lo extralingüístico, sin abarcarlo completamente. Entonces, en una consideración dialéctica entre el lenguaje y las prácticas en general, pide ampliar el modelo lingüístico a otras prácticas semióticas con el concepto de “entorno construido”, que define al mundo como creado y creador del lenguaje, y viceversa, al indagar por los códigos semióticos que hacen posibles las acciones y los discursos. Así, Sewell aborda la cultura como un cúmulo de acciones deliberadas, relaciones de poder, luchas y contradicciones que usan las prácticas y los discursos como una caja de herramientas, de competencias, racionalidades prácticas y estratégicas. Esta idea implica la movilización de símbolos y signos en una cultura vista desde lo performativo, procesual y diacrónico, que se practican en un sentido más receptivo que inscriptivo de los significados, debido a que éstos últimos tienden a presentarse estructurados, pero su práctica está desestructurada por las innovaciones de los agentes.

Después de este recorrido conceptual, se entiende la cultura política en esta investigación como la intersección de discursos y prácticas que dan cuenta de los principios, experiencias y expectativas sobre los órdenes sociales y políticos de unos colectivos articulados entre sí. Ella permite hacer inteligibles intereses, contradicciones, problemáticas y consensos de manera dialéctica tanto entre los gobernantes y los gobernados, a nivel vertical, como entre los

distintos componentes de un cuerpo social, en planos más horizontales. Incluye la formalidad aparente e inmóvil de los lenguajes escritos, junto a la dinámica de las relaciones sociales, en una intersección entre repertorios, prácticas y clasificaciones que tienen vida y vigencia en el conflicto y la cotidianidad.

Con ello se quiere entender cómo los actores subordinados usaban los lenguajes y los incorporaban a sus acciones políticas, ya fueran escritas o de hecho, y viceversa. Se trata de entender la articulación de discursos, prácticas, individuos y colectivos en un marco dialéctico y diacrónico, que dé cuenta de la capacidad que tenían los indios y sus representantes para la negociación, la adaptación, la mediación y la resistencia. Esto es un punto de partida para entender la flexibilidad de las categorías sociales, de los discursos y las prácticas, que permiten reconstruir la formación y el desarrollo de sujetos y colectivos en articulación al cuerpo político monárquico. Así mismo, da lugar al análisis de las dinámicas surgidas de dichas valoraciones y prácticas como formas de contingencia y versatilidad, las cuales articulaban intereses, lealtades y que apelaban a lo emocional, desde el uso que de ellas hacían los diferentes actores en los pleitos judiciales.

La cultura política comprendería el conjunto de marcos discursivos, de lenguajes, valoraciones y conceptos relativos al relacionamiento entre diversos sujetos y colectivos en posiciones jerárquicas diferentes de un aparente cuerpo político cohesionado, usado en distintos tipos de prácticas políticas. Estos marcos tratan de presentarse estructurados en prácticas lingüísticas estabilizadoras y aprehensivas— en el caso presente, discursivas — pero tienen que estar abiertas para su uso en un amplio rango de intencionalidades y acciones, debido a que tratan de captar prácticas a veces contextuales, otras veces instituidas, que escapan a la heterodoxia que intenta plantear el lenguaje escrito.

La cultura política es un marco que parte de supuestos básicos y estructurados, pero en su práctica se presenta desestructurada, heterogénea y flexible tras los arreglos informales, las disputas nacidas de la interpretación y uso de significados, la búsqueda de vericuetos legales, la diversidad de informaciones de testigos, las apreciaciones de jueces y pleiteantes, etc., que dan como resultado una relación dinámica de fusión y fisión entre lo lingüístico y lo extralingüístico. Fusión cuando los intereses, necesidades, expectativas, valores y prácticas jurídicas y escriturarias parecen confluir con la narración de una situación dada. Fisión, cuando lo escriturario esconde toda una trama de arreglos no contemplados dentro de lo normativo y “lo legal”, pero representa a un conjunto de prácticas localizadas, contextuales y

con un mínimo de consenso en su aplicación entre distintos actores. Esta dinámica deja abierta la diversidad de posibilidades intermedias entre uno y otro extremo, como habría de esperarse en la mayoría de las situaciones. También se debe tener en cuenta la comprensión del pasado, presente y futuros de la comunidad política en sus niveles “universales” (Monarquía y cristianismo), regionales y locales, así como la lucha por la hegemonía y legitimidad de interpretaciones.

Con esta definición se busca desglosar el uso y la capacidad de indios del común y autoridades indígenas, asesores legales, jueces y contrapartes para exigir prerrogativas y deberes desde lo considerado “indio”, plantear la recomposición de órdenes sociales, pedir justicia y solución a hechos concretos, como los problemas de tierras, tributos, autoridad, crímenes, atentados contra la moral y el bien común. Con esto se vuelve más compleja la idea del “cuerpo político” constituido por la monarquía y sus vasallos, así como la vida del periodo colonial, la cual estaba fuertemente atravesada por lo que actualmente se denomina dimensión política.

Este ejercicio académico abarca el camino de la interacción entre los discursos, conceptos y lenguajes políticos con aspectos por fuera del campo de la escritura documental, del orden de lo clientelar, los arreglos informales y la violencia, así como las valoraciones que generaban en los actores sociales. Las lecturas hechas permiten indagar, a través de los documentos, por la relación entre lo ideal con las acciones concretas en tribunales, fiestas y la vida cotidiana por parte de individuos y colectivos cobijados por la categoría de “indio”, así como de sus aliados y contrarios. Esto puede ir por lo que era esperado en el accionar de jueces, caciques, mandones, indios e indias del común, con sus acciones y relaciones concretas en el aspecto político: esto lleva a la búsqueda de obedecimientos, interpretaciones, desacatos, compadrazgos, participación en los niveles locales del poder y las violencias, en los marcos del conflicto dados por la disputa judicial.

Al ser la cultura política un eje transversal de la tesis, se discute y presenta de manera más detallada al principio de los capítulos segundo y tercero, para dar cuenta de su aplicación y discusión operativa según los objetivos de dichos acápite.

Para continuar con los intereses de esta presentación, se hace una revisión historiográfica con el objetivo de comprender el contexto académico y los antecedentes donde se ubica esta investigación. Los estudios de los indios “coloniales”, en los espacios que corresponden a la actual Colombia, generalmente se sitúan en buena cantidad y variedad en regiones donde

hubo una gran población de esta categoría social y jurídica: Pasto, la ciudad de Popayán, las provincias de la Guajira, Pamplona y principalmente, el altiplano cundiboyacense, han atraído la atención de numerosos investigadores,³ quienes han indagado con múltiples preguntas y desde distintos enfoques, los hechos, procesos y temáticas relativas a los indígenas. Se han estudiado desde las articulaciones a mercados trasatlánticos y a la Corona castellana, pasando por las resistencias y negociaciones con otros sectores sociales, por las descripciones de sus estructuras sociales, económicas y territoriales, llegando hasta la revisión de los actores y asuntos narrados por cronistas e historiadores de siglos pasados. Los temas relativos a los indios han sido un ejemplo de cómo las distintas visiones cambian y se adecúan a un panorama académico cada vez más variopinto.

El marxismo, el estructuralismo, las vertientes de la Etnohistoria andinista, la Historia social británica, los distintos momentos de la tendencia de “Annales” y, recientemente, la nueva Historia de la Conquista, son ejemplos de las orientaciones historiográficas que se han cruzado con preguntas surgidas de la Economía, la Sociología, la Antropología y los Estudios políticos. Encomiendas, mitas, cacicazgos, mercados, ritos e identidades han sido estudiados junto a las adaptaciones, negociaciones, mediaciones y resistencias.

Para regiones que no tuvieron una presencia de indígenas tan notoria en términos demográficos, por ejemplo, el valle geográfico del río Cauca, los trabajos existen en menor cantidad y diversidad. Una lectura de este panorama historiográfico puede dar cuenta que lo metodológico y conceptual de la Historia social, económica y estructural ha sido el enfoque mayoritario en el acercamiento a las sociedades indígenas y sus procesos de transformación a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII. En sus distintas vertientes, hay estudios predominantemente cuantitativos (Padilla et al. 1977), los etnohistóricos (Friede 1978; April-Gnisset 1985; Valencia 1991, 1996, 1998), junto a trabajos que combinan estas formas de acercamiento con preocupaciones antropológicas, como la etnogénesis, las categorizaciones sociales, el honor, la ocupación del espacio, los pactos tributarios, entre otros (Cuevas 2002, 2005, 2012a, 2012b, 2015a y 2017).

No ha habido trabajos específicos para esta región desde una perspectiva cultural, o ha sido tratada de forma indirecta en textos que estudian espacios y procesos más amplios (Garrido

³ Molino (1976); Padilla (1977); Ruiz Rivera (1977); Luna (1993); Williams (1997); Rappaport (2000 y 2005); Rappaport y Cummins (2012); Buenahora (2003); Echeverri (2006 y 2009); Herrera (1996, 2002 y 2009); Barrera (2000); Bonnett (2002); Colmenares (1969 y 1997b); Gamboa (2004, 2008 y 2010) son algunos de los casos más representativos.

1993; Herrera 2009; Ceballos, 2011). En general, el análisis de prácticas políticas ha predominado sobre el estudio de lenguajes y discursos: los reclamos por tierra, los abusos de autoridades, tributos e indios ausentes fueron elementos centrales en la interacción con los poderes formales e informales, pero los valores, expectativas y conceptualizaciones involucradas no constituyeron objetivos primordiales en la gran mayoría de investigaciones sobre los indios del valle geográfico. La mayoría de los estudios específicos para esta región han hecho énfasis en las estrategias para desafiar a los distintos agentes: a la Corona, los encomenderos, los estancieros, hacendados, y a las castas, así como para confrontar sus intereses. La continuidad e importancia del enfoque social y estructural en el valle del río Cauca es un punto de diferencia con otros casos regionales, por ejemplo, el altiplano cundiboyacense, así como el énfasis en los procesos de dominación y resistencia armada, etnocidio, formas de trabajo e incorporación a mercados regionales e imperiales.

Respecto a los periodos analizados, en los pocos trabajos existentes predomina el estudio sobre la Conquista y la consolidación de la encomienda, con la excepción de Cuevas, quien estudia los siglos XVII y XVIII en el caso de Cali, así como el enfoque de larga duración e Historia ambiental que usa López (2008). Otro ejemplo alternativo en este panorama es el estudio de April-Gnisset (1985) sobre las formas de poblamiento que subvirtieron las jerarquías jurisdiccionales en el pueblo de Tuluá, desde finales del siglo XVII hasta mediados del XVIII.

La historiografía colonialista sobre esta región ha construido un contexto coherente de situaciones de dominación, resistencia y adaptación, ya sea desde la configuración de redes y acomodos informales, o desde la apelación a lo legal, pero vistos mayoritariamente en un proceso de dilución de lo prehispánico por las dinámicas de dominación y de los conflictos. Así, la agencia de los indios ha sido interpretada desde lo estructural y sus repertorios para afrontar las contiendas se desplegaban en coyunturas tales como guerras, afectaciones a las tierras comunales, implementaciones de tasas tributarias y problemas criminales. Las “instituciones” y la Corona que conformaban un “Estado” han sido reseñadas como representantes de los intereses de encomenderos. Esta idea implica una verticalidad de la agencia social en detrimento de los indios.

La dimensión espacial estudiada en los diversos trabajos ha sido preferentemente local o regional, ya sea por el gran tamaño de las jurisdicciones de ciudades coloniales (April 1985; Cuevas 2005 y 2012; López 2008) o por la articulación a espacios y mercados más grandes

(Friede 1978; Valencia 1991, 1996 y 1998). Más que por problemas concretos, parece que la elección de espacios está definida por la información de los archivos consultados y su procesamiento por unidades jurisdiccionales, como los pueblos de indios, las ciudades y la gobernación. Ello demuestra un criterio “institucionalista” en la construcción de la escala espacial.

La conceptualización y las metodologías usadas son diversas: sus principales vertientes, ya mencionadas, han sido la historia social británica, la historiografía económica, la “segunda generación” de *Annales* (Braudel y el primer Le Roy Ladurie, de Historia serial y demografía Histórica), y la Etnohistoria en una definición más general, con acercamientos y referencias a trabajos andinistas como los de Murra (1978). La descripción y análisis de conflictos, intereses y de actividades económicas a través de juicios y documentos tributarios han sido las constantes. También lo serial y estadístico es parte de las preguntas hechas por Padilla y sus compañeras de la “Escuela sevillana” (1977). Se diferencia en este panorama el trabajo de López (2008) por el uso de un enfoque etnohistórico de mapeo y sistematización de datos extraídos de fuentes primarias con la climatología que implementa para establecer periodizaciones en la ocupación de los suelos y la presión hacia los pueblos de indios. A pesar del desconocimiento del contexto regional y de su historiografía, que se evidencia en la ubicación y nombres de lugares, dicho texto es un aporte novedoso en sus aspectos metodológicos.

Las dimensiones del poder y el campo que se podría llamar “político”, a excepción de Garrido, Herrera y Ceballos, no han sido observados en su complejidad. Esto, debido a la naturaleza de las preguntas que han generado los diversos investigadores sobre el tema, con sus énfasis en lo económico y social, a través de la lucha de poderes institucionales locales y de lo informal, junto al enfoque descriptivo en la mayoría de los casos. Lo “político” se puede confundir con lo institucional, en un periodo donde no estaba consolidado un aparato burocrático moderno.

La monarquía, mediadora de unos agentes articulados por relaciones económicas, es considerada generalmente como un entramado de poderes locales y regionales que atravesaron el aparato y el proyecto imperial institucional, a partir de muchas perspectivas: desde la visión de haber sido garante de la explotación a los indios en pro de lo minero y en beneficio de los encomenderos, hasta un espacio contingente de negociación entre diversos poderes. La monarquía no fue un ente homogéneo que aplicara sus medidas uniformemente,

las cuales en gran parte fueron originadas por la contingencia planteada por los actores (Salgado 2011, 232).⁴ En algunos textos, como en el de Buenahora,⁵ la monarquía es articuladora de una reciprocidad mediada por el pacto tributario, el cual se debilitó a finales del siglo XVIII por la falta de legitimidad de los representantes del rey y porque los indios adquirieron conciencia social de comunidad (1995, 232-236). Conclusiones parecidas tiene Cuevas respecto a la conciencia colectiva de las prerrogativas, que produjo una mayor capacidad de enfrentamiento legal con las autoridades (2012a, 113-115).

Lo “indio” ha sido definido de muchas maneras dentro de la práctica historiográfica. En la mayoría de veces es una categoría procesual, dada por el uso: para el enfoque socioeconómico fueron sujetos de dominación, y por lo tanto, generaron procesos de resistencia desde lo legal o ilegal y subrepticio, en un proceso que a largo plazo significó la pérdida de sus costumbres y expresiones culturales distintivas. Del mismo modo, fueron la fuerza de trabajo que articuló regiones al proyecto económico imperial, a través de la mita y la encomienda. La institucionalidad que se destinó para ellos ha sido generalmente considerada un puente para el establecimiento de una sociedad mestiza y campesina en el siglo XVIII.

Para los estudios de corte más etnohistórico (Buenahora, Cuevas), lo indígena se caracteriza por la capacidad de negociación, adaptación, mediación y resistencia de distintas formas con otros sectores, donde vivieron procesos de cambio cultural hacia lo hispánico, sin considerar negativamente este proceso. También destacan la capacidad que tuvieron los indios de formar comunidades en entornos económicos desestructurantes de lo colectivo, tales como la búsqueda de pago monetario del tributo, la existencia de estancias y del mestizaje. El tributo, por ejemplo, posiblemente fue un elemento para reclamar reciprocidad entre los gobernantes y los gobernados, pero no fue una reciprocidad análoga a andina, sino en los términos de una sociedad hispánica colonial, desde la cultura de las mercedes y solicitudes que plantea Espinosa (2015). La mayor conflictividad respecto a los tributos y la categorización que generaba, ubicada por Buenahora y Cuevas a mediados del siglo XVIII, significaría posiblemente un debilitamiento del pacto tributario y de sus mecanismos de cobro. Esta situación contrastaría con el aumento en el cobro y las continuas apelaciones al aspecto fiscal

⁴ Sin embargo, la autora citada menciona la monarquía como “Estado” y sus acciones como “políticas”.

⁵ Se incluye como punto de comparación el trabajo de este autor, debido a que en su estudio sobre los pueblos de indios de Almaguer, al sur de Popayán, trabaja comunidades que fueron análogas en su génesis, composición y desarrollo con los pueblos del valle, aunque en un contexto de menor movilidad económica y mestizaje. En la cantidad de indios se parecían a los pueblos de Cali, pero a mediados del XVIII, empezaron a divergir en sus procesos demográficos, dando como resultado comunidades fortalecidas con poca presencia de libres.

que encontró Bonnett en su estudio para el mismo periodo, pero en la región del altiplano Cundiboyacense (2002, 46-48).

La apelación a los lazos de los indios con la Corona y el tributo son trabajados por los textos de Ceballos y Garrido, que junto al de Marzahl sobre la ciudad de Popayán (2013), interpretan las consideraciones de lo justo e injusto en un mundo jerarquizado y distintivo, de la obediencia y el desacato. La tradición y la innovación fueron vistas como algo positivo o negativo según el contexto. Para Garrido, lo indio en la política se define desde la práctica y del conflicto: en los reclamos se explicitaron nociones, valores y expectativas, con elementos como el reconocimiento de las jerarquías sociales, del orden representado por Dios, el rey y la ley escrita, usados en oposiciones binarias que involucran lo “bueno y lo malo”. También destaca la conciencia de comunidad y de “otredad” de los indios, sustentada en haber sido los primeros habitantes del territorio frente a los demás (1993, 367-368). Para Ceballos (2011, 227-231), lo indio es una categoría legal y política definida por oposición y subordinación a lo europeo por su rusticidad, pobreza y minoría jurídica, que daba margen al uso del sistema jurídico para reclamar autonomía política local y económica. También vivieron procesos identitarios que por su “diáspora” pasaron de lo étnico a lo local a través de las devociones y festividades religiosas.

Las sociabilidades no han sido objetivo principal de las investigaciones para esta región, ocasionalmente se han estudiado las generadas por las formas de trabajo y la articulación a mercados regionales, por ejemplo, la labor en estancias, la vinculación a encomiendas y las migraciones por el mercado de trabajo. Otras manifestaciones, del orden de la fiesta, el agasajo y el regocijo, junto a la devoción han sido estudiadas de manera tangencial para los indios en textos de Caicedo (2008), Henaó (2009) y Abadía (2014) que se ocupan especialmente de los habitantes de los centros urbanos de manera genérica.

Para cerrar este balance, hay estudios excepcionales que se salen de los marcos de la historiografía forjada en las universidades. Un buen ejemplo de historia local pertinente al objeto de estudio es el trabajo de Mendoza Mayor (1983) sobre el pueblo de Yumbo, donde el autor hace gala de su capacidad de síntesis, su uso de fuentes inaccesibles para la mayoría de historiadores (en concreto: las parroquiales) y la transcripción de muchas de ellas. Este trabajo, junto al de Arboleda sobre la jurisdicción de Cali (1956), constituye un apoyo básico para entender la localidad en función de procesos con espacialidades más grandes, así como la elaboración de contextos, hechos, lugares y personajes que construyen un acervo de datos

para los especialistas. En la misma línea se puede ubicar el trabajo de Obando (2008) sobre la Cumbre, cuyo espacio fue habitado por indios yanaconas y de Yumbo.

Ya ubicado el panorama general donde partió la investigación, se establece su delimitación. En primer lugar, de los individuos y colectivos denominados “indios”, que son fácilmente rastreables en los archivos, por el trato diferenciado que se les hacía desde el paternalismo político y su consecuente corpus documental. Desde esta facilidad de localización respecto a individuos de otras calidades sociales, se buscó desnaturalizar una categoría social considerada estable y mirar sus matices en el contexto regional, para dar cuenta de su variabilidad, con el propósito de entender un poco más los alcances entre las *institucionalidades*, los proyectos de ordenamiento social y los actores históricos concretos. También se quiere resaltar la capacidad de los sectores subalternos para la construcción contingente y dinámica de la cultura política.

Se opta por usar el término de “indio” respecto al de “indígena”, ya que era el término para la época que más hacía referencia para dicha categoría social y jurídica. No se usa con el matiz racista y excluyente del presente. Dicho sustantivo tenía sinónimos como “natural” y “tributario” que fueron usados poco y en contextos específicos de pleitos por orígenes familiares o de aspectos fiscales.

La labor de los asesores, jueces y escribanos también será tenida en cuenta para la construcción y circulación de dicha cultura política, ya que la apelación a dichos esquemas y la realización de prácticas como el clientelismo o el pago de tributos se entendían dentro de marcos comunes de significados, valoraciones y símbolos. Las dinámicas generadas por el pacto tributario entre los indios y la Corona eran un referente conocido para todos los agentes involucrados: los vecinos libres y los terratenientes apelaban a las retóricas de obediencia, doctrina y sujeción con el objetivo de desacreditar a sus contrapartes indígenas en los tribunales y reforzar sus argumentaciones. Los jueces, asesores, escribientes, protectores y oficiales reales usaban también profusamente las consideraciones sobre la tierra, la protección, el paternalismo y el corporativismo para avalar o deslegitimar algunas acciones de los indios. Estos ejercicios también eran ejecutados por los indios desde su posición social.

Este texto, teniendo en cuenta lo anterior, va a tratar sobre los indios, pero no de una forma exclusiva, pues se ubicaban en un universo de relaciones donde la norma era más la interacción que la exclusión respecto a otros actores. Curas, corregidores, oficiales de las cajas reales, protectores, y los gobernadores de provincia fueron tan importantes en la

circulación y apropiación de la cultura política como los mestizos, mulatos, esclavos, blancos pobres y demás categorías sociales. Los mismos indios también fueron agentes activos en estos procesos hacia sus colectividades y afuera de ellas.

El problema de la mediación y la intervención de los agentes externos a los indios en sus valoraciones, expectativas y prácticas lleva a considerar la autonomía o dependencia de sus acciones y discursos. No se niega la labor de “traducción” que hacían distintos agentes letrados al transcribir al lenguaje legal las peticiones de los indios, así como sus conteos y demás documentos pertinentes. Pero dicho trabajo operaba desde unos esquemas que todos los actores involucrados conocían y manejaban en distintos planos. Por ejemplo, los lenguajes del paternalismo, la obediencia, de la pobreza y la supuesta incapacidad de los indios se escribían y se materializaban en la vida cotidiana desde la práctica del clientelismo y la ritualidad de los cobros de tributos, así como desde sus negaciones. Un plano era correspondiente al otro, ya que eran congruentes y se legitimaban mutuamente.

En el asunto de acceder a la “voz del indio”, se debe reconocer el papel de los escribanos y asesores como reproductores activos de los discursos y de las prácticas, junto a su influencia en los indios. Se asume la visión de Burns (2010), donde la escritura involucraba la ventriloquía, pero en un margen de acción amplio dado por la economía moral, organizada en las palabras y formulismos seleccionados por los escribanos. Esto conduce al problema de la “ciudad letrada” descrita por Rama (1998) extendida a los indios y la relación de éstos con los escribanos, que sirve para contextualizar mejor la cultura política y sus rastros documentales.

Esta ampliación de la ciudad letrada, vista desde el trabajo de Rappaport y Cummins, es una red que incluye lo indio contextualizado en lo local, donde la escritura da un espacio para la voz india mediada por el capital simbólico manejado por los escribanos (2012, 115-116 y 154-155). Estos autores permiten entender otras dimensiones de la cultura política, al mirar la agencia indígena en la creación y manejo de archivos, lo que permite cruzar las prácticas de la administración con actores históricos concretos (2012, 162 y 173). Así, los indios serían reproductores activos de los discursos con la mediación de escribanos y asesores. Del mismo modo, sus necesidades y demandas no estarían tan tergiversadas por la intervención de estos actores, ya que ellos debían responder por su efectividad (Rappaport y Cummins 2012, 122-123).

Las denuncias puestas por los indios y sus contrapartes fueron ejemplos de la disputa en torno a los espacios sociales, donde los códigos culturales y sus prácticas eran reñidos como una

dimensión del proceso de apropiación que hacían dichos sectores subalternos, donde sedimentaban su manejo de lo letrado, lo oral y lo performativo sin negar la asimetría social de su condición (Rappaport y Cummins 2012, 27-28, 173-174).

Los discursos no eran usados como excusas ni vacíos formulismos, sino como reiteraciones de un orden social dinámico, procesual y dialéctico que daba lugar a la contradicción, a la confrontación y al particularismo. Todos ellos eran objeto de apropiación y consumo activo de los esquemas dados por la “sociedad mayor” y las autoridades, en un entorno donde supuestamente no eran discutidos los lenguajes sobre los órdenes que regían la vida y las relaciones entre los individuos y colectivos.

Ello lleva a la consideración de qué significaba lo “indio” como una categoría, que en el lenguaje de aquel entonces se le denominaba desde el término de “calidad social”. Ésta era definida para los involucrados por el reconocimiento que tuvieran sus antepasados, el fenotipo, la manera de vivir y los modales, junto a la moralidad, que constituían variables no homogéneas (Garrido s.f., 10-11). También era un entramado de valores sociales y una red de significados negociables y versátiles (Hering 2011) que generaban estrategias de conservación o de cambio al interior y exterior de cada una de las calidades (Pérez Navarro 2017, 140-145). En el caso de los indios, esta noción incluía las consideraciones jurídicas y de prerrogativas como la protección diferenciada, el pago de tributos, la pertenencia a un pueblo y el sometimiento a sus autoridades locales.

El periodo que aborda este trabajo comienza aproximadamente en la década de 1680 y termina con el periodo “colonial”. Se escoge desde 1680, al coincidir con el ocaso de la encomienda, que era un marco de relaciones sociales y políticas, junto a la estabilización de la cantidad de los pueblos de indios y la disponibilidad de un abundante corpus documental que permite indagar procesos sociales y políticos. En la ciudad de Cali (Cuevas 2005 y 2012a, 21) y por referencias dadas por Tascón (1922 y 1938) y Friede (1978) para Buga y Cartago, se ralentizó la velocidad de extinción de pueblos de indios desde finales del siglo XVII en el valle del río Cauca. De 15 pueblos en total registrados en la década de 1680, se encuentran once a mediados de 1730 y en los albores del periodo de la Independencia se cuentan nueve. Esas cifras contrastan con los más de 50 pueblos ubicables en la primera mitad del siglo XVII (Valencia 1998, 114; Cuevas 2005, 72).

También, desde 1680 se inició el segundo ciclo minero en la región (Colmenares 1989, 123-124) el cual abrió los pueblos de indios a una numerosa población forastera que se integró a

las comunidades, al mismo tiempo que promovió la circulación de indios originarios entre los pueblos cercanos.

La permanencia de las encomiendas hasta la década de 1740, así como de pueblos de indios hasta las primeras décadas del siglo XIX en regiones donde ellos constituían una minoría que no sobrepasaba el 3% del total de la población de cada ciudad a finales del siglo XVIII (Tovar et al., 1994, 320-322) representan una incógnita sobre lo perenne de lo indio en la región. No fueron colectivos residuales de los procesos generados por la conquista y las encomiendas, ya que permanecieron más allá de esos hechos. A pesar de su poca cantidad, el hecho de mantener sus corporaciones y su autonomía muestra un empoderamiento de lo jurídico a través de la influencia de los agentes anteriormente descritos y, en este contexto, la cultura política, como mecanismo para explicitar y defender sus intereses, puede ofrecer una clave para entender esta permanencia.

El final del periodo escogido es 1810, cuando los marcos discursivos dados desde el siglo XVI empiezan a ser desestructurados, y con ellos, la categoría diferenciada de “indio” bajo la monarquía. Esta larga periodización permite observar los cambios, las rupturas y las continuidades en los usos de los discursos y la formulación de demandas, especialmente entre un periodo pactista Habsburgo y las novedades introducidas por lo borbónico, así como de sus apropiaciones. Cabe notar que ningún trabajo pertinente sobre cultura política se ocupa de una temporalidad tan extendida, pues analizan básicamente los cambios producidos por los borbones, después de 1770 hasta 1820 aproximadamente (Garrido 1993; Echeverri 2006 y 2009; Ceballos 2011).

Conviene anotar, hablando de periodizaciones, que sólo se ha usado el término “colonial” como un amplio e indefinido referente temporal. Se acoge el llamado de Lemperrière (2009) sobre los problemas para usar esta palabra respecto a las realidades que abarca, así como la genealogía de ésta que hizo Ortega (2011) que no necesariamente se articula al mito nacionalista, que describe dicho periodo desde una perspectiva opresiva. La primera autora propone el “Antiguo Régimen” como una solución alternativa, pero incompleta, ya que se asimila a los procesos vividos en Europa para la misma época. En este texto se va a denominar el periodo como “monárquico”, al considerarse que puede responder mejor a las dinámicas y vínculos sociales o políticos articulados a la figura de un rey (Carrillo y Vanegas 2009, 8). Además reitera la especificidad del objeto de estudio con su articulación temporal y social, sin afanes de totalidad ni de cambiar la nominación de un periodo trascendental para la

conformación de las sociedades latinoamericanas. El uso en este trabajo del término monárquico hace únicamente referencia a las dinámicas pactistas y corporativas de estas colectividades, excluyendo significados alternos y ubicables en otros tiempos, como los referentes a la monarquía absolutista, constitucional, parlamentaria, feudal, etc. Esto no niega el carácter dependiente de las Indias hacia la Corona, pero es más específico para explicar las valoraciones y prácticas sobre el orden social y del poder.

El espacio que se escogió para trabajar fue el conformado por los pueblos de indios que había en el valle geográfico del río Cauca, específicamente los de las ciudades de Caloto, Cali, Buga, Toro y Cartago. No se incluyeron los pueblos de noanamás, chancos y otros de las vertientes del Pacífico, al ocupar espacios que si bien estaban sometidos a la jurisdicción de Cali, no estaban ubicados en el valle y menos compartieron las características de los pueblos descritos, ya que sólo se sometieron a la Corona desde la década de 1660, conservando su territorialidad, lengua y autoridades, mientras que los del valle geográfico eran heterogéneos en su origen y se habían desplazado de las montañas hacia el plano desde mediados del siglo XVI, ocupando los espacios que les habían dado sus encomenderos, en el pie de monte y en llanos no inundables. Además tenían un recorrido de hispanización y pérdida de sus etnicidades diferenciadas en favor de la calidad genérica de “indios” coloniales. Ello muestra un recorrido histórico y político distinto que posiblemente influyó en su cultura política. Cabe recordar que este valle geográfico es totalmente distinto al actual departamento del Valle del Cauca, que se organizó desde 1910 como una unidad administrativa del Estado colombiano.

Respecto a la justificación de este trabajo, el argumento va más allá del “vacío historiográfico”. Aparte de lo mencionado en páginas anteriores, se quiere aportar en la comprensión y la complejidad de la categoría social de “indio” desde este ejemplo extremo que se sale de lo andino, del altiplano cundiboyacense y de lo representativo de muchos lugares: la presencia de grupos con lenguas, comunidades y tradiciones diferenciadas.⁶ Lo indio configurado desde lo español en el valle es uno de los casos donde no se produjeron identidades étnicas definidas, sino generales, donde se tomaban los acervos jurídicos y sociales de la calidad social, junto a las distintas normatividades. Tal vez en este fenómeno se encuentra un hecho que ayude a entender mejor la polisemia de las definiciones sociales y que desestructure esencialismos en espacios académicos.

⁶ Por fuera de la actual Colombia, se han encontrado unos pueblos de indios parecidos en sus características a los del valle, en la ciudad de Lima, trabajados por Charney (2001), que comparten su hispanización y sus territorialidades por fuera de lo prehispánico.

Tradicionalmente estas regiones de la gobernación de Popayán han sido vistas desde los procesos de mestizaje y mulataje, porque se considera que los grupos de raigambre prehispánica se extinguieron en los siglos XVI y XVII bajo las instituciones de la mita y la encomienda (Arboleda 1956; Padilla et al. 1977; Colmenares 1986; Valencia 1996; Cuevas 2005), que acabaron con un acervo diferenciado. Generalmente se ha confundido el poco peso en el conjunto de la población con poca importancia historiográfica. Para algunos investigadores, esta visión ha sido matizada, pero siguió viendo a los indios desde el esencialismo, la continuidad con lo prehispánico y como antecedente al poblamiento de los libres de todos los colores, así como desde los polos de la dominación y la resistencia (Friede 1978; Valencia, 1991 y 1998).

El enfoque para abordar a estos colectivos, como se ha descrito, es el que ofrece el amplio marco de la cultura política. Ésta es un conjunto de preguntas y una de tantas entradas para entender los procesos de confrontación y mediación entre los diversos agentes a través de los distintos espacios en la resolución de disputas, sin pretender una visión de totalidad. La dimensión política opera en intersección con lo cultural para entender las acciones legales y proscritas de los indios en beneficio de sus intereses, la autonomía económica y política local, sus relaciones con el cuerpo político y el vasallaje, su pertenencia a la cristiandad, junto al acceso diferenciado a tierras y a la protección jurídica. Estas acciones se verán a través de documentos judiciales, los cuales fueron generados en contextos de conflictos, donde se hizo uso de repertorios legales, campos de experiencias, horizontes de expectativas, y diálogos asimétricos ubicables en economías de obediencias y descatos. En los marcos de las denuncias se vinculan los desarreglos de la informalidad del poder con la institucionalidad, que intenta recomponer órdenes sociales y políticos (Ceballos Gómez 1998, 174-175). De la misma manera, como afirma Salgado, el conflicto se manifiesta inseparable de las fuerzas que intentan contenerlo (2011, 151), y en este contexto, la denuncia es una legitimación de ciertos mecanismos de justicia.

La temporalidad planteada para este trabajo exige un análisis diacrónico, como el aportado por Koselleck (1993, 2004, 2009) que permita dar un panorama de cambios, continuidades y rupturas en el uso de los discursos y sus palabras claves, además de entender la capacidad de las palabras de abarcar realidades sociales. Ello daría cuenta de los campos de experiencia y horizontes de expectativas en los contextos de conflicto. Se habla de horizontes de expectativas en sociedades tradicionales como la reproducción de órdenes tradicionales y la reiteración de sus preceptos, así como una noción de justicia encaminada hacia un juicio

final,⁷ en una dinámica de adaptación metodológica de lo que ha planteado Koselleck respecto a la utilidad de su propuesta para estudiar sociedades que cambian por la modernidad. En la medida que surgieron los cambios apuntados desde 1740 a lo largo de este trabajo, se puede encontrar que los indios expresaron estrategias tradicionales para afrontar sus conflictos en contextos de reforma, respondiendo a las nuevas nociones sobre el progreso y de los pactos con la monarquía, y en fin, dieron respuestas desde sus expectativas. Varios de sus contendores, especialmente desde 1780 en adelante, muestran una apropiación de discursos fiscalistas y de la concepción del gobierno, junto a sus proyectos, lo que sí da un margen de cambio con la noción de progreso, especialmente en la supresión de algunos pueblos de indios como Tuluá y Cajamarca, para dar paso a la venta de tierras y el cambio de las jerarquías del poblamiento. En esta pequeña reseña de los resultados de la presente tesis es un ejemplo de la ampliación que se hizo sobre los aportes de Koselleck. Dicho autor plantea que se pueden tomar las palabras que cambian con el tiempo como indicadores de sus contextos, que se insertan en estructuras diacrónicas del lenguaje previas, en una dialéctica entre realidades y discursos polivocales.

El problema de articular el énfasis sobre las demandas, identidades, conflictos y legitimidades que plantea Baker desde un punto de vista lingüístico y sincrónico, se puede complementar con la diacronía de Koselleck. Éste último aspecto es una puerta de conexión con la Historia Social, al servir los conceptos como marco de comprensión de intereses y acciones, en correspondencia de lo lingüístico con lo extralingüístico (Koselleck 1993, 112).

Las preguntas generadas por el concepto de “campo” de Bourdieu (2004 y 2007) son pertinentes para esta reflexión y amplifican el panorama contextual, al verse la justicia y las prácticas políticas como espacios de lucha entre actores con distintos capitales, especialmente los simbólicos. Ahí puede encontrarse un espacio para la agencia histórica y social de los indios, al exigir, desde su condición de inferioridad, un lugar dentro del ordenamiento planteado.

Se buscó la valoración y percepción de las categorías que alimentaron el disenso, considerando que dicho análisis de los conceptos y lenguajes para Baker y Koselleck principalmente se ocupa de autores que tuvieron la autonomía de escribir textos de carácter expositivo. Esto no ocurre muchas veces con jueces, los indios y sus asesores, quienes

⁷ La noción de juicio final como horizonte de expectativas en estas sociedades es un valioso aporte sugerido por Carlos Espinosa, así como la discusión sobre lo incipiente de la idea de progreso contenida en las reformas borbónicas.

escribían textos judiciales de factura aparentemente predefinidos. Por ello es necesaria una revisión de estas conceptualizaciones y metodologías para adaptarlas a contextos de unos reproductores activos de lenguajes, conceptos y discursos políticos: eran reproductores activos, porque a pesar de los diferentes grados de la condición subalterna de indios en lo social, y de sus asesores, en el cuerpo de la “ciudad letrada”, tenían poco espacio, pero significativo para evidenciar usos, valores, actos y expectativas de lo político a través de las demandas, expectativas y lo contencioso a través de la denuncia y la petición. Estos agentes activos establecían una relación dialéctica con los preceptos, las normas y las prácticas políticas de la época, especialmente en un periodo de cambio profundo en las relaciones con la monarquía y el cuerpo político, como lo fue a finales del siglo XVIII en las Indias.

En este caso, Bourdieu permite preguntar por cuáles eran los capitales simbólicos enfrentados, más allá de los mencionados, y su uso. Estos capitales y experiencias constituyen entradas al campo en disputa, donde los distintos *habitus* configuraban percepciones y acciones concretas donde la improvisación entra a jugar en un orden normativo, y donde los hechos simbólicos no están desligados de lo económico y político.

El “campo” formado por la justicia, el derecho y el uso de sus palabras claves constituye más que datos, unas operaciones y dialécticas, que según Trazegnies (1981, 123-124 y 163), emplean diferentes tradiciones normativas que eran márgenes y reglas de un juego que necesitaba ser jugado, con el uso selectivo de elementos del orden legal para desplazar a otros.⁸ En ello, las características inherentes planteadas para los indios constituían un universo de posibilidades de argumentación de sus acciones, que eran entendidas desde la miseria, la ignorancia, la beodez, la pobreza y vileza, junto a su propensión de vivir lejos de las autoridades y curas. Garriga también opina que el derecho y los discursos que genera conforman un orden muy flexible (2006, 69), que obliga a entenderlos desde un punto de vista diacrónico y reconstructivo de un contexto cultural, sus dispositivos y las condiciones de posibilidad que genera (2004, 10-11).

La historia conceptual aquí usada puede ampliar su perspectiva con la Historia social del Derecho, representada por Garriga, Hespanha, Clavero y otros autores que serán posteriormente mencionados, ya que esta tendencia considera que todo texto jurídico es una compilación y una discusión de modelos sociales y políticos. Esto los convierte en textos

⁸ Para Garriga (2006, 73-74), la justicia en el Antiguo Régimen era un orden jurídico pluralista donde se ubicaban varios estratos como el derecho divino, el natural, y de gentes, que se combinaban con lo corporativo, y donde la ley no tenía la importancia positiva que tiene en la actualidad, sino que era casuística y flexible.

colectivos que reflejan realidades, aspiraciones, necesidades, movi­lidades, discusiones por la inclusión o la exclusión de categorías clasificatorias y concepciones sobre la justicia. El derecho constituye una entrada a la política, al operar como un filtro que obliga a reformular conceptualmente algunas realidades sociales y conflictos (Trazegnies 1981, 160). Constituye un saber polémico y político que opera desde el conflicto, de manera categórica, transaccional y vacilante, lo cual deja espacios para la resistencia desde la selección de sus elementos que hacen los actores para establecer argumentaciones efectivas (Trazegnies 1981, 165). Desde la apropiación del derecho y sus discursos, los indios y sus asesores dialogaban con sus contrincantes a través de la mediación en los tribunales y su manera de procesar los conflictos como práctica de unas nociones sobre la justicia y la moral.

La estructuración por capítulos es la siguiente: en el primero se hace una contextualización de la región escogida, de su población y su poblamiento, de la condición de los indios y demás aspectos relativos a la economía y sociedad, que sirven como telón de fondo para los capítulos posteriores. En el segundo se abordan los discursos y las palabras claves de los lenguajes sobre el orden social, el poder de las autoridades y la justicia.

El tercero estudia el clientelismo como reiteración y apropiación del orden social y jurídico a nivel horizontal (entre los indios) y vertical (con los encomenderos, curas, corregidores, oficiales reales). Igualmente, se indaga sobre estos hechos sociales y sus mecanismos que servían para desarrollar los conflictos. También se estudian los elementos y prácticas de acceso al poder local por parte de los indios y sus cambios: el paso de lo étnico a la calidad social y el consenso comunitario modificaron el panorama de caciques hereditarios, al de alcaldes y gobernadores electos. El último capítulo es un estudio cuantitativo y cualitativo sobre el cobro del tributo, de las estrategias que se generaron en los pueblos para afrontarlo y sus dinámicas. Posteriormente se desarrollan las conclusiones, las cuales recogen los resultados de cada uno de los capítulos y se hace un balance general. Los anexos de este texto ofrecen una sistematización de datos referentes al pago de tributos y numeraciones que permitieron sugerir algunos de los principales aportes de este trabajo doctoral.

Así, en el segundo capítulo se indagó por la valoración, construcción y uso de palabras claves en el lenguaje político como “vasallaje”, “tributo”, “comunidad”, “bien común”, “justicia”, “tradición”, “comunidad”, el binomio “idolatría-cristiandad”, así como la propia condición de “indios”, las cuales eran categorías aparentemente naturalizadas y no discutidas, pero que escondían a través de su carácter procesual toda una gama de disputas por la interpretación, de

uso, la inclusión y exclusión, así como de justificación de acciones y valoraciones. Se les prefiere llamar “palabras claves”, teniendo en cuenta las diferencias de condiciones respecto a la definición de “conceptos” que, según Koselleck, hacen referencia a un contexto moderno y de crítica abierta hacia la sociedad. En este punto cabe preguntarse por la adecuación de una Historia Conceptual originada y pensada desde Europa en este tipo de sociedades *coloniales* y tradicionales: se escogieron los cambios semánticos como fines de esta parte de la investigación, sin atarlos a procesos como los de ideologización, democratización y progreso, entre otros, propios del tránsito a una modernidad. No obstante, se parte de que las reformas planteadas a lo largo del siglo XVIII implicaron una noción de transformación del cuerpo político, y en ello, un acercamiento inicial hacia los cambios que implica una modernidad, sin los procesos apuntados anteriormente y sí con las valoraciones, experiencias y expectativas propias de unos colectivos tradicionales, como primeras respuestas a dichos cambios. Con ello se pretende participar en una historia de larga duración sobre estas transformaciones en esos periodos *bisagra* y de tránsito, lo cual puede explicar las divergencias entre lo latinoamericano y lo europeo respecto a los mismos hechos.

Volviendo a las “palabras claves” como un marco discursivo, con el uso de cada palabra se reiteraban las otras, a pesar de la especificidad y de los matices concretos de cada una de ellas: por ejemplo, el vasallaje se materializaba en el tributo, como un pacto de justicia en los que la comunidad debía tener garantizado el respeto a sus tierras, tradiciones, al bien común y su subsistencia, para continuar como comunidades funcionales dentro del cuerpo social, que era encabezado por el rey.

Por ello, la historización de las palabras claves de la cultura política monárquica en relación a los indios, es un punto de partida hacia la reconstrucción de discursos y lenguajes, debido a las primeras generan a las segundas y no al contrario, atendiendo a la propuesta metodológica de Holscher (2004, 103-104). Además, los conceptos son más flexibles que los discursos, que se tienen que abarcar en la totalidad de sus componentes, enunciaciones y silencios, según el mismo autor (2004,102).

Con estos presupuestos teóricos y metodológicos, en el segundo capítulo se resalta la importancia de los estrados judiciales y de sus discursos para estructurar a los indios como sujetos sociales y políticos, quienes se apropiaron de los esquemas y estereotipos atribuidos a su calidad social para defender sus consideraciones de lo justo e injusto para sus intereses, desde un papel subordinado. Este proceso fue parte de la asunción popular de los medios

simbólicos e ideológicos que sustentaban al poder, como explica Salgado (2011, 5), para resignificarlos y transformarlos. Los indios respondieron a los desafíos de contextos y actores cambiantes, que se pueden sintetizar en una periodización recurrente a lo largo de este trabajo: de 1680 a 1740, la presencia de encomenderos y la continua migración de indios forasteros hacia la región, motivada por el auge del segundo ciclo minero de Popayán, ayudaron a configurar una imagen del cuerpo político, de los indios y de la autoridad en perspectiva a una memoria fundacional desde lo hispánico y de una alteridad desde su condición de vasallos libres frente a los abusos de diversos agentes. Ello ocurrió en el marco de una desestructuración de identidades étnicas diferenciadas.

Para 1740-1780, el fin de la presencia de encomenderos y sus mediaciones, reestructuró unas memorias y definiciones sociales en el marco de una recomposición de poderes regionales, donde aumentó la hegemonía de la Corona como mediadora entre los diversos actores y que también empoderó a los indios para reclamar de manera autónoma sus prerrogativas y expectativas. En dicha época se acabaron los escasos referentes y remanentes de identidades diferenciadas por parcialidades en favor de unas de carácter más colectivo, como la de “indio”. En el periodo final de 1780 -1810, los indios incorporaron algunas preocupaciones fiscalistas y se citan en los conflictos referentes jurídicos distintos a los tradicionales del iusnaturalismo. De la misma manera, se resalta lo caritativo del pacto del rey con sus indios para afrontar las reformas, junto a la crítica de algunos actores respecto a los derechos de los tributarios y a la existencia de pueblos.

Este contexto permite entender el pacto entre el rey y los vasallos parcialmente como una ficción, en los términos de Owensby, pues los indios no tenían representación directa, pero por el acceso a la justicia hacían gala de un intercambio de protección por obediencia, en el que el papel del rey era semejante al de un pastor y su principal expresión era el derecho, donde la paz y la justicia eran el principal bien social (2011, 79 -80).

Luego del análisis de los lenguajes políticos y sus palabras claves, ya en el tercer y el cuarto capítulo también se buscaron las relaciones entre discursos y prácticas desde los planteamientos de W. Sewell (2006, 105-107) respecto a una historia social posterior al “giro lingüístico”: esta idea implica el estudio de símbolos y signos en una cultura vista desde lo anteriormente descrito como performativa, procesual y diacrónica, que se practican en un sentido más receptivo que inscriptivo de los significados. Se analiza cómo operaban los discursos, expectativas y valores de la cultura política monárquica, la violencia y la

articulación en redes sociales construidas en la cotidianidad, así como en la ritualidad del “pacto tributario”.

En esta línea, se buscaron las relaciones concretas entre lo escrito, la acción y sus contextos a través del marco ofrecido por la cultura política y de lo performativo que circulaba en común entre los distintos agentes en su vida cotidiana. La reconstrucción de los referentes políticos desde hechos sociales, junto a la reiteración de un orden perfecto, pero “violentado” y su búsqueda a través de la denuncia, se ponen a dialogar con fiestas religiosas y reales, cobros de tributos y elaboración de matrículas. Del mismo modo, se buscó la conexión entre los discursos paternalistas con las realidades ofrecidas por el universo relacional del clientelismo como articulador de individuos y colectivos, así como de sus estrategias de confrontación: la violencia, la huida, la denuncia y el desacato.

La relación entre lo lingüístico y las prácticas extralingüísticas se puede trabajar desde una óptica de la intertextualidad, al estar los discursos atrapados en una red de relaciones y referencias inscritas en la reconstrucción de lo antiguo a través de la redistribución de sus elementos en lo nuevo dado por los contextos cambiantes (Gallagher y Greenblatt 2000, 2-20). Así no se supedita lo discursivo a la práctica, ni viceversa, sino que se establece una relación dialéctica, en la búsqueda de lo considerado “justo” para los indios y sus asesores, así como sus nociones y actos sobre la autoridad, la legitimidad y el respeto de los órdenes sociales y morales. Del mismo modo, se indagó por los mecanismos que hacían posible la reproducción de dichas prácticas, valoraciones, órdenes sociales y maneras de entender las relaciones de poder.

En el tercer capítulo, el periodo de 1680-1740 se estudió el desarrollo de relaciones clientelares de los indios con su encomenderos y de una labor de mediación que se explicitaba en arreglos informales entre estos agentes y otros, como los curas y oficiales reales. Los pleitos de los indios no fueron autónomos y las relaciones horizontales con las castas no fueron problemáticas, posiblemente por la mediación de los encomenderos. Este panorama cambió entre 1740-1780, al flexibilizarse las fidelidades clientelares de los indios, que se apoyaron en muchos casos con los corregidores chapetones para proteger sus intereses frente a individuos particulares emparentados con las viejas familias de patricios o viceversa. De la misma manera, se exacerbó un faccionalismo en algunos pueblos por las transformaciones en el poder político local y sus conexiones con lo regional. En la última fase, de 1780 a 1810, las pocas referencias encontradas aluden a que se apeló a viejas prácticas clientelares y a la

mediación informal de agentes para la solución de conflictos, aparte de la litigación y la creación de redes horizontales con mestizos y mulatos afectos a los indios, que los apoyaron en sus demandas.

Respecto al pago del tributo, ubicado en el cuarto capítulo, la periodización es distinta: de 1680 a 1750 los indios no eran cumplidos con sus tributos y lo intercambiaban por servicios personales, sin embargo trataban de pagar sus deudas, así fuera tarde. De 1750 a la década de 1770 hubo una crisis tributaria explicada por las estrategias de confrontación y de discusión a la autoridad de curas y de algunos oficiales reales, aparte del contexto económico dado por el fin del mencionado ciclo minero. Para las últimas décadas del periodo monárquico, los indios cumplieron con sus tributos apelando a lo caritativo del pacto con el rey, donde unos pocos tributarios, o a veces ninguno, justificaba que los pueblos de indios estuvieran conformados sobre todo por mujeres, niños y ancianos que directamente no aportaban pagos. Esto representaba una adaptación de los esquemas patriarcales, donde la existencia de las comunidades no estaba atada a aspectos estrictamente fiscales, y más en una época de mayor celo en las rentas reales.

La diferencia entre las distintas cronologías de las caracterizaciones presentadas se puede explicar por la autonomía de los distintos elementos constituyentes de las relaciones políticas y sociales estudiadas, lo que representa distintos matices de la subordinación, de la apropiación y de la mediación de agentes: el pago del tributo, por ejemplo, era un elemento que cruzaba las decisiones individuales con las colectivas de una manera distinta que las denuncias colectivas hacia terratenientes. Motivos, actores y estrategias contextualizadas conformaron distintas dialécticas y periodizaciones.

Como complemento a los referentes teóricos y metodológicos usados, se abordaron en el tercer y cuarto capítulo de la investigación los aportes de la Historia social del Derecho (Trazegnies 1981; Hespanha 1989 y 1993; Clavero 1994; Herzog 1995; Pietschmann 2000; Ceballos 2011) para entender actores, contextos sociales, marcos de solución de pleitos y la formulación de demandas. Esta rama de la historiografía ayuda a entender cómo operaban otros contextos de resolución de conflictos por fuera de las ópticas del institucionalismo y de los anacronismos, entendiendo mejor prácticas como el clientelismo, los sobornos y la violencia.

El papel de los jueces también era importante en el contexto de la búsqueda de justicia, al cruzarse en ellos la representación de la Corona, la administración de justicia como honor,

prerrogativa y jurisdicción, junto a las expectativas de bondad, liberalidad, magnificencia y caridad esperables de ellos, en el marco de una economía del “don” (Hespanha 1989, 375-376, 417-419; Garrido 2006). Ello llevó a buscar cómo los indios y sus asesores elaboraban sus estrategias para enfrentar a las contrapartes articulando sus demandas con estas necesidades sociales y políticas de los jueces, con apelaciones a la condición de subalternidad, de la irresponsabilidad e incapacidad en su accionar, a los valores paternos y de la moralidad como elementos definatorios para conmovir a los jueces, en el uso de capitales simbólicos y de consideraciones no abarcadas por el actual derecho positivo. La búsqueda de elementos originales y comunes de los indios en la región propuesta respecto a los de otras provincias, también debe tener en cuenta su consideración de los jueces, la economía del don y su uso de las argumentaciones. Cada grupo en su interacción con los demás cuerpos políticos locales y con la monarquía tendría un historial distinto de argumentaciones y estrategias para afrontar la conflictividad.

Esta óptica también permite entender a la monarquía como un conjunto de cuerpos heterogéneos, pero complementarios entre sí, que disputaban desde sus lugares sociales lo que consideraban sus prerrogativas y deberes, que en el caso de los indios en cuestión, incluían pagos de tributo, servicios y obediencia a autoridades, a cambio de protección diferenciada y trato en consideración a su condición de “menores, miserables y neófitos”. Esto lo hacían sin el ánimo de reformar al cuerpo político, pero sí de vivir mejor dentro de sus posibilidades y de su condición subalterna, con autoridades locales, su territorialidad y la autonomía en el culto local.

Otros aportes de la Historia del Derecho indiano y de las teorías políticas alimentaron de manera importante a esta investigación, al ofrecer los marcos del pactismo, del particularismo, de la búsqueda de autonomías en el heterogéneo cuerpo social, del casuismo y del vasallaje entre los indios y el rey, como argumentaciones claves de los lenguajes y prácticas políticas. Del mismo modo, alimentaron las expectativas de los indios, sus asesores, las contrapartes y de los jueces sobre la justicia, las autoridades y las acciones de las personas.

Del mismo modo, los textos de Garriga (2006), junto a los de Pietschmann (2000), Trazegnies (1981), junto a los citados de Hespanha y Clavero, permiten entender la justicia en los marcos morales y de la religión, que constituyen un orden jurídico pluralista que abrieron las posibilidades de apropiación de los indios en la exigencia y desarrollo de sus demandas e intereses. La emocionalidad de los lazos del vasallaje y la consideración del derecho como un

orden integrado a la cotidianidad a través de la explicitación de jerarquías y prerrogativas sociales, circulaban en el lenguaje jurídico y en la práctica cotidiana de los indios para plantear sus cuestionamientos de las acciones e individuos concretos.

Los aportes de varios de los autores de la Etnohistoria andinista, del mismo modo, han alimentado el acervo de preguntas y respuestas de esta investigación. El principal elemento es el “pacto tributario” (Platt 1982 y 2009; Stern 1986 y 1990; Guevara y Salomon 2010) como elemento de apoyo discursivo y objetivo para las reclamaciones de los indios. Esta noción que se originó en los estudios bolivianos y peruanos es pertinente para el marco teórico y metodológico del presente trabajo, debido a que hace referencia a la idea de cambio de lealtad, servicios, bienes y dineros por tierras, protección diferenciada y una limitada autonomía local, los cuales definían socialmente a los indios como parte de un cuerpo político. Además, ayuda a explicar el carácter de intercambio en la *economía del don* y de las relaciones políticas de sociedades tradicionales (Mauss 2009 [1925], 90 y 245), que permite entender los procesos relativos al poder, a los gobernantes y los gobernados desde un acercamiento más cultural.

El pacto tributario en las Indias hace parte de un marco discursivo relativamente homogéneo en sus planteamientos básicos, pero con diferentes usos y aplicaciones, que dan cuenta de la adaptabilidad de los actores en sus contextos dados y sus conflictividades. Dicha homogeneidad es más fácil encontrarla durante la dominación de la Monarquía hispánica que en periodos posteriores, debido a los distintas normatividades y contingencias.

En la historiografía colombiana, la idea de pacto entre el rey y los indios ha sido analizada por Garrido (1993: 231-266, 299-312) que la definió como un mecanismo de defensa y un marco de estrategias para que los indios defendieran sus intereses sin cuestionar la autoridad ni la legitimidad del régimen, pero si la de autoridades y pleiteantes nocivos para las comunidades. Buenahora (2003, 253-254) explica el pacto *social* en una línea parecida, dentro de una reciprocidad con el *Estado* en una economía moral. Conclusiones parecidas tiene Cuevas, aunque matizando el elemento de legitimidad a cambio de la continua pérdida de tierras y a su vez, una mayor capacidad de enfrentamiento legal con las autoridades (2012a, 113-115). Ceballos (2011) asocia el pacto tributario como una herramienta de adaptación y resistencia, al lado de la fuga y el desacato. En el caso de los indios de Túquerres y su rebelión de 1800, el trabajo de Echeverri (2006) enfatiza en su carácter dinámico, regional y adaptativo en función de los intereses indígenas.

El discurso y la práctica del pacto tributario hicieron que éste fuera dinámico, histórico y que ofreciera alternativas a los desafíos que ofrecían los contextos económicos y políticos. Por ejemplo, en el periodo de mayor movilización de indios forasteros, que coincidió con el auge del segundo ciclo minero regional, entre 1720-1750, hizo éstos que siempre pagaran sus tributos para enfrentar la marginalidad de su condición de migrantes. Unas décadas después, esta movilidad se ralentizó, coincidiendo con una crisis de la minería y los comienzos de la presión fiscal de las reformas borbónicas, lo que significó la referida crisis en los pagos de tributos.

La consideración de abordar el pacto tributario como un universo de relaciones dinámicas más allá de lo económico, cambia el panorama sobre la injerencia de los encomenderos, curas y escribanos en las acciones de los indios, originando desde mediados del siglo XVIII que éstos tuvieran una creciente autonomía en las demandas que hacían y en sus mecanismos de resolución de conflictos, que podían apelar al rey, a la justicia y la caridad como elementos constitutivos del orden social. La etnohistoria también ha permitido entender los cambios y los desarrollos en procesos como los mecanismos de acceso al poder político en los pueblos de indios, la organización comunal y la relación entre demografía y recursos, en específico, la tierra.

Después del abordaje conceptual y metodológico, se describen las fuentes usadas para este trabajo. Se consultaron archivos locales como el Archivo Histórico de Cali (AHC) y el de la Academia de Historia “Leonardo Tascón” de Buga (AHLT), así como el que cubría la antigua gobernación de Popayán, el Archivo Central del Cauca (ACC). Hubo alguna búsqueda en el Archivo Histórico de Antioquia (AHA) de documentos que hacían referencia al valle. Asimismo se consultó el Archivo General de la Nación de Bogotá (AGN), específicamente sus fondos Caciques e indios, Archivo Arzobispal de Popayán (AAP), miscelánea, tributos, Archivo anexo II, resguardos, poblaciones, visitas, policía, negros y esclavos. En el ANE (Archivo Nacional del Ecuador), ubicado en Quito, se accedió a la serie “Popayán”. También se consultaron los índices y los documentos en línea del Archivo General de Indias, de Sevilla (España), ubicables en la página de PARES-Archivos españoles en red, así como los reproducidos en el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) en la ciudad de Bogotá. Respecto a la transcripción de las fuentes utilizadas, se adoptó hacerlo con ortografía y puntuación modernizada, para hacerlas más legibles al público en general.

Las tipologías documentales consultadas fueron los juicios sobre cuestiones particulares como tierras, crímenes, abuso de autoridades locales, cobro de tributos y exenciones de la categoría de “indio tributario”. Estos documentos permitieron un acercamiento a las valoraciones sobre el tributo por parte de los indios y sus asesores, así como la construcción de una cultura política monárquica de compromisos y exenciones a través de la figura del pacto y sus implicaciones en el orden social y político. Estos escritos permitieron rastrear clasificaciones sociales, inclusiones y exclusiones, dinámicas clientelares y la violencia. Las apelaciones de las partes a lo considerado justo e injusto respecto a estos hechos fueron puertas a lo que esta investigación produjo. Estas apelaciones permiten analizar la relación entre los discursos, los actores históricos concretos, los proyectos monárquicos y de comunidad política, así como sus experiencias, con las prácticas concretas descritas, por ejemplo, las redes clientelares, las resistencias a curas y vecinos, junto a los pagos o deudas de tributos.

También se revisaron fuentes hechas en contextos fiscales para revisar aspectos concernientes al pacto del rey con los indios de la región, relaciones de subalternidad y de dinámicas más cotidianas respecto a lo tributario. Con ello se pretende alimentar la comprensión de sociedades en constante replanteamiento en sus órdenes sociales y políticos, a pesar de su aparente estabilidad.

Los otros tipos documentales consultados fueron las cartas cuentas y los padrones destinados al cobro de tributos. Éstos deben reconocerse como imágenes circunstanciales de este acto de vasallaje y las prácticas de cobro. Se indagaron sus aspectos cuantitativos como cualitativos, sus indicios, silencios y su capacidad de descripción de este hecho social y protocolar, teniendo en cuenta los postulados de Cunill sobre las interrelaciones entre lo escrito, lo oral y lo ritual (2016, 22), así como los de Rappaport y Cummins (2012). En los archivos locales, se consultaron algunos libros de cabildo que complementaron este panorama documental, sobre todo en periodos de escasez a referencias de los pleitos y peticiones de los indios.

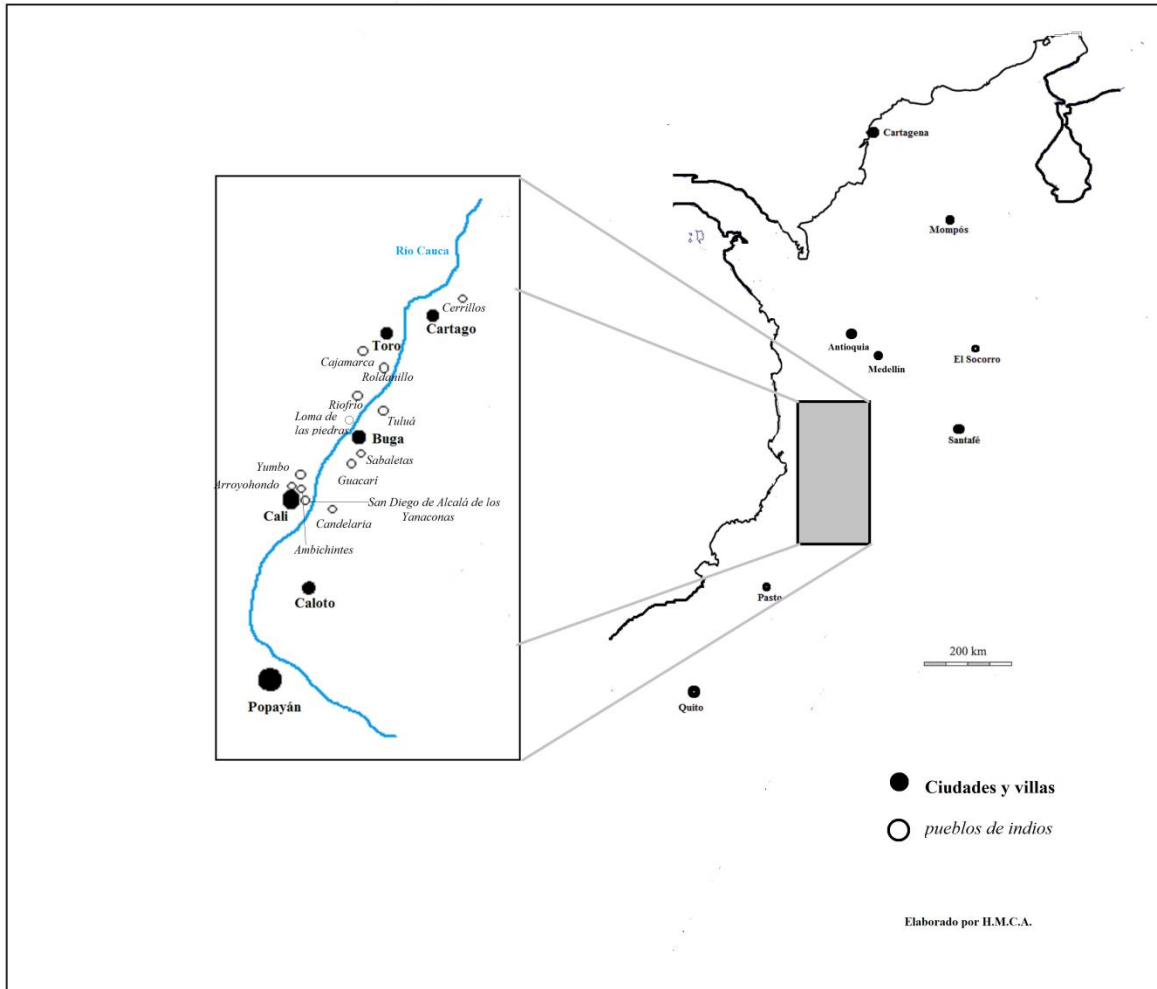
Respecto a este último asunto, desde 1680 hasta más o menos la década de 1770, hay una abundante información sobre los pueblos de indios, cuestión que mengua cuantitativamente para los años posteriores en todos los archivos. Específicamente entre 1720-1770 hubo mucha apelación a la justicia y afortunadamente se han conservado numerosos documentos que han permitido esta reconstrucción, análisis e interpretación. El aparente silencio documental del final del periodo “colonial” se puede explicar, como ya se ha descrito, en una crisis

económica, una menor movilidad de la población y una mayor apelación a los mecanismos informales para la resolución de conflictos.

Capítulo 1

Contextualización de los pueblos de indios y de la condición de “indio” en el valle del río Cauca

Mapa 1.1 Los pueblos de indios en el valle del río Cauca, siglo XVIII.



Fuente: Cuevas (2012a, 17).

1.1. Un panorama general

El valle del río Cauca es un espacio con llanos y piedemontes ubicado entre lo que actualmente se conocen como Cordilleras Central y Occidental de los Andes. Se extiende por más de 200 kilómetros de largo y su ancho varía entre los 7 y 35 kilómetros. Su clima es cálido (la media anual oscila entre los 23 y 24 grados Celsius) y la vegetación inicialmente era compuesta por bosques secos tropicales que alternaban con humedales. Esta región era parte

de la gobernación de Popayán, que en varios aspectos dependía (entre 1717 -1724 y luego, desde 1739) del virreinato del Nuevo Reino de Granada. Éste último fue una jurisdicción que se consolidó a mediados del siglo XVIII, y fue considerado de transición entre los espacios centrales de la Nueva España, el Caribe y Perú, respecto a las regiones marginales de la monarquía (Lockhart y Schwartz 1992, 116-117 y 169-170). El valle del río Cauca también era parte del vasto obispado de Popayán. En la administración de justicia, la mitad sur, es decir, las ciudades de Cali, Caloto y Buga, dependían de la audiencia de Quito; la mitad norte (las ciudades de Toro y Cartago) era jurisdicción de la Audiencia de Santafé.

Popayán fue una gobernación intersticial entre Quito y Santafé, lo que Herrera define como fruto de una continuidad de las relaciones económicas e interétnicas prehispánicas, que a finales del siglo XVII cambió a favor de Santafé por la crisis en la sierra Norte quiteña (2009, 66-72 y 77-78). Otra característica de la gobernación es que era una autarquía sustentada en fragmentos autónomos constituidos por las ciudades, pero muy articulados entre sí, que aprovechaba estratégicamente el cruce de jurisdicciones entre las dos audiencias y obispados (Herrera 2009, 80-84, 171-175). Así mismo, Popayán como capital era el centro de una red de ciudades que se articulaban entre ellas y con el imperio. Operaba como una instancia social y política diferente a la monarquía, pero complementaria a ella, en un sentido dinámico, dialéctico e histórico, con una heterogeneidad de corporaciones y negociaciones (Marzahl 2013, 22- 24). Esa diversidad dio origen a distintos modelos de poblamiento y ocupación del espacio: haciendas, pueblos de indios, reales de minas, parroquias de libres, etcétera, que también fueron ubicables en procesos históricos cambiantes (Colmenares 1986).

Hacia las últimas décadas del siglo XVII hasta mediados del siguiente, el valle del río Cauca fue una región abastecedora de productos agrícolas y de ganado en pie para los distritos mineros de las tierras bajas del Pacífico (Colmenares 1997a). Este modelo productivo fue fructífero hasta que el circuito comercial del oro decreció en el último tercio del siglo XVIII, y por consiguiente, las estancias y haciendas con esclavos se vieron acompañadas en el horizonte socioeconómico, con mano de obra libre y familiar (Colmenares 1986; Mejía 1996). El modelo de las ciudades, pueblos y haciendas fue, posteriormente, complementado con poblados de libres de todos los colores y con sitios dispersos en los montes. Desde mediados del siglo XVIII se empieza a desarrollar el poblamiento espontáneo de las castas, ubicado alrededor de capillas doctrineras y de haciendas, o al margen de éstas, en terrenos proindivisos y en cruces de caminos (Colmenares 1986; Mejía 1996).

Los pueblos de indios eran pocos y parecían más parroquias de libres. Unos ejemplos son los siguientes: “Tuluá, este pueblo es de libres y algunos pocos indios [...] Guacarí, este pueblo es de indios, pero en sus inmediaciones hay mayor número de vecinos libres [...] Roldanillo, éste solo es de libres con algunos pocos indios [...]” (Tovar et al. 1994 [1797], 327; 329). Las numeraciones indias de las dos primeras décadas del siglo XVIII darían un aproximado de unos 700-800 indios de todas las condiciones,⁹ mientras que los padrones de las ciudades de Caloto, Cali, Buga, Toro y Cartago en 1779, que conformaban la región de estudio, dan un total de 757 indios entre un total de 29832 habitantes, un 2.53% (Tovar et al. 1994, 306-308). En 1797 las cifras de esas jurisdicciones (excluyendo Caloto) son de 712 indios entre 38555 pobladores, un 1.84% (Tovar et al., 1994, 320-322).

El valle del río Cauca era una región donde la artesanía no era importante como actividad económica, pero sí lo era el comercio de productos agrícolas a las regiones mineras de las vertientes del Pacífico, y de ganados a la gobernación de Antioquia y la ciudad de Popayán (Colmenares 1997a; Castaño 2007).

1.2. La “conquista” y la encomienda

Los grupos que encontraron los europeos en la zona y que posteriormente se transformaron en “indios”, fueron denominados inicialmente en las crónicas y demás documentos como aguales o gaaales, jamundíes, timbas, lilíes, quimbayas, gorriones, bugas, pijaos, chancos (Trimborn 2005[1949], 86), los cuales, según la arqueología, se pueden agrupar en el período arqueológico llamado Tardío II y en las culturas Sonso tardío, Pichindé, Quebrada Seca, Quimbaya tardío, Tinajas y Buga (Rodríguez 1992). Dichos colectivos vivían generalmente en las vertientes de las cordilleras, donde predominaba el bosque húmedo tropical. Cabe recordar la dificultad para encontrar etnónimos por fuera de las crónicas, y saber si dichos denominadores correspondían a grupos en general o a subgrupos concretos.

Las sociedades prehispánicas del valle se ubicaban dentro de tipologías tales como cacicazgos simples o compuestos, sin ningún liderazgo centralizado más allá de pequeñas comarcas, pero con una agricultura intensiva que permitía una diferenciación social y alguna apropiación de los excedentes comunales por parte de élites sociales (Rodríguez 1992).

⁹ Ver la tabulación de las matriculas de indios anexadas al final de este trabajo.

El proceso de “la Conquista” en la región fue largo, incompleto y sobre todo gradual, al contrario de los mitos difundidos por la historiografía, estudiados en un nivel general por Restall (2004). Esta comarca tuvo un carácter de frontera militar interna hasta mediados del siglo XVII en algunos lugares (Valencia 1991). Por ejemplo, la banda derecha del río Cauca era insegura para los españoles y sus aliados hasta la primera década del siglo XVII, debido a los ataques de los grupos denominados genéricamente “pijaos” (Valencia 1991, 95-133), también hubo emboscadas de chancos y de otros grupos en la considerada “segura” banda izquierda (Valencia 1991, 35-57; Friede 1978, 25-98). No queda claro cómo fue el panorama de alianzas y rupturas con los jefes étnicos, cuestión que posibilitó o no el establecimiento de los conquistadores y futuros encomenderos, así como la consolidación de la “conquista” espiritual y la construcción de hegemonía política, a la manera estudiada por Gamboa (2010) en las tierras altas y centrales de la Nueva Granada.

Una vez explicado el proceso de “conquista” se puede decir que la institución de la encomienda fue frágil, de poco rendimiento económico, que originó rupturas territoriales y de identidades étnicas, que al pasar pocas décadas, sólo constituyó un complemento a la esclavitud como forma de trabajo. Menciona Valencia (1996, 44-87) que en el valle del río Cauca desde la década de 1560 los notables pedían a la Corona la importación masiva de esclavos y que las comunidades encomendadas no eran capaces de abastecer las exigencias de sus encomenderos para participar del mercado regional, y por lo tanto, éstos tuvieron que constituirse en productores bajo la modalidad de estancias y la constitución de latifundios.

En términos numéricos, se pueden caracterizar las encomiendas como pequeñas. En 1552 se registraron en Cali (donde los españoles tenían un dominio más estable) 62 grupos con 2343 tributarios y 44 encomiendas, con un promedio de 53 tributarios por encomienda y con un rango entre 12 y 72 indios en 32 en cada una de ellas (Romoli 1974, 381 y 464). En la misma ciudad se contaron en 1618 unos 400 tributarios¹⁰ que se podían ubicar en unos 32 pueblos (Cuevas 2005, 72). En 1665, se registraron aproximadamente 172-174 tributarios en 10 encomiendas (Cuevas 2005, 37), en 1700, 130 indios útiles, y en la década de 1740, cuando ya todas las encomiendas de particulares prácticamente pasaron a la Corona, no se numeran más de 110 encomendados repartidos entre siete pueblos (Cuevas 2012a, 92).

¹⁰ Archivo Histórico de Cali (AHC), Cabildo, t. 4, fs. 177-178.

En las demás ciudades se registran otras cifras, las cuales fueron recogidas por López Arellano (1977) y se completaron con las de otras fuentes, que se han agrupado en esta tabla:

Tabla 1.1. Población tributaria por ciudades del valle del río Cauca, 1558 y 1633

Visita	ciudad	tributarios	total
1558-1559	Cali	3491	8338
	Buga	-	
	Cartago	4847	
	Toro	-	
	Arma	-	
1633	Cali	420	700
	Buga	120	
	Cartago	40	
	Toro	100	
	Arma	20	
1716-1719	Cali	130	223 (aprox.)
	Buga	56	
	Toro	10-12	
	Cartago	15	
	Caloto (sólo Candelaria)	12	
1746-1750	Cali	100 (aprox.)	133 (aprox.)
	Buga	23	
	Toro	Sin datos	

	Cartago	Sin datos	
	Caloto (sólo Candelaria)	11	
1800-1801	Cali	46	86 (aprox.)
	Buga	10	
	Toro	11 (1809)	
	Cartago	11-12	
	Caloto (sólo Candelaria)	8	

Fuentes: López Arellano 1977: 146, 153. Cuevas (2012a, 92), Numeraciones del ACC y del AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carps. 1 y 2, y caja 13, carpeta 4, f.133 (1809).

Comparando con otras regiones, las dinámicas y estadísticas de la encomienda en el valle del río Cauca convergían con las encontradas en tierras bajas y de clima medio del resto de la Nueva Granada y de la gobernación de Popayán: había muchas encomiendas, pero pequeñas y poco productivas en términos económicos. En las tierras altas, según las cifras que presenta Colmenares (1997a, 89-90), se contaban entre 1558-1567 en Tunja unos 53000 tributarios, 50000 en Santafé, 20000 en Pamplona y 24000 en Pasto. A mediados del siglo XVIII juntando las dos primeras ciudades se contabilizaban 8864 tributarios en 1755, y 10123 en 1778 (Bonnett 2002, 109). El valle fue una de tantas regiones donde no había grandes estructuras políticas que fueran aprovechables por los españoles con el objetivo de explotar la mano de obra, y por ello, se repartieron muchas encomiendas con pocos indios (Lockhart y Schwartz 1992, 93-94).

Respecto a los tributos, consecuentemente eran pocos y estaban tasados inicialmente en artículos locales y agrícolas producidos por las comunidades. Luego se pasó, con la visita de 1559, al pago individual especialmente en la ciudad de Cali. Seguramente esto fue una respuesta a las dinámicas y transformaciones producidas por el mercado en las comunidades. Esta situación se ratificó en la visita de Inclán Valdés de 1667 a las ciudades de Cali, Buga y Caloto, cuando tasó en siete patacones (pesos) de oro de 20 quilates a los encomendados y en seis a los yanaconas y forasteros, para remediar los abusos originados en los servicios

personales exigidos por los encomenderos (Cuevas 2005, 41-46). Dicha tasa no cambió hasta el final del periodo colonial. En las demás ciudades, las de Toro y Cartago, fue de cinco pesos y una gallina o dos tomines que se fijó en la visita de Lesmes de Espinosa en 1627 (Friede 1978, 233-235). Sin embargo, la tasa del siglo XVIII era de ocho pesos (o su sinónimo- patacones) al año. No se ha podido ubicar la visita que modificó dicho rubro.

Parece que los servicios personales de los indios a los encomenderos continuaron hasta comienzos del siglo XVIII: éstos eran tratos particulares entre encomenderos y tributarios donde unos brindaban una manera de subsistir y los otros usaban y se integraban a una clientela, además de gozar beneficios, como el usufructo de tierras y potreros. Del mismo modo se conmutaban servicios por el monto del tributo. Dicha situación dejaba a los indios en una situación endeble, la cual era descrita por los visitadores como una de las causas de la fragilidad de los pueblos de indios. En el siguiente ejemplo, el visitador que fundó el pueblo de la Candelaria en 1637, Antonio Rodríguez de San Isidro dio su concepto al respecto:

[...] ha constatado que los indios del pueblo de la Candelaria y otros a él agregados, encomendados en el capitán Cristóbal Quintero Príncipe, están sin tierras por estar la dicha población en una estancia del sobre dicho, sin que los dichos indios tengan algunas por las continuas mudanzas que los encomenderos han hecho de ellos, de unas partes a otras, sacándolos como los han sacado de su origen. Con que han tenido y tienen con más sujeción y opresión al trabajo, amenazándolos continuamente con que les quitarán las tierras en el que al presente hacen algunas tenues rozas para su sustento [...].¹¹

La fragilidad dada por esta condición fue uno de las consecuencias de la poca capacidad que tuvieron los grupos en el siglo XVI para responder colectivamente a los desafíos planteados por la llegada de los europeos, pero abre la puerta a la comprensión de cómo los encomendados se articularon y usaron sus conexiones con los encomenderos en el marco de relaciones clientelares con el objetivo de articularse al mercado, al lado de otras realidades sociales y culturales que se estaban gestando. Ello implicó rápidamente el abandono de identidades étnicas y de territorios, en la búsqueda de oportunidades creadas por la *pax* hispánica. Dichos condicionamientos marcaron la extinción de varios pueblos a lo largo de los siglos XVI y XVII, donde también se debe entender este proceso desde la obsolescencia de

¹¹ ACC (Archivo Central del Cauca), Colonia, sign. 8752, f.9v. En el caso de Yumbo, el argumento para delimitar las tierras de indios es el mismo: los primeros encomenderos sacaron a los indios de sus tierras étnicas, con el objetivo de aprovechar su trabajo y protegerlos de grupos no sometidos. Por ello, les dieron tierras, pero sin otorgar propiedad. Documento, "Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo" en Bejarano (1980), fs.22 y 23.

estas corporaciones respecto a los indios, al no haber estímulos para quedarse en sus *naturales*, junto a las exigencias de los caciques, encomenderos y corregidores.

La historiografía ha resaltado generalmente el aspecto abusivo en la relación entre los encomenderos con los tributarios, al no ubicar como una práctica cultural y política el lenguaje moral y paternal de lo jurídico y religioso de los documentos coloniales. La encomienda ha sido más descrita por fuentes hechas por orden de visitadores y personajes externos a los contextos donde se desarrollaban estas relaciones. Han sido pocos los investigadores en Colombia que se han preocupado por otros aspectos de esta relación y las lógicas que generaron su permanencia por un buen tiempo, ejemplo de ello es el trabajo de Gamboa (2010) hecho para el altiplano cundiboyacense.

La permanencia de la encomienda como una relación laboral en el valle, en el periodo que se extiende desde 1540 hasta más o menos la década de 1740, se puede explicar en el hecho de que una vez agotada su utilidad inicial de proveer las necesidades del mercado, hacia la década de 1560, posteriormente y de manera progresiva, se resaltó el aspecto de constituir el marco social y político de los servicios personales. Estas cargas y “pechos” redundaban en capital social y político para los encomenderos, ya fuera para acceder a cargos de la república de españoles, o para el reconocimiento de sus pares y otros segmentos en su entorno social (Cuevas 2002 y 2005).

Este prestigio se extendía al resto del cuerpo social, en este caso, la ciudad, donde la existencia de mitayos aseguraba el buen funcionamiento de ella, al haber señores y dependientes a su servicio. Las mitas para obras públicas eran representaciones de una sociedad encomendera con un correcto funcionamiento. En Cali, a pesar de la escasez de indígenas como mano de obra, hubo un regidor que afirmó al respecto en 1665: “donde convenga a esta ciudad, porque esta quede despoblarse por no haber un indio siquiera que repare las goteras de las casas, por no haberlos en las encomiendas de contorno, pido justicia”.¹² Como todo, las mitas eran una fuente de conflicto entre los encomenderos y vecinos que querían acceder al uso de estos indios. En ello también entraban los administradores y usufructuarios de los indios encomendados directamente en la Corona, en los cuales se recargaba una gran parte de estos trabajos (Cuevas 2002). El espíritu de

¹² AHC, Cabildo t.6, f. 97.

conquista de mediados del siglo XVI seguía vigente en el siguiente, con unas representaciones sobre el trabajo y el prestigio que articulaban actores con hechos e intereses.

El ocaso de la encomienda, entre 1680-1740, se tradujo en una mayor capacidad de acción social y política de los indios. Este cambio fue progresivo y se observa por la mayor cantidad de documentos y pleitos respecto a años anteriores, donde ellos hacían gala de una multitud de prácticas formales en los estrados, e informales en la cotidianidad para enfrentar a sus adversarios, las cuales serán reseñadas en su momento. El periodo de las encomiendas dio un acervo práctico y discursivo a los indios para enfrentar a sus oponentes y vecinos incómodos en periodos posteriores, así como unas valoraciones y expectativas de lo que representaban las jerarquías sociales y el poder político.

En el valle, ya desde 1552 y 1559, los visitantes registraron que hubo numerosas migraciones motivadas por las guerras interétnicas, ofrecimientos de los encomenderos y peticiones de los caciques (Romoli 1974). Posiblemente esto ocurrió por la búsqueda de un lugar más apropiado según el nuevo contexto. Inclusive hubo traslados tardíos de indios chancos a principios del siglo XVII de la recién pacificada banda derecha del Cauca hacia la más segura banda izquierda, debido a los ataques de los pijaos.¹³ Si se analizan estos desplazamientos con detenimiento, se puede concluir que los indígenas no fueron agentes pasivos ni homogéneos en la configuración territorial del espacio regional, ni menos en los procesos sociales y económicos, ya que operaron en buena parte con la voluntad de sus señores étnicos y la capacidad de éstos de hacer acuerdos con sus encomenderos en búsqueda del bienestar de sus comunidades.

La migración, como la analizó Powers, para el caso de la Sierra norte de Quito (1994), fue una estrategia de reproducción comunitaria y de afrontamiento del nuevo escenario, aunque los resultados fueron distintos: en el valle, las comunidades étnicas se desestructuraron al estar inmersas en los mercados regionales y en los cambios que estos producían, ya que no pudieron afrontar colectivamente las exigencias de los circuitos comerciales, ni las de sus encomenderos, en buena parte por sus relaciones sociales y económicas desarrolladas desde antes de la llegada de los europeos. La respuesta parece que fue más a nivel individual, familiar y en pequeños grupos, y por ello, las migraciones fueron una constante, motivadas por los servicios personales o en búsqueda de otro panorama de vida. Hay casos donde se

¹³ ACC, Colonia, sign. 3951, fs. 8-9v (Loma de las Piedras).

registran apellidos típicos de un pueblo como Buriticá (Higuita) en Arroyohondo, a cientos de kilómetros,¹⁴ así como apellidos de indios gorriones de Roldanillo en Sopetrán y San Jerónimo en la provincia de Antioquia, a una distancia parecida.¹⁵

1.3. Los pueblos de indios

Las migraciones, los servicios personales, las guerras y los cambios culturales que transformaron identidades étnicas, hicieron que en el valle del río Cauca entre 1550-1580, se diera origen a unas comunidades heterogéneas que encontraron en lo hispánico y cristiano su articulación en el orden social. Esto dio origen a un proceso de mestizaje que en el siglo XVIII hizo que estos poblados fueran en muchos casos ocupados por los libres. Esta visión peca de teleológica, pero es la predominante en buena parte de la historiografía regional, donde los pueblos de indios fueron considerados un puente para el poblamiento de libres y campesinos, en la cual se resaltaba más el papel y la incorporación de dichos conjuntos al orden colonial (Valencia 1998; Mejía 1996), que los procesos de negociación, mediación, adaptación y resistencia de los indígenas, además de su permanencia como categoría social y jurídica.

Una opción para esto sería abordar lo “indio” desde la flexibilidad y diversidad de sus matices con el objetivo de entender cómo estos individuos y colectivos vivieron y usaron las clasificaciones sociales, que la mayoría de las veces han sido consideradas “residuales” respecto del siglo XVI. Se atiende la recomendación de Poloni-Simard (2000, 91-92) de no olvidar que las sociedades indias coloniales fueron dinámicas y que no pueden estar reducidas a una consideración ahistórica y estática respecto a lo prehispánico y sus continuidades.

Para entender estos procesos, se puede comenzar con la formación de los pueblos de indios en el valle del río Cauca, que surgieron de las reacomodaciones originadas desde la encomienda de servicios personales, desde donde se integraron diversas comunidades locales, junto a población yanacona y forastera (Romoli 1974; Valencia 1998). Esta fusión no se haría sin las necesidades de los encomenderos, pero tampoco habría de obviarse los posibles beneficios para los indios: un acceso más cercano a los servicios religiosos, protección frente a enemigos étnicos, y la integración a los mercados. En la adaptación a las nuevas condiciones, los grupos

¹⁴ AHC, Notaría Primera, t. 13, fs.170v-172 (1728), y t. 15, fs. 113-115 (1734). AHC, Notaría Segunda, t. 19, fs. 241-242.

¹⁵ AHA (Archivo Histórico de Antioquia), doc. 4024, fs. 98-99 (1732).

transformaron los lazos étnicos y políticos preexistentes, para insertarse en clientelas, mercados y cuerpos políticos, también para poder usar las valoraciones sobre la justicia y el amparo que daba el lenguaje jurídico monárquico. Dejando el esquema de purismos culturales y étnicos, que a la larga son etnocéntricos, por negar a los grupos su capacidad de agencia histórica y sus adaptaciones, se puede observar con estos colectivos un proceso de etnogénesis colonial, con dinámicas que posiblemente también se desarrollaron antes de los españoles: la de mezcla y creación de identidades étnicas (Boccaro 1999, 31-41). De esta manera se constituyeron comunidades desde lo heterogéneo, pero se homogenizaron culturalmente a través de los procesos de evangelización, integración económica, social y clientelar, junto a la vida cotidiana. El cambio operó desde la nueva identidad llamada “indio” que creó tanto realidades jurídicas como sociales.

Desaparecieron lenguas y el castellano se convirtió en el vehículo común de comunicación: la última referencia directa de una lengua indígena hablada en el valle se rastrea hacia 1579,¹⁶ y para 1668, el visitador Inclán Valdés afirmó lo siguiente, respecto de la administración de la doctrina cristiana a los indios: “en las ciudades de Cali y Buga [*se debe dar*] en Castellano, por no saberse inca”.¹⁷ Este “no saberse inca” puede ser un indicador de que no se hablaba ninguna lengua indígena en la parte plana del valle. Respecto al panorama de lenguas desaparecidas, lastimosamente no se pudo encontrar ninguna referencia a ellas, y menos, de su proceso de extinción. Sin embargo, esta homogenización lingüística fue un vehículo para la circulación de una cultura política compartida entre las autoridades y los indios.

Hasta la primera mitad del siglo XVIII hubo rastros de diferenciación por parcialidades en pueblos relativamente homogéneos como Roldanillo, compuesto por indios de etnia gorrón. En éste se conservaba la diferenciación hasta 1740 entre los grupos dromba y los mama, junto a los de Guandaguinca o motoas en el pueblo del pescado, a una legua al sur. Dicha memoria residía en la ocupación de tierras y parece que fue operativa por todo el siglo XVII (Cuevas 2012a, 158).

Aquí cabe preguntarse sobre el cambio cultural vivido por los antepasados de estos grupos en los siglos XVI y XVII, donde se pasó de lo étnico a lo estamental. Desde los conceptos de la

¹⁶ El capitán Gaspar González hizo la petición al Cabildo de Cali de unas tierras para ganadería en la “otra banda del río Grande [*Cauca*] con linderos en la boca de Arroyohondo y el arroyo de *Unceye*, en lengua de los naturales [...]”. AHC, Cabildo, t. 2, f. 63.

¹⁷ AHC, Cabildo t.8 f. 9. En AHLT, Juzgado Primero Civil, t. E58 – Legajo No. 54 (16 cuadernos), fs. 232-242, se registra en 1645 que todos los indios de Guacarí eran ladinos.

circularidad cultural (Ginzburg 1997[1972]) y de apropiación (Chartier 1994, 50-52), claves en la historia cultural, puede afirmarse que las etnias locales y los forasteros adaptaron e interpretaron los esquemas nuevos para incorporarse a las situaciones planteadas. Esto relativiza la imagen de aculturación agresiva y la victimización de los indígenas que prevalece en el imaginario actual. Fueron incorporando activamente a sus acervos culturales elementos como el vestido y la religión, por ejemplo, no para asimilarse al español, escapar del tributo o de los servicios personales, sino como parte de sus tradiciones imaginariamente inveteradas en el tiempo (Silva 2007, 157). Del mismo modo, estos procesos explican por qué se encuentra alfarería estilísticamente en continuidad directa con los grupos prehispánicos locales hasta finales del siglo XVIII y comienzos del XIX en la región de estudio (Rodríguez, 1992: 197). En este punto es necesaria una reflexión que hace Silva respecto a los indígenas urbanos de la ciudad de México que claramente aplica para el periodo inicial y ayuda a explicar parcialmente la homogenización en lo “indio” en el norte de la gobernación de Popayán:

Como una forma de acercarnos al grupo indígena que vivía en la ciudad de México y a su entorno, puede ser útil pensar en él, no como un grupo que ha perdido completamente sus valores específicos para asumir los del grupo español o vivir con una mezcla de ambos -idea del mestizaje-, sino como un grupo que por las condiciones de vida que le han sido impuestas ha ido adaptándose a una sociedad diferente, de la que ha asumido, lo que le permite sobrevivir y a la que enfrenta valiéndose de los elementos que conforman sus comportamientos culturales propios. No nos referimos en absoluto a la idea de las prácticas sincréticas sino a la posibilidad de utilizar el intercambio cultural que permite cualquier sociedad heterogénea en su composición. (Silva 2007, 155).

Buena parte de los pueblos de indios en el valle surgieron en tierras de los encomenderos y nacieron informalmente como merced de éstos a sus encomendados, especialmente en el periodo 1550-1610.¹⁸ Esos mismos poblados fueron organizados y legalizados como mercedes reales en 1637 por el oidor Antonio Rodríguez de San Isidro Manrique¹⁹ y refrendados por la visita de Inclán Valdés en 1667 (Cuevas 2012a, 21). En la ciudad de

¹⁸ Por ejemplo, San Jerónimo o Nima en la década de 1570 ACC, Colonia, sign. 12111, fs. 1-11v. los indios de Bitaco fueron sacados de las montañas por su primer encomendero para reasentarlos en la zona plana, luego, hacia 1608 su encomendero, Antonio Rodríguez Migolla les donó tierra en Cañasgordas, que a la postre se formó como un pueblo de indios. ANE, General, Popayán, caja 2, carp. 11 (8 marzo 1656). Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), fs. 22-23. Guacarí se formó como una donación entre 1575 y 1599. AHLT, Juzgado del Circuito de Buga, t. E58 – Legajo No. 54, fs. 96-97.

¹⁹ Por ejemplo, Candelaria ACC, Colonia, sign. 8752, f. 7v y sign. fs. 1 y 7-9. En los demás ver e pie de página anterior y Cuevas (2012a: 19-21).

Cartago se hizo este proceso judicial con la visita de Lesmes de Espinosa en 1627, quién ordenó fundar en tierras que se les quitaron a los encomenderos y terratenientes, para agregarlas a pequeñas posesiones que tenían los indios con anterioridad (Friede 1978, 192-261). Otros pueblos, por ejemplo, el de San Diego de Alcalá de los yanaconas, parecen que existieron como receptores de población forastera desde el siglo XVI. En este periodo inicial, de 1550-1637 se ve una iniciativa pobladora y territorial asociada a la encomienda como institución social y económica, pero transformada dentro de las dinámicas de las estancias y el abastecimiento de los mercados regionales direccionados por los encomenderos-estancieros. Aparentemente no había autonomía de los indios en ello, pero si debió haber un elemento consensual importante en la configuración de espacialidades alternativas dentro del valle.

La autonomía de estos colectivos se ve mejor en la segunda oleada de fundaciones de pueblos de indios (no tan masiva como la anterior) en el periodo 1660-1735, ya que fueron iniciativas de poblaciones forasteras que aprovecharon la legislación paternalista del periodo para fundar sus pueblos (Tuluá, Loma de las piedras, Sabaletas de Buga y Cerritos). Todas estas poblaciones tuvieron en común el haber surgido de compras de tierras hechas por los indios como particulares o donaciones, las cuales posteriormente avalaron ante los visitantes y en composiciones de tierras, o simplemente ante el gobernador de la provincia y sus delegados.²⁰

Cerritos fue el lugar donde se estabilizó lo que quedaba de población quimbaya con gente forastera a finales del siglo XVII (Cardona 2012). Otro caso era el del pueblo de La Loma de las Piedras, que fue refundado en 1732 por indios chocoes fugados de su provincia y que se intitularon como descendientes de chancos, quienes habían desertado del lugar, entre 1680 y 1690. El líder de la repoblación fue hasta Popayán e hizo sacar un despacho del contador interino, Felipe de Usuriaga, quien ordenó: “y quedándoles sus tierras para poblarse como lo que fueron de sus antepasados y tener en ellas en qué hacer sus chacras y sembrados para mantenerse y pagar sus tributos [...]”.²¹

Por lo que se conoce y teniendo en cuenta que las migraciones tienen dinámicas historiables, en el siglo XVII a la región llegaron indígenas principalmente de la ciudad de Anserma, junto a algunos contingentes de pastusos y de la sierra Norte de Quito, así como de Santafé y Tunja, que alimentaron el acervo de apellidos como Supía, Mariquita, Anserma, Tunjano, Quindío,

²⁰ Loma de las piedras (1732-1735) ACC, Colonia, signs 3627 y 5107 (Col. J I -5 cv). Tuluá (1664-1720) ACC, Colonia, sign. 8757, AGN, Colonia, Resguardos Antioquia-Cauca-Tolima leg. 1 doc 23.

²¹ ACC, Colonia, sign. 5107 (Col. J I -5 cv) f. 4v.

Chocó, Guayaquil y Quito.²² También se tendría que agregar en esa época los trasladados de regiones recién conquistadas o mal pacificadas, como los de apellido o etnónimo Barbacoa y Cahahambre.²³ Entre 1720-1750, los conteos de población registraban el arribo de numerosa población forastera, constituida básicamente por varones solteros, debido al mayor movimiento en el mercado regional por la minería aurífera (Cuevas 2012a, 91-111).

Estos indios forasteros hicieron uso de un repertorio logrado tras siglos de contacto con lo hispánico y la cultura política monárquica, que incluía el clientelismo, el conocimiento de la legislación y de las intenciones proteccionistas de la Corona, junto a los mecanismos de compras y las ocupaciones de hecho. En este caso, estos repertorios los desplegaron en la constitución de colectivos autónomos con tierras, desde los resquicios que dejaba su situación de subalternidad, particularmente la condición de forasteros, para lograr algo de un modo de vida adecuado a sus intereses, dentro de un cuerpo social y político jerarquizado. Del despliegue de todo esto, tratarán los siguientes capítulos de este trabajo.

Así como se habla de la fundación de pueblos, se debe hacer lo mismo con su extinción a lo largo del periodo. Lógicamente por la cantidad de indios en la región, el final de muchas localidades fue más la constante a largo plazo que la fundación de pueblos. En el periodo de 1600-1650 en la sola jurisdicción de Cali se contaron unos 32 pueblos; en 1680-1720, 11; en 1750, siete y para 1808, se registran cinco (Cuevas 2005, 72 y 2012a, 21). En la ciudad de Buga se tiene el registro aproximado de 11 poblados en el siglo XVII (Valencia 1998, 114), entre 1719-1735 se reduce a tres (Tuluá, Guacarí y Sabaletas de Buga) y llega al fin del periodo monárquico a dos. En Toro se conservó hasta finales del periodo monárquico el poblado de Cajamarca, así como el de Candelaria en la zona plana de Caloto, y el de Cerritos en la ciudad de Cartago. Éste último fue el fruto de sucesivas traslaciones y cambios de nombre (Cardona 2012; Zuluaga 2013, 217-236).

La relativa estabilidad del número de los pueblos de indios en el siglo XVIII se puede encontrar en las mismas causas descritas en la segunda ola de fundaciones de éstos: la interiorización de las obligaciones, prerrogativas y de los discursos referentes a su estamento, así como de los medios para exigirlos y reproducirlos, hicieron que la defensa de las tierras y de la integridad comunal fuera más efectiva que en periodos anteriores. Esto no quiere decir

²² April-Gnisset, Jacques (1985). ACC, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1 (1803). ACC. Sign., 988, f. 8 (Yanaconas 1697), 3444 (Roldanillo, 1730), 3636 (yanaconas, 1734), 3854 (yanaconas., 1740).

²³ ACC, Colonia, sign. 1609, f. 27v (Arroyohondo, 1643). Apellidos así están registrados en las numeraciones y cartas cuentas del periodo que abarca este trabajo.

que se hayan constituido en comunidades cerradas, sino que fueron flexibles ante procesos como los del mestizaje y la participación en el mercado, que las permearon y ubicaron en términos diferentes a los de otras regiones de la Corona Española, donde la continuidad con lo prehispánico, el uso de una lengua distinta y la separación espacial fueron determinantes en la condición de ser pueblos de indios. Ellos desarrollaron esta organización corporativa como la manera de vida colectiva ideal de su condición de subalternidad, y a partir de ahí disfrutar de acceso a la tierra, algo de autonomía local, del culto a sus santos patronos, de protección diferenciada por parte de la monarquía y la Iglesia, así como un acceso a la justicia pensada hacia su situación social. Tanto en el nivel discursivo y legal, también el repertorio incluía la construcción de redes verticales y horizontales a nivel social, prácticas de escritura, ritualidades y de violencia para vivir en un mundo jerarquizado y corporativo, en sus puntos álgidos- el conflicto y el tribunal, así como en la cotidianidad.

Estas dimensiones de la existencia de dichos poblados son historiables y se debe reconocer que cambian al pasar el tiempo, más en una periodización amplia como la que se maneja en este trabajo. Se debe reconocer la influencia de los ciclos mineros y de expansiones económicas, que en el valle repercutió en una mayor migración de indios entre 1720-1750 y una mayor conflictividad de los pueblos con los terratenientes por tierras entre 1678-1694 y 1740-1747 (Cuevas 2012a, 64-68). Los ciclos económicos no tan dinámicos, como los de finales del siglo XVIII también determinaron el accionar de los indios y sus representaciones. Del mismo modo, la injerencia de los discursos y prácticas políticas novedosas, como los de las reformas al final del periodo colonial, se deben tomar en cuenta en los conflictos y sus desarrollos.

En el valle, las reformas borbónicas respecto a los indios no fue tan importante, pues no se cambió la administración de ellos ni se llevaron a cabo políticas de traslado y extinción de pueblos, parece que lo ocurrido con Ambichintes entre 1742-1747 y con Arroyohondo en 1808 tuvo que ver tanto con los modelos antiguos de expansión de la gran propiedad y la inestabilidad al interior de dichos pueblos, que una intencionalidad claramente reformista. Sin embargo, como se explicará en los capítulos posteriores, los indios participaron de un contexto cambiante y apropiaron sus “grietas” al transformar el pacto con el rey hacia sus aspectos más caritativos. Los contrarios a los indios, así como las autoridades reales usaron los discursos abiertamente “borbónicos”, que por ejemplo, se encuentran explícitamente en las argumentaciones contra la existencia del pueblo de Tuluá, por parte de curas y vecinos, aparte de cambios en las maneras de hacer los conteos y los intentos de arrendar el ramo de tributos.

En el siguiente ejemplo, del cura doctrinero Don José María Ramos, quien quería sacar a los indios de Tuluá y trasladarlos a Riofrío en 1801, escribió:

[...] proponer a la justificación de vuestra merced un plan de pensamientos patrióticos propios de un cura y de un buen ciudadano, persuadido a que los pastores de la Iglesia no sólo deben emplear su infatigable celo en las espiritualidades de su ministerio, sino también como buenos patriotas deben entenderlo al mejor servicio de nuestro soberano, a la felicidad pública de los pueblos, y el estado de este sentir, fueron muchos sabios de Europa, y entre ellos el eminentísimo cardenal Cisneros, gobernador de nuestros años y del ilustrísimo La Mota [...] si las gentes de que resulta esta numerosa población se gobernarán por los impulsos de la razón, sino por los del capricho. La experiencia larga que he adquirido, los conocimientos de cura Doctrinero, en el espacio de catorce años, y el haber tomado el pulso a los actuales sentimientos, con que se hallan sobre este particular, me conducen a sospechar el temoso empeño de la despoblación que proyectan sin tropezar en su propia ruina, por el solo capricho de no sufrir la más ligera pensión.²⁴

Del resto, no se encuentran abundantes expresiones de este tipo por parte de los jueces, asesores e indios en el valle del río Cauca, pero lo poco que hay es significativo. La causa de esto puede ser, a manera de hipótesis que los indios de la región, por un lado eran muy pocos y no representaban un peligro social, de hecho nunca se rebelaron y sólo ejercían la violencia en casos muy específicos por tierras.²⁵ Por el otro, estaban bien integrados a clientelas cuyos centros eran los notables de cada ciudad y muchos de sus conflictos se arreglaban por esa vía, como también vinculaban muchos mestizos y mulatos a sus redes horizontales, y en la mayoría de pueblos eran más una ayuda que un sector opositor en sus intereses (Cuevas 2012a, 83-84 y 115-118).

La excepción a este panorama fue el pueblo de Tuluá, donde varias veces infructuosamente algunos vecinos trataron de constituirse como villa independiente de la ciudad de Buga.²⁶ En otros pueblos, como el de Roldanillo, que también era más una parroquia de libres que un pueblo, parece que la relación era más simbiótica y menos conflictiva. Esas condiciones harían que los indios no usaran su acceso a la justicia tanto como los de Antioquia para cuestionar los órdenes y las situaciones que les afectaban, además que la construcción de

²⁴ AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 50, doc 17, f. 567-567v.

²⁵ (Ambichintes 1712-1744).AHC, Notaría Segunda, escritura 113 de 1909, fs. 251-264.(Yumbo 1770-1772) (Mendoza, 1983: 56). Notaría Segunda. Escritura 113 de 1909, fs. 239v-260. (Yumbo, 1742).

²⁶ ACC, Colonia, Sign. 8757 fs. 50-181 (1758-1790). AGN, Colonia, Miscelánea, leg. 95, doc. 82 (1760), Caciques e Indios leg. 50 doc. 17 (1801-1803). Poblaciones Cauca leg. 1, doc. 7 (1803-1806).

hegemonía pudo haber sido algo más efectiva en el valle que en dicha provincia, que tenía un ambiente social más efervescente y conflictivo (Patiño 1994 y 2011). Las disputas en el valle parece que pasaron más por la vía de la mediación que por los tribunales, especialmente en las últimas décadas del periodo. La triangulación de fuentes respecto a los procesos de esa región en los archivos de Bogotá, Quito, Popayán, Cali y Buga permite hacer ese panorama, pues asombrosamente disminuyen los conflictos en cantidades y cualidades, lo que excluye la posibilidad de pérdida deliberada de documentos de finales del siglo XVIII.

1.4. Las actividades económicas y las diferenciaciones sociales

Los indios tenían un modo de vida campesino, con algunas particularidades de carácter local: el clima, la ubicación respecto a caminos y mercados, la calidad de los suelos y la producción especializada de bienes. Algunas dinámicas territoriales y económicas se explicaban por la existencia de varias clases de suelos, los cuales se dividían entre el llano inundable o los “montes de Cauca” donde predominaba el bosque anfibio y la cría extensiva de cerdos alimentados con burilicos (*Xylopia ligustrifolia*), higuerones (*Ficus gigantocyce*) y palmas de puerco (*Scheelea butyracea*) (Alcaldes pedáneos 1808, 513-548). Era un espacio intersticial y marginal para las autoridades, pues daba pie a un poblamiento disperso y sin linderos claros, además era un espacio que ocultaba prófugos.²⁷

En el piedemonte de las cordilleras había franjas donde las inundaciones del invierno no llegaban, y por ello, constituían la parte central del poblamiento, donde se asentaban la mayoría de casas y estancias, así como de los cultivos. Ya en las montañas, desde los 1000 hasta los 1400 o 1500 m.s.n.m. según la vertiente y los regímenes de lluvia, se encontraba lo que la documentación denomina “sierra baja”, ocupada por espinos y vegetación de bosque seco, poco favorable para los cultivos, pero sí óptimo para la cría de chivos y la consecución de leña seca. Más arriba, desde el final de las sierras bajas, hasta las cimas de la Cordillera Occidental (que oscilan entre los 1.700-2.500 m.s.n.m.) y en la central, hasta el comienzo del páramo (3000-3200 m.s.n.m.), se encuentra la llamada sierra alta, con características opuestas a la sierra baja, al ser muy favorable para la ganadería de leche y poblada esencialmente por bosques húmedos de montaña. Éste fue el espacio donde se concentraban la mayoría de poblados prehispánicos (Cieza de León [1553], caps. XXVI-XXVIII; Rodríguez, 1992). La

²⁷ ACC, Colonia, sign. 3627, f. 2 (justificación de la refundación de la Loma de las Piedras, 1735). AGN-AAP, leg. 543 (orden del obispo de Popayán para demoler casas ubicadas en los montes de Cauca de Roldanillo, Riofrío, Toro y Anserma en 1737)

diversidad de estos cuatro espacios era también la variedad de posibilidades en las actividades económicas de hacendados, estancieros, medianos y pequeños propietarios, y en este caso, los indios.²⁸ Cabe anotar que el páramo no contaba con un uso particular en la economía agrícola y ganadera.

La diversidad de actividades económicas dadas por estos cuatro espacios significaba mayores posibilidades económicas para los indios y vecinos, por eso se disputaban a veces el acceso a ellos, ya fuera desde la propiedad avalada por documentos o simplemente el usufructo. No se puede hablar de un “archipiélago vertical” o “microverticalidad” a la manera que han trabajado las diversas corrientes de la Etnohistoria andina, ya que el uso de los distintos suelos no era una empresa colectiva, ni menos étnica, sino que era familiar o individual, debido a que se explotaban las tierras según los recursos de su más cercana red de parentesco y compadrazgo.

Entrando de lleno a las actividades económicas de los indios, éstas tenían algún grado de especialización local: los pueblos de Cali, Buga y Cartago eran agricultores y practicaban en pequeña escala la ganadería mayor y la menor, con cerdos y chivos. Los pueblos de Roldanillo y Cajamarca, al norte, aparte de lo anterior, se ocupaban de un hato del Rey, cargaban tercios y eran arrieros con destino a los distritos auríferos del Chocó.²⁹

Como ya se había mencionado, los indios eran campesinos en su gran mayoría, pues usufructuaban la tierra de sus resguardos con mano de obra familiar, y a veces complementada con jornaleros de su misma condición social o con libres. Esta característica incluía una amplia gama de situaciones, lo que se traducía en diferencias sociales al interior de los pueblos de indios. En mortuorias y avalúos de los indios con mejores condiciones económicas, sus bienes (que generalmente eran ranchos, trapiches, cultivos comerciales como la caña, cacao y el tabaco, algunas mulas y ganado mayor, con algunas herramientas y alhajas), se cotizaron dentro un rango ubicado entre 50 y 100 pesos.³⁰ Dichas fortunas no se podían comparar con las de mestizos acomodados ni de los nobles, cuyos bienes eran valuados por miles de pesos. Los bienes de los indios mejor acomodados dan una idea

²⁸ Una buena antología de citas documentales de estos cuatro espacios se encuentra en Velasco (1982) y en el estudio de Motta y Perafán (2010).

²⁹ ACC, Colonia, sign. 11437 (Roldanillo, 1773). AGN, Colonia, Tributos, leg. 22 doc. 30, fs. 622, 654-658 (Cajamarca, 1778)

³⁰ Testamento de Ascencio Ajo (Yumbo, 1809) AHC.- TSC, Caja 144, carp. 3. (Ambichintes, 1742). AHC, Notaría segunda, escritura 113 de 1909, f. 257. Testamento de José Pérez y Lile (Yumbo, 1782) AHC, Notaría segunda, t. 12, fs. 65v-69. AHC.- TSC, Caja 144, carp. 3 (1809). AHC, Notaría segunda, escritura 113 de 1909, fs. 239-267v (1742-1743).

aproximada de lo que tenía la mayoría: lo más común era la pequeña explotación familiar complementada con algunas reses y cerdos en unos pocos almudes de tierra.³¹

Los indios tenían una gran movilidad geográfica, especialmente en la primera mitad del siglo XVIII. El caso del homicidio de Agustín Sánchez, indio de Yanaconas, hecho por Manuel Rodríguez Narváez (doctrinero de Yumbo) en 1752, puede ilustrar esta característica. La madre era Petrona Dromba, cuyo apellido era de los caciques de Roldanillo. El occiso nació en Yanaconas y murió en Yumbo en casa de su hermano Leonardo, quien aprovechó todos sus nexos con los yumbeños para inculpar al cura.³² Otro ejemplo de dicha movilidad son los conteos del pueblo de la Candelaria, en la ciudad de Caloto, donde los apellidos y la presencia de indios de encomiendas de Cali es la constante, así como la circulación entre uno y otro espacio.³³ La presencia de abundantes apellidos toponímicos da cuenta de esas migraciones, que correspondía con la movilidad espacial dada por los horizontes generados debido a su condición de indios, definidos como un estamento con fronteras difusas, nacidas de las desestructuraciones étnicas y la homogenización jurídica.

Retomando la diferenciación social, en los pueblos de indios ocupados por libres, como Tuluá y Roldanillo, parece que no había tantas distancias sociales entre los mismos indios, y que había acceso de todos ellos por igual a las tierras de comunidad, así no se tenga claro el mecanismo de repartición de ellas, aparte de la capacidad económica de cada uno para explotarlas (Cuevas 2012a, 73). Algo parecido ocurría en los pueblos más pequeños del valle donde las autoridades indígenas locales no se distinguían del resto (Cuevas 2012a, 166-178).

Aparte de lo anterior, en los testamentos y mortuorias hay uno u otro dato suelto: los indios más acomodados eran arrieros y usaban sus buenas conexiones para tener créditos.³⁴ Datos sobre otros elementos de la distinción, como el vestido y la ocupación de espacios diferenciados en eventos públicos, no se han ubicado.

Al hablar de los indios notables, del común y los pobres es necesario hacerlo también de los centros y periferias sociales, a la manera que planteó Farriss (1992): el centro fijo de las

³¹ Colmenares (1997a, 59). AGN, AAP. 4737 f. 11v (Yumbo -1747). Estado de Cali y sus partidos en 1808. Página 540 (Yanaconas- 1808). Arroz en AHC.-TSC, caja 144, carp. 3 (Arroyohondo o Yumbo- 1809), AGN, AAP, leg. 4737, f. 11v (Yumbo -1747) Estado de Cali y sus partidos en 1808, 534 (Yumbo-1808).Frutales. AHC. Notaría Primera, t. 65, f. 23-23v (yanaconas descendientes de Ambichintes 1790). Estado de Cali y sus partidos en 1808, 535 (en tierras de Yumbo) Frijoles y yucas. Estado de Cali y sus partidos en 1808, 514 (Riofrio – 1808)

³² AGN, AAP, leg. 4684. (1752).

³³ ACC, Colonia, sign. 2250 (1698), Sign. 2955 (1720), sign. 3087 (1727), sign. 3634 (1735).

³⁴ (Yumbo y Roldanillo, 1773), ACC, Colonia, Sign. 11437. Cuevas (2012a, 43-47).

comunidades lo formaban los indios más acomodados, las familias con hijos adultos, y en general, la gente que no tiende a migrar al estar bien establecidos económicamente y no estar presionados tanto por el tributo. Los otros miembros de ese núcleo estable serían las familias indias que llevaban generaciones en los pueblos con algunas pequeñas propiedades que les permitieran un sustento autónomo y estable, por ejemplo, algunas reses, chivos y especialmente cerdos. Ese núcleo también podía incluir libres de todos colores relacionados política o parentalmente con los indios que estuvieran bien establecidos en los pueblos, ya que compartían su vida comunitaria y podían mutar su adscripción a una calidad social o modificar la de sus hijos dependiendo de la conveniencia. La periferia social estaba compuesta por los jóvenes que tenían que ubicarse económicamente y que podían estar más presionados por el tributo, así como los forasteros que apenas construían redes para asentarse en las localidades (Cuevas 2012a, 127).

Otra distinción notable es la de forasteros y criollos, el cual es reiterativo en los conteos al menos hasta la década de 1740. Parece que tiene que ver esto en la diferenciación por encomiendas, pues después, al pasar todos los indios a la Corona, se hizo innecesaria esta distinción. En el caso de Cali, entre el rango de forasteros fluctúa entre el 0% al 43% de los tributarios en cada pueblo, siendo lo más común entre el 5 y el 20% (Cuevas: 2012a, 94-112, 123-127). En los pueblos de las demás ciudades, los porcentajes oscilaban entre el 2.5 y el 57%, siendo los más comunes los ubicados en el rango del 10 al 25%.³⁵

Como se ha mencionado, los forasteros fueron los protagonistas de la segunda oleada de fundación de pueblos de indios, por ello la distinción entre ellos y *los naturales* en pueblos como Tuluá, se daría más por el orden de llegada al poblado, siendo los naturales los descendientes de quienes se ubicaron algunas generaciones antes, respecto a los forasteros, los recién llegados, quienes constituían las periferias sociales en cada localidad. La inclusión de forasteros era parte del repertorio para garantizar la reproducción como pueblos al otorgar más brazos para trabajar, iguales para el mercado matrimonial, y gente que ayudara a sostener el culto (Cuevas 2012a, 123-127). La inclusión de forasteros era una estrategia desarrollada comúnmente por los pueblos de indios en los espacios andinos (Stern 1986, 202-203; Platt

³⁵ ACC, Colonia, signs. 3184, fs. 1-2 (1712), 3186, fs. 6-9 (1716) y 3514, fs. 4v-6 (1733). ACC, Colonia, signs. 3186, fs. 1-3 (1716), 2935, fs. 1-4 (1719), 3394, fs. 1-3 (1730), 3190, fs. 1-2 (1732), 3154, fs. 2v-4v (1733) y 3832, fs. 1v-2v (1740).

. AGN, Archivo anexo II, Tributos caja 12 carp. 1, f. 18-18v (1782; ACC, Colonia, leg. 2955, f. 14v (Candelaria), 3704, f. 1-1v (Cerritos).

1983, 42-63). Por todo ello, eran bienvenidos y tenían acceso a los cargos públicos y a tierras, debido a la escasa diferenciación social.

Otra característica básica de los pueblos de indios es la presencia de numerosa población mestiza y mulata dentro de los mismos, en diversas cantidades. Algunos conteos registran este hecho: en 1672 en una divulgación de un auto sobre el cultivo del maíz en San Diego de los yanaconas, se contaron 12 personas que no eran indias.³⁶ Tuluá, Roldanillo y Riofrío eran jurídicamente pueblos, pero la presencia de indígenas era minoritaria: En Tuluá se registraron 102 vecinos principales (nobles cabezas de familia) en 1760, frente a 122 indios de todas las edades y géneros que había en 1757.³⁷ Luego, hubo 65 indios de todo tipo entre 5729 habitantes del pueblo en 1786 (Valencia 1998, 119) y en 1801 se numeraron 70 indios de ambos sexos y todas las edades.³⁸ En Roldanillo, en 1740 se contaron unos 600 libres, nobles y esclavos, frente a 152 indios, en 1808 se contaron 92 indios entre 2442 habitantes de todo el partido.³⁹ En Riofrío en 1808 se contaron ocho indios frente a 676 habitantes de todas las calidades (Alcaldes pedáneos 1983, 513-514). Yumbo fue el pueblo que más indios tuvo a finales del siglo XVIII, ya que desde 1770 atrajo numerosa población de otros lugares, al pasar de 65 indios en 1759, a 158 en 1808 (Cuevas 2012a, 104). En ese último año había 133 personas de otras calidades. Yumbo tuvo un proceso de consolidación, que tuvo sus matices conflictivos contra vecinos terratenientes por la amplitud de sus espacios ecológicos, lo cual era denunciado por las contrapartes: “[...] suelen pasarse indios de poblaciones extrañas a dicho pueblo de Yumbo, por la comodidad de las dichas tierras”.⁴⁰

Cabe anotar que en el sur del valle se consolidó un núcleo de pueblos de indios que se configuró alrededor de Cali, como centro agrícola y comercial. Geográficamente estaban cerca los pueblos de Jamundí, Cañasgordas, Amaime, Napunima, y otros que se extinguieron a finales del XVII, junto a San Diego de los yanaconas⁴¹, Yumbo, Ambichintes, Arroyohondo y Candelaria, que sí continuaron en el siglo siguiente. Dicha cercanía posibilitó que los indios de un pueblo pudieran ubicarse sin problemas en otro, aprovechando la condición de “indio”. Posiblemente el recorrido (hasta más o menos 1750) de un indio migrante comenzaría en San

³⁶ AHC, Cabildo, t. 8, f. 112.

³⁷ ACC, Colonia, sign. 8752 fs. 52-54v (1757), AGN, Colonia, Poblaciones Cauca SC46 leg. 1, doc. 8, fs. 903-908 (1760)

³⁸ AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1 doc. 7, Fs. 804v-805v.

³⁹ ACC, Colonia, sign. 3855 (1740); Alcaldes pedáneos (1808: 513-540)

⁴⁰ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Nubia Bejarano (1980), f. 86.

⁴¹ Cabe notar que el nombre de este pueblo, hasta el primer tercio del siglo XVIII, era San Diego de Alcalá de los yanaconas (ACC, Colonia, sign. 3006, f. 1). Posteriormente se simplificó a Yanaconas.

Diego, pueblo de yanaconas, y posteriormente, él o sus descendientes irían a otro. Con el avance del tiempo (cómo se ha mencionado), se consolidó Yumbo como el poblado más importante de indios, debido a la estabilidad de sus linderos y la capacidad de sus autoridades para darle curso a los conflictos con hacendados y estancieros.

Otro núcleo de pueblos se configuraría alrededor de Roldanillo, articulando a Riofrío, Cajamarca y en su momento, a la Loma de las Piedras. En esas poblaciones también rotaban los indios, donde había relaciones de parentesco y de vecindad y por compartir la misma calidad social. Esto fue útil en algunos momentos álgidos: entre 1774 y 1778 se quiso agregar Cajamarca a Cerritos y por ello, para engrosar las listas de tributarios, muchos indios e indias de Roldanillo se registraron en el pueblo a trasladar, con el objetivo de hacerlo parecer más viable de lo que era.⁴² Entre Roldanillo y Riofrío había lazos étnicos, ya que estaban compuestos sobre la base de grupos gorriones, ya que se compartían varios apellidos como Drará, Choncho, Bocache y otros (Cuevas 2012a, 120-121), a los que se agregaron indios forasteros.

Para el resto del valle, en Cerritos, Tuluá, Sabaletas de Buga y Guacarí, no se configuraron otros núcleos de pueblos de indios, ya que el segundo y el tercero surgieron en la segunda oleada de fundaciones con forasteros y mediaban largas distancias entre ellos. Del mismo modo, no había lazos étnicos pero sí estamentales, más precisamente, de calidad social.

El resto de los pueblos del valle eran todavía más pequeños que los de otras regiones cuya conformación fue análoga, es decir, que se configuraron más como una ruptura que una continuidad con lo prehispánico, por ejemplo, la provincia de Antioquia cuyos pueblos oscilaban entre los 200 y 600 indios de todas las clases y géneros a finales del siglo XVIII (Silvestre 1776, 181-192; 1785, 583-584). En el valle, Yanaconas contaba 176 indios de todas las clases y sexos en 1740 y 60 en 1808; Ambichintes, 38 en 1747; Arroyohondo, 31 en 1740 y 13 en 1801 (Cuevas 2012a: 97-110). Candelaria registraba en 1698 siete tributarios; en 1720, 55 indios de todas las condiciones; en 1735, 60; y en 1750, 46.⁴³ Guacarí en 1691 contaba con 52 indios; en 1719 tenía la misma cantidad; en 1755, registraba 46 y 27 en 1782.⁴⁴ Cajamarca en 1729 registraba 54 indios; en 1779, 103 indios con 49 libras agregados

⁴² AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, fs. 652-676.

⁴³ ACC, Colonia, sign. 2250, f. 1-1v (1698); 2955 (1720); 3634 f. 3-3v (1735); Sig. 4295 (1750)

⁴⁴ ACC, Colonia, sign. 2922, fs. 1-4v (1691); Sign. 2939 fs. 5-6v (1719); 4652, fs. 1-2 (1755). AGN, Colonia, Archivo Anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, fs. 26-26v (1782)

y en 1809, 98 indígenas.⁴⁵ Cerritos tenía 69 indios en 1729⁴⁶ y en 1797, 105 (Mejía, 2002: 57). Para complementar este panorama, se trae a colación lo que describió el Gobernador de Popayán, Pedro de Bercaria y Espinosa, en 1788:

[...] en el pueblo de Riofrío, jurisdicción de la ciudad de Cali, no hay más que un corto número de indios y ninguno tributario, y viven dispersos y sin quererse sujetar a habitar en el pueblo, el que es habitado de otras gentes. Otro pueblo, ahí en la misma jurisdicción, nombrado de Cajamarca, que no tiene más que once tributarios y el terreno en donde se hallan situados es muy fértil y espacioso, a dónde podrían agregarse indios de otros pueblos o sacar estos a otro pueblo y declarar por realengo aquel terreno. El pueblo de Roldanillo tiene cura Doctrinero y está a cargo de este el referido de Cajamarca y se halla situado en un bellissimo y espacioso plan, pero no tiene más que doce indios tributarios, se haya poblado de mucha gente de todas clases, y sucede lo mismo que en Tuluá, que parece más villa que pueblo de indios, pues hay bastante comercio en el referido pueblo. En dicha jurisdicción hay tres pueblos más nombrados Arroyo hondo, Yumbo y los anaconas. El primero tiene ocho tributarios, el segundo treinta y nueve y el tercero veintidós: Y es de notar que muchos de los indios de los referidos pueblos, y aún de todos los que dejo hecha mención, se hallan casados con mujeres no indias, de lo que se le sigue al rey (Nuestro Señor) mucho perjuicio, porque por consiguiente, los hijos de estos están libres de pagar tributos.⁴⁷

Respecto de los mestizos, había dos categorías particulares en el valle, así como en el resto de la gobernación de Popayán: una bastante particular, la de *mesteindio* y otra, un poco más estudiada, que es la de *montañés*. La primera es una categoría poco usada y con pocas referencias. Es posible que se designara así a la mezcla entre mestizos e indios pobres, a diferencia de los montañeses, quienes tenían algún peculio (Cuevas 2012a, 81-82, 196). Estos mestindios o mesteindios eran los indios de la mayoría de conteos a finales del siglo XVIII. Respecto de los montañeses, Herrera rastrea esta categoría flexible y difícil de definir en la audiencia de Quito, para agrupar distintas opiniones al respecto: desde mestizos, pequeños y medianos propietarios en el campo, mestizos legítimos, blancos pobres y rústicos, o simplemente alguien que reclamaba su condición de ser descendiente de españoles - especialmente al sur la gobernación de Popayán (Herrera 2009, 90-94).

⁴⁵ ACC, Colonia, sign. 3402 fs. 22v-24 (1729). AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, fs. 667v-669 (1779). AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 13, carp. 4, fs. 133-134. (1809).

⁴⁶ ACC, Colonia, sign. 3402 (Col. C II -7 t) fs. 26v-27 (1729).

⁴⁷ AGN, Colonia, Visitas cauca, leg. 5, doc 7, fs. 825-826.

Parece que en la configuración de las categorías clasificatorias, específicamente las diferencias entre indios, mesteindios y montañeses, se conjugaba la historia genealógica de los individuos y familias, el prestigio en la localidad, la capacidad pecuniaria y el comportamiento público: el caso de los Sánchez en Yumbo es un ejemplo de ello (Cuevas 2012a, 172-175). Esta familia, para algunas cosas, como el reclamar acceso a las tierras y los cargos en el pueblo, eran indios, pero para salir de la condición de tributarios y otras pensiones, eran mestizos o montañeses, todo dependiendo del juego de poderes locales y de la necesidad del momento. Al respecto decía Luis Sánchez en 1746, quien quería sacar a sus hijos de la condición de tributarios:

Debido a la inopia que ha habido de indios caciques, soy recaudador de los reales tributos de S.M. lo ha continuado como alcalde y mandón, cubriendo la obligación de pagar el tributo en los tiempos de vacancia de dicho [roto] alcalde [...] Dicho Teniente presente me hubiera sujetado opinándome de indio a pagar dicho tributo y de tolerar las referidas pensiones a que se me obligó y la modestia o la necesidad de redondear en el servicio de S.M.⁴⁸.

Los Sánchez estuvieron siempre presentes en la política local de dicho pueblo desde su identificación intersticial. Incluso Jacinto Sánchez es considerado un referente local en la época independentista, como el “indio Jacinto” a pesar de que su padre quiso sacarlo de dicha condición. Aparece en el escudo de Yumbo como un indio de cabello largo, cinta en el cabello y aretes, en una representación anacrónica de su condición social, pero operativa en sus fines identitarios locales. De la misma manera, en el himno de dicha localidad, aparece enfrentándose a los españoles, en una analogía de las luchas que iniciaron en el periodo de la Conquista, las cuales se cerraron con la independencia.⁴⁹

Las fronteras entre unas u otras categorías sociales o *calidades* “cercanas” eran flexibles y contextualizadas para ser permeables y polivalentes, a pesar de sus aparentes naturalizaciones y estabilidades. Esto se daba en un mundo identitario mediado por la categorización externa y la autocomprensión de los individuos y colectivos (Fisher y O’Hara, 2009: 19-22). Dicho ejercicio estaba atravesado por la autonomía de los individuos para usar las redes clientelares, los discursos y prácticas políticas paternalistas con el objetivo de conservar y estimular sus

⁴⁸ ACC, 4053 fs. 1-2. (1743).

⁴⁹ “Oh! Vosotros los hijos de Yumbo, que traéis el nativo ascendente, de Jacinto, el cacique valiente, de María, su cónyuge leal, Alabares con música y canto, que son ellos los progenitores, que venciendo al ibero tirano, derrotaron los conquistadores.”. Extraído de http://www.valledelcauca.gov.co/publicaciones/yumbo_pub#Himno . El escudo de Yumbo se puede observar en [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Escudo_de_Yumbo_\(Valle_del_Cauca\).svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Escudo_de_Yumbo_(Valle_del_Cauca).svg) (acceso el 8 de junio de 2015).

fines particulares, y de paso, explicitaban la percepción de las categorías sociales (Cuevas 2015a). Ello estimulaba la facultad que tuvieron los indios de integrar a miembros de otras denominaciones sociales, y más cuando había cercanía en la definición de unos respecto a los otros, así como en sus modos de vida: “No hay mestizo que no tenga indio pariente y por eso es mixto de que pretende ser este reo”⁵⁰ decía el regidor Manuel de Caicedo en 1787 respecto a un indio que no quería pagar tributo por tener familiares mestizos.

La presencia de diversas gentes y calidades sociales en los pueblos descritos complica la elaboración de un panorama social. Para darle solución a esto se tratará de hacerlo desde la descripción de las relaciones que tenían los distintos individuos y familias con los indios, tomando una clasificación simplificada entre los que eran nobles y los que no lo eran, aparte de los esclavos. Esta decisión es operativa en el sentido que es una opción más práctica que repetir las enunciaciones de las autoridades y dividir innecesariamente entre montañeses, mestizos, mulatos, pardos y negros libres en un universo relacional más dinámico que lo que describen los documentos, por la polivalencia y flexibilidad de las categorizaciones sociales. Estos sectores tenían más cercanía que distancia por compartir en mucho sus modos de vida con los indios. La cercanía espacial también cubría a los nobles locales, pero éstos se diferenciaban de los demás por su preeminencia, sentido del honor, vigilancia de la moral y de las costumbres, además de tener un espacio más amplio para *hablar* en los documentos por su mayor *crédito* y reputación. El nivel de sus redes y relaciones sociales, así como su capacidad de uso y enunciación de los discursos sociales y políticos en un orden social jerárquico, los ubicaban en un lugar diferenciado de las demás *calidades*. Respecto a los esclavos, éstos estaban en un lugar intersticial entre la voluntad y necesidad de sus amos, la autonomía como sujetos sociales y la cotidianidad de sus relaciones con los que no eran nobles.

Generalmente la historiografía y la documentación oponen a los indios respecto a los demás habitantes de los pueblos, dejando de lado los procesos que se configuraron en lo cotidiano y que crearon el marco de dicha conflictividad. En otras palabras, no se analiza mucho el porqué de la convivencia de vecinos y esclavos en los pueblos de indios, y el cómo llegaron ahí, desde una perspectiva que permita ver la autonomía y las decisiones de los naturales dentro de sus propios espacios, y no como simples víctimas. También se trata de verlos en los términos de inclusiones y exclusiones, disputadas y operativas según los contextos de sus relaciones sociales y políticas (Garrido, s.f.). El estudio de Hiestroza sobre un poblado en el

⁵⁰ AHC, T.S.C, Caja 122, Carp. 13, f. 4 (1787).

altiplano cercano a Santafé del Nuevo Reino (2009) es un referente que adopta esta perspectiva, al abordar lo local más desde lo comunitario e interestamental y de los intereses convergentes, donde la heterogeneidad se articula en la solución y tránsito del conflicto contra elementos disociadores de los equilibrios locales. Su llamado de atención sobre la articulación de las posibilidades discursivas y prácticas de los distintos *cuerpos*⁵¹ para solucionar los problemas ante las autoridades de mayor rango, se retoma en este presente texto.⁵²

Las tipologías de las relaciones de los indios con los no indios eran los de parentesco, compadrazgo, arrendamiento y de vecindad. En común tenían que participar todos los actores del principal elemento cohesionador de las localidades: el culto divino y las devociones a los santos y a la virgen. Por este motivo se configuraban relaciones que en un principio estaban proscritas, pero que en términos del casuismo y del *lustre* de las localidades eran necesarias dentro del funcionamiento de las comunidades y la construcción de identidad local. Por ello los nobles y libres eran recibidos en los pueblos de indios, para ayudar en el sostenimiento del culto y sus expresiones.

En un pueblo que en la época era de “paso”, el de San Diego de Alcalá de los yanaconas, por la cantidad de indios migrantes en cercanías de Cali y que estaba en un proceso de reconstitución local, fue visitado por el juez interino eclesiástico Ignacio Vivas Sedano en 1721 y encontró 107 indios *capaces* y 72 de *chusma* muy atrasados en la doctrina cristiana:

[...] y pasando a averiguar la causa de este defecto, le respondieron los indios que por carecer su Iglesia de los precisos ornamentos para decir misa y administrar sacramentos. Carecían también ellos de la asistencia del cura, quien por no tener providencia de ellos, pocas veces ocurría al pueblo, porque no siéndole lícito sacar los ornamentos de esta Iglesia, ni permitiéndoselo los mayordomos, se hallaba allí sin recurso [...].⁵³

Los ornamentos y la iglesia eran parte de un orden social que tenía como una de sus bases la decencia del culto como expresión de identidad local, que en el caso de San Diego, tenía inconvenientes por la poca cohesión que generaba la capilla doctrinera respecto a los indios

⁵¹ Entendiendo éstos desde Duve (2007) y Rojas (2009). Se partía de la idea de un cuerpo político compuesto desde la heterogeneidad y la jerarquización social, pero articulado en las relaciones de vasallaje hacia la monarquía y la idea de justicia. Era un sistema basado en la diferencia social y en el casuismo jurídico, donde se gozaban franquicias y mercedes reales dadas para la distinción de individuos y colectivos respecto a los otros. Los cuerpos podían estar dados por la pertenencia a una localidad, a una calidad social o simplemente un colectivo diferenciado de los demás, como un oficio. La idea era que cada estamento tuviera un grado de autonomía y de trato diferenciado que correspondía a un conjunto de deberes hacia los demás cuerpos y la corona.

⁵² Otros ejemplos que no oponen lo indio respecto a otros sectores, pero articulados a otros problemas de investigación son los textos de Barrera (2000), Garrido (2006), Bonnett (2002), Herrera (2002 y 2009).

⁵³ ACC, Colonia, sign. 3006, f. 1.

migrantes y vecinos. Dicha decencia repercutía en nociones básicas para desenvolverse en el diario vivir, como los ritos colectivos y la oraciones individuales. En el sostenimiento del culto y de la iglesia de manera decorosa, los libres y nobles eran más aliados que enemigos, aunque en contextos de conflicto esta condición cambiaba y pasaba a los cuestionamientos sobre quiénes eran los que realmente hacían la vida local. Esto era lo que pasaba en un pueblo como Tuluá cuando se planteaba trasladar a los indios y crear una villa⁵⁴.

La integración a una localidad como un pueblo de indios se hacía desde los esquemas dados por la calidad social: se esperaba que contribuyera el noble al lustre local y a ayudar a los indios en sus miserias, sin ser revoltosos, ni querer sacarlos de sus tierras. Esto último era un incumplimiento de los pactos mediados por la moralidad y el hecho de hacer el bien al otro, en una economía de favores y dones que configuraban la vida colectiva.

Los vecinos incómodos y que pleiteaban con los indios eran quienes rompían los lazos del agradecimiento y de reciprocidad exigidos dentro de las jerarquías sociales, pues unos debían dar tierras y los otros debían ofrecer mediación y protección, ya que se encontraban con la necesidad de sostener un culto, que a la vez sostenía y daba un marco de interpretación a la existencia de ambas partes. Era una economía de mercedes que hacía de una u otra manera viables poblados como Tuluá y Roldanillo como pueblos de indios, a pesar del inestable equilibrio de ello, en la búsqueda de preeminencias, autonomías y poder político local.

En razón del culto, en Tuluá durante 1760 se vendieron algunos solares de tierra a los libres con escritura a favor de dos cofradías locales.⁵⁵ Así los vecinos se constituían en parte esencial de los pueblos, y la venta de lotes era una de las puertas de entrada para ubicarse en ellos, ya que los estipendios de los indios no alcanzaban para la congrua de los curas, e inclusive, se estimulaban los pagos de los vecinos donde vivieran y no a la iglesia matriz de la ciudad donde eran adscritos.⁵⁶ También los vecinos y hacendados se veían beneficiados en lo espiritual y terrenal cuando se fundaba un curato en la forma de doctrina de indios: el velar por la cristianización de neófitos, aun en 1807, era un argumento importante para lograr la concreción de un templo autónomo, como sucedió en el pueblo de Cerrillos, en la ciudad de Cartago, por parte de don Nicolás Girón y otros nobles que encabezaron una petición al respecto.⁵⁷

⁵⁴ AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1 doc. 7, fs. 804v-805 (1802).

⁵⁵ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 95-95v.

⁵⁶ AGN, Colonia, Curas y obispos, leg. 8, doc. 58. (1779-1783).

⁵⁷ AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 58, doc. 21, fs. 756-758v. AGN, AAP, leg. 42, doc. 6.

El noble en la documentación está ubicado entre dos polos: o era un vigilante paternalista de la moral, la religión, las buenas costumbres y el orden social; o actuaba como un personaje abusivo poco caritativo, que alimentaba la voracidad e inmoralidad de sus acciones con el irrespeto y escándalo hacia Dios, el rey y la localidad. Eran los principales sostenes de las jerarquías sociales y ayudantes de los jueces en la búsqueda del bien común, como expresión de la pertenencia a una localidad (Garrido 1993, 227-228). El vigilar sus comunidades y el cuidar el fomento de ellas era parte del sistema de reciprocidades y obligaciones en que sustentaban los privilegios de su posición dentro del cuerpo social. Este elemento está presente en las representaciones y en los testimonios que hacían ante las autoridades, los cuales serán analizados en los próximos capítulos de este trabajo.

Respecto a los vecinos pobres, la relación deseada estaba definida por los favores, trabajo y el culto, pero en un nivel más horizontal que con los notables, debido a que compartían la condición de subalternidad y un modo de vida campesino. Eran esposas, esposos, amantes, cuñados, compadres y vecinos que se articulaban en torno a la iglesia, al usufructo de la tierra, la reproducción comunal y familiar desde la creación de redes horizontales, que los ubicaban en una posición inestable en los conflictos, por su condición proscrita en los pueblos de indios. Respecto al mercado matrimonial para los indios en Tuluá, para 1802, opinaba un cura poco afecto a ellos:

Que por la escasez y casi última consunción de estos indios, las indias o naturales, mezclándose con negros mulatos y zambaigos, influyen en que sus proles se desnaturalicen del puro ser de indios, perdiendo por el mismo hecho los privilegios que los favorecen.⁵⁸

Los aspectos conflictivos son más la excepción que la norma en las relaciones entre libres e indios: en una lectura indicial de los documentos parece que eran más congruentes que divergentes en sus intereses y necesidades, y que sólo la distinción entre una y otra calidad era parte del repertorio para afrontar los conflictos en situaciones concretas y con personajes individualizados, más que oposiciones *a priori* y por *defecto*, como muchas veces describían las autoridades.

Lo que descalificaban algunas autoridades eran las relaciones comunales construidas y que en muchos casos se salían de los esquemas prefijados, debido a la casuística que reclamaba cada espacio. También discutían la construcción de órdenes espaciales alternos y no tan

⁵⁸ AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 50, doc. 17, f. 568v.

direccionados por los jueces o nobles, pues se consideraba que la gente de calidad inferior siempre necesitaba de dirección y corrección en sus acciones, según el discurso público, en el sentido que plantea James Scott (2000). Claro que en otras ocasiones, este mismo paradigma era flexible y procedimental, aparte de dar espacio para la su apropiación y reproducción activa: algunas veces, las autoridades y nobles homogenizaban en su condición de subalternidad a los indios y libres, con el argumento de su vileza, pobreza y desacato; mientras que en otras marcaban la diferencia, como en Guacarí, donde en 1746 un testigo enemigo de los indios mencionó que “residen otros de más vil prosapia que el informante [*denunciante*] como son zambos y mulatos libres”.⁵⁹

Los arriendos de tierras en los pueblos de indios eran atractivos porque tenían iglesias, y al concentrar éstas población, era más fácil ubicar jornaleros. La cercanía a caminos y regiones comerciales constituían otro polo de reunión. También era una opción barata para acceder a posesiones, así fueran en principio ilegítimas.

Muchos libres y nobles vivían por generaciones en los pueblos, en una connivencia ya bastante descrita, donde se conjugaba la permisividad de las autoridades, las necesidades de los indios, el culto y otros elementos, como el acceso a mercados. Parece que era común que las casas en los pueblos del valle se vendieran como propiedades privadas entre particulares, pero el lote quedaba para los indios. En la práctica era difícil separar uno y otro elemento, por lo tanto, en eso no se reparaba mucho y siempre quedaba claro que lo que se vendía era la mejora y no el terreno.⁶⁰ En el caso de los lotes rurales, la situación era igual de compleja, pues el criterio era el mismo, sin embargo este tipo de uso de la propiedad era más endeble para los que no eran indios, al juzgar por los repetidos llamados para sacarlos de los pueblos.

La práctica de arrendar tierras parece que nació desde la misma constitución de las encomiendas y pueblos en la región, e incluso hay indicios que incluía el alquiler de la fuerza laboral comprometida y de las mismas tierras de los indios, por parte de los encomenderos (Cuevas 2012a, 65). Al difuminarse dicha institución, poco a poco los indios van adquiriendo la iniciativa en dichas transacciones y en sus denuncias, cuando los arriendos y transacciones no les convenían: Simón Motoa denunció en 1694 a Don Agustín de Valencia en Roldanillo (concretamente, en el sitio del Pescado) por haber obligado a don Diego Drará a alquilarle un

⁵⁹ AGN, Colonia, Miscelánea SC 39 leg. 58, doc. 6, f. 128-128v.

⁶⁰ ACC, Colonia, sign.11356 (Tuluá, 1780-1782). AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1 doc. 7 (Tuluá 1803-1806).

pedazo de tierra.⁶¹ Los arriendos al principio del siglo XVIII eran vistos como una práctica proscrita y nacida de la usurpación de los periodos anteriores, pues a muchos denunciados se les imputaba la apropiación de ellas y las arrendaban sin permiso de los indios, en un acto de inmoralidad y abuso hacia los pobres.⁶² Un cambio opera hacia mediados del siglo XVIII, donde se reconoce esta realidad y se le ve como una fuente de réditos para los indios, que para algunos beneficiaba la real hacienda por asegurar los tributos; para los directamente involucrados, el pago se destinaba también para el culto y los costos de vivir en “policía”, pero no a la creación de cajas de comunidad.⁶³ En el valle, el proceso fue dubitativo, pues en 1769 y 1771 se encuentran opiniones negativas al respecto, pues los jueces y terratenientes reprobaron la estrategia que tuvieron los yanaconas de heredar sin permiso las tierras de los ambichintes con el objetivo de arrendarlas.⁶⁴

En el valle durante los últimos 40 años del periodo monárquico, se observan dos dinámicas: una, el poco formalismo y control por parte de las autoridades de los arriendos dados por los indios, solo hay dos registrados en Cali. En 1788, las autoridades indias de Roldanillo arrendaron, en nombre de todo el pueblo, dos pedazos de tierra para que un comerciante local formara potreros y pagara los tributos.⁶⁵ El otro arriendo fue hecho por las élites de Yanaconas a un religioso, de 1810 hasta 1820 por diez patacones anuales por unas 13 o 14 cuadras de tierras⁶⁶.

La otra dinámica, al otro lado del Cauca, en jurisdicciones de Buga y Cartago, fue el intenso debate y documentación relativa a este asunto por parte de los indios y sus asesores, motivados por los vecinos que querían acabar el pueblo y evadir el canon de arrendamiento, el cual fue una solución al problema de la ocupación de las tierras.⁶⁷ Dicha medida fue una solución casuística que iba en contravía de las normas, pero que respetaba las jerarquías poblacionales al coartar la autonomía de Tuluá como villa respecto a Buga y se reconocía la propiedad de las tierras a favor de los indios. El alcalde de Buga, don José Fernández de Soto

⁶¹ ANE, General, Popayán, caja 91, carp. 4, f.16v.

⁶² AGN, Colonia, Resguardos, leg. 1, doc. 28, f. 540v (Tuluá, 1719). ACC, sign. 970, fs. 1v-2 (Roldanillo, 1740), Sign. 8757, f. 20-20v (Tuluá, 1720). ANE, General, Popayán, caja 68, carp. 7, f.1-1v (Roldanillo, 1739).

⁶³ ACC, Colonia, Sign. 8757, fs. 48-49 (Tuluá, 1750). Sign. 3969, fs. 1-3v (1740).

⁶⁴ ANE, General, Popayán, caja 164.carp. 9 (30 septiembre 1771), fs. 14-17v.

⁶⁵ AHC-TSC, Caja 111, Carp. 10.

⁶⁶ AHC, Notaría Primera, t. 75, f. 69-69v. el tamaño de lo arrendado podría fluctuar entre 52 y 150 hectáreas.

⁶⁷ AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 50, doc. 17 (1802). Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7 (1803-1806). ACC, Colonia, 8757, fs. 130-181v (1771-1790).

en 1806, ofreció un panorama al respecto, donde una ruptura en el orden espacial generó otra, pero se propendía por el menor daño a las distinciones preestablecidas:

Y que también es un error tratar de conciliar las disposiciones de las leyes respecto al pago de esos arrendamientos y que en las reducciones y pueblos de indios puedan vivir gentes de otras calidades, y que ante los indios fueron los que violaron esas disposiciones, agregándose a una población de blancos, y que en la actualidad son muy pocos para sustentar un pueblo.⁶⁸

1.5. Algunas características culturales

Con los diferentes elementos que se han descrito aquí, se puede decir que los indios y los mestizos no se distinguían en mucho, pues no tenían expresiones culturales y lingüísticas diferenciadas, ni mucho menos espacios separados. Los indios de esta región eran ejemplos extremos de la polisemia que incluía esta condición social, debido a que corresponde a realidades aún más contextualizadas, pero se puede partir de la definición general que dio Rosenblat: define aquellos colectivos cuyos varones pagaban tributo, gobernados por autoridades propias (especialmente a nivel local), no cobijados por la Inquisición, ubicados preferentemente en pueblos, beneficiarios de leyes tutelares y con un origen basado en los grupos prehispánicos (1954, 150). Levaggi (2001, 427), Clavero (1994, 70-74) y Duve (2007, 37-38), los definen desde su exclusión de la esclavitud, su vasallaje como neófitos, rústicos, menores de edad y miserables, desde su obligación de pagar tributos y el respeto a una autonomía local y a sus autoridades, los cuales eran sus condiciones particulares como colectivos.

Un contemporáneo, Francisco Silvestre (1988[1785], 305-306) define a los indios desde sus privilegios, protección diferenciada, obligaciones eclesiásticas y devocionales, así como sus exenciones fiscales. A partir de ahí, hubo una multiplicidad de condiciones que definían lo “indio” en cada región: desde comunidades aymaras en el altiplano Andino que tenían una clara conexión con lo prehispánico en sus aspectos territoriales, culturales y políticos, pasando por grupos de forasteros de lengua quichua en pueblos de reducción en algunas partes de la sierra norte de Quito y las zonas de Cochabamba y Porco (Cuevas 2015b). Esta categoría también cubría casos como los pueblos nacidos de rupturas territoriales y culturales del valle del río Cauca, los cuales no se diferenciaban mucho de vecinos y castas, pero si eran sujetos diferenciados de derecho. Lo indio es heterogéneo y amplio, lo cual se complica más si se

⁶⁸ AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, f. 894-894v.

tienen en cuenta las categorizaciones al interior de cada comunidad: criollo, forastero, reservado, curaca, pobre, etc. Gonzalo Buenahora ha encontrado hasta 16 clasificaciones en los documentos coloniales sobre los habitantes de los pueblos de indios de Almaguer, en la gobernación de Popayán (2003, 225). También, desde el lenguaje jurídico la Corona estimulaba la diferenciación entre caciques e indios del común, entre naturales y forasteros (Poloni- Simard 2000, 93-94). Dicha diversidad de clasificaciones sería funcional en situaciones sociales concretas, así fuera solamente en el campo de lo legal y escriturario.

En el valle la diferencia fue más jurídica que cultural, pero el hecho de que existiera conciencia y uso de la condición en conflictos concretos, hacía que se cruzara lo social y lo económico en el uso político de la identidad y en los reclamos de privilegios u obligaciones. Las discusiones sobre la inclusión o la exclusión de categorías sociales eran una constante donde éstas fueron flexibles y estaban cargadas de significados positivos o negativos, al reiterar relaciones verticales de comportamiento. Imbricaban tanto la obediencia como el desacato, según la óptica de quién demandara: la pobreza de los indios era la puerta de entrada de numerosos vicios, o de la más obcecada masedumbre.

En un mundo jerarquizado, pero también lleno de cercanías, ese tipo de disputas podía ser común en una lucha de inclusiones y exclusiones sociales, que establecían significados amplios y correspondencias entre lo moral y *racial*, que complicaban el panorama de mezclas, junto al problema de la clasificación (Garrido, s.f. 13-15). A una condición de calidad social correspondía un historial de antepasados, reconocimientos, condiciones económicas y de virtudes o vicios morales, por ello, la lucha por ser o no ser indio incluía la discusión sobre un orden social más dinámico de lo que de pronto podían abarcar las categorizaciones.

En unas colectividades donde la ilegitimidad era la responsable de al menos la mitad de los nacimientos (Rodríguez y Borja 2011, 217), la mancha de condición social e inmoralidad era continuamente recordada y usada en las discusiones sobre la jerarquía social, al tener importancia para definir posiciones y predisposiciones en las relaciones sociales y políticas de los agentes. El juego de las identidades es un campo de disputas, negociaciones y creación inestable de consensos.

Ante esta compleja diferenciación queda difícil ubicar vestidos, rituales y expresiones festivas distintivos de los indios respecto a otros sectores. La única referencia a una expresión cultural distinta es una prohibición del cabildo de Cali en 1715 respecto al uso del cabello largo en los varones, y a las mujeres, les exigía llevar una crineja (trenza), a su antigua usanza, en lugar de

dos.⁶⁹ Como ya se ha referenciado, en esa época a Cali llegaba mucha población india migrante, y en un orden social que necesitaba ser explicitado, se requería la recreación de la condición subordinada de los indios y su reproducción, para facilitar la integración a unas condiciones de ser “indios” diferente a la de los sitios de origen. Del resto, todo al parecer se integraba dentro de los esquemas y expresiones culturales de lo que la historiografía ha denominado “popular”.

En el caso de las fiestas reales, éstas eran una recreación de los cuerpos políticos locales y sus lazos con la monarquía, donde cada día de celebración estaba a cargo de cada parte de la ciudad, que en el caso de Cali, la conformaban el cabildo, los religiosos, los caballeros, y sucesivamente, montañeses, mulatos e indios, quienes se les designaban actividades lúdicas como los toros, la pólvora, la elaboración de castillos, comedias y otros, organizados para supeditar las diferencias interestamentales y étnicas a favor del motivo de la celebración, que era el simbolismo de que la figura del monarca estaba por encima de todo.⁷⁰

Los indios también fueron integrados a la fiesta real por medio de los bailes y desfiles, como parte de una pedagogía elaborada desde la recreación de historias morales y teleológicas de un pasado pagano, el cual fue absorbido por un presente cristiano, civilizado e integrador desde las diferencias (Espinosa 2015, 79-81, 88). Sin embargo, en el valle no había un acervo que se tomara como prehispánico para la representación de los indios, entonces no sería nada raro que se partiera desde lo “indio” estereotipado: su gentilidad, su alteridad subordinada, su exotismo en el marco de los sincretismos. Lastimosamente no se han ubicado fuentes que narren aspectos de este tipo, sólo menciones aisladas y listas de eventos.

Algo parecido ocurría con la fiesta religiosa, donde el orden que daba sentido al universo se veía reforzado en la localidad, a través de los santos patronos, los toros, pólvoras y desfiles, que hacían correr ríos de aguardiente y guarapo, así como las reyertas, desacatos y encarcelados. Las fiestas católicas conjugaban la emocionalidad propia de la historia sagrada, la tristeza referida a la culpabilidad propia y al sufrimiento de Jesucristo, conjugado con la alegría propia de la romería y de la redención (Abadía 2014, 57). La fe católica fue el patrimonio común de identificación universal religiosa, donde confluían todos los sectores de la población local, por encima de las diferencias *sociorraciales*, en torno a una iglesia, las festividades religiosas locales y otras obligaciones comunales (Gutiérrez y Pineda 1999, 163-

⁶⁹ AHC, Cabildo, t. 12, f. 65-65v

⁷⁰ AHC, Cabildo. 8 mayo 1708, t. 11, fs. 76-77v, (26 junio de 1708); t. 11, f. 78-78v, (13 dic. 1710), t. 11, fs. 112v-114, (4 abril 1725), t. 13, fs. 22v-23. Para lo del simbolismo, véase Dean (2002, 49) y Henao (2009).

164; Bonnett 2002, 40). El culto a través de las imágenes era parte de una piedad de raigambre barroca, donde se conjugaban identidades locales y universales en función de integrar colectivos heterogéneos. La visualidad entraba en ello, ya que era uno de los pilares de la iglesia desde la Contrarreforma y su manejo era parte de un proyecto que explicitaba una ortodoxia abierta a las distintas maneras de entender la devoción (Borja 2012; Espinosa 2015).

Reconocer lo hispano o lo indio (y su origen étnico en particular) en las festividades es un asunto oscuro por las fuentes, pero lo profano representado en los toros, es una práctica ibérica, y la ritualidad con estados alterados de la conciencia, con bailes y borracheras, parece que era una línea demasiado discontinua y borrosa con lo prehispánico. Pero ambas expresiones fueron el resultado de negociaciones, adaptaciones, imposiciones y de sincretismos en las formas de celebración, que se extendían a los nobles y miembros de las castas (Cuevas, 2012a, 58).

La fiesta religiosa era el espacio donde el bienestar individual se conjugaba con el colectivo, al ser un espacio de esparcimiento que entrecruzaba el sentimiento de unidad e identidad alrededor de una advocación de culto local, sacralizando la pertenencia a un territorio, con lo religioso y lo profano. Parte de la labor de las cofradías locales era la celebración de los días de fiesta, sobre la cual desgraciadamente no hay mucha información. Sólo se sabe que el doctrinero tenía que ser condescendiente y permitir algunos actos condenados por las altas jerarquías eclesiásticas, tales como los bailes, bundes o saraos, las comedias (representaciones teatrales), lidia de toros y borracheras, que a veces daban pie a escándalos contra la moral y asesinatos.⁷¹

No hay rastro de una distinción por calidades o parcialidades indias entre las cofradías, o mucho menos entre naturales y forasteros, como ocurría en otros espacios, por ejemplo, Lima, el nororiente neogranadino o México central (Guarisco 2004, 24-26; Martínez 1993; Lockhart 1999, 314-315; Silva 2007, 144). Las cofradías tenían una base de organización local y aglutinaban en torno a ciertas devociones a miembros de distintas calidades, así fueran fundadas por miembros de alguna en particular (Sotomayor 2004, 76-78; Cuevas, 2012a, 64-65). A veces ocurrían espectáculos como el hecho de que la iglesia fuera convertida en taberna, teatro para comedias, bailes y bundes⁷² que no concordaban con la ortodoxia

⁷¹ AGN, AA., leg.7691 fotograma 19 (Roldanillo, 1683); AHC, Cabildo, t. 13, f. 158 (San Diego, 1729.); AGN, AAP, leg. 4642, fs. 18-25 (Guacarí, 1744).

⁷² En Yumbo AGN, AAP. Leg.4976. Fs60-61v. (1760), leg.375, f. 17-17v. (1760). Para Roldanillo AGN, AAP, Leg. 6887, fotograma 19 (1683).

predicada por los obispos, que daban fe de la religiosidad popular y de la labor de mediación del cura doctrinero (Caicedo 2008; Cuevas 2012b).

Con ese panorama sobre la religiosidad popular, se puede concluir que la presencia de idolatrías era más un recurso discursivo, que una realidad presente: parece que ya no tenían caso las extirpaciones de ídolos, ni tenían cultos sincréticos como los descritos en otros espacios de los Andes (Abercrombie 2006, 267-377). Dicha acusación actuaba como un artificio retórico para explicitar la rebeldía y consumo activo de lo hispánico, o también significaba un argumento para erosionar lo indígena, más que una realidad comprobable (Espinosa 2015, 60-64).

La apelación al viejo tropo de que los indios dejaban la vida en policía y la cristiandad para abandonarse a sus vicios, borracheras e inmoralidad en los montes, estaba presente, como en el siguiente ejemplo de Candelaria en 1752: "en que se retiren a los montes a vivir como bárbaros, dejando sus tierras y naturaleza".⁷³ El uso de ese argumento y la reiteración en ello, es una puerta de entrada a la religiosidad popular y de carácter festivo, que hacía poco operativas la templanza y el recogimiento planteado por las autoridades españolas.

La fiesta, más que subversión del orden, era la reiteración de los lazos que hacían posibles a las comunidades: la intercesión clientelar de los santos patronos ante Dios, eran una analogía de las redes y las relaciones humanas, junto al uso de recursos individuales y colectivos en la reproducción de la localidad. La embriaguez cuando se pedía sobriedad era parte de una vivencia de la fe de una manera alterna y poco formal, pero no subversiva en sus fundamentos, al usar de los esquemas dados por la ortodoxia, en una reconversión hacia objetivos más mundanos: la ruptura de rutinas, la sublimación de las diferencias y la generación de identidades a través del culto, así como la redención.

Fiestas y ritos católicos coloniales eran espacios de encuentro que superaban el dogma y la doctrina, que se circunscribían al sentimiento y al sentir del creyente frente a la expectativa afanosa de lo sobrenatural (Domínguez 1990,13), que en estos casos, se vivía desde lo festivo y bullicioso como elementos de tensión y distensión.

Los indios no usaron el lugar común de la idolatría y la barbaridad a su favor para apelar a la protección de las autoridades, la conservación de su autonomía local y en la justificación de

⁷³ ACC, Colonia, sign. 8752 f. 45v. Las reflexiones de Earle (2008) sobre la beodez de los indios aplican como parte de su supuesta inferioridad moral y social

algunas acciones desde su ignorancia y rusticidad. Se percibieron como buenos cristianos y quienes los criticaban, lo hacían desde el lugar común de la falta de vigilancia para los sectores populares, que daba pie a desviaciones y heterodoxias dentro de lo católico. Ésta última percepción se encuentra en un escrito hecho por el abogado de una terrateniente, doña Agustina de Mora, que pleiteaba por unos linderos contra los indios de Candelaria en 1738:

Si se restituyen a los pueblos de Guacarí, Yumbo y Arroyohondo de los veinte indios que tiene el de la Candelaria [...] desertando sus pueblos contra las reales leyes sólo por lograr la libertad del sitio de Malagana a que están inmediatos y que se ha hecho tan célebre en este gobierno por la libertad con que en él se vive, hay insultos que se cometen sin castigo como Ginebra o La Rochela en todo el mundo, no quedarán cinco a estos le falte tierra.⁷⁴

La apelación al pacto de tierra, autonomía y protección diferenciada a cambio de tributos y obediencia posibilitaba el abandono de los pueblos, debido la mala actuación de curas y jueces que lesionaban dicha reciprocidad asimétrica, como ocurrió en algunos pueblos del valle a mediados del siglo XVIII. Todo ello ocurría en un juego de víctimas y victimarios que usaban hábilmente dicho argumento, que se entreveraba con el miedo a la disociación o transgresión del orden social, desde la condición de neófitos, subalternos y menores de edad.

La apelación a un orden social, así no se practicaran ejemplarmente sus preceptos, era una protección desde los esquemas culturales y sociales nacidos de los arreglos internos en cada comunidad. En las discusiones sobre el accionar de individuos concretos, se reconstruían las expectativas y necesidades generadas por el orden social y simbólico, así como los repertorios que permitían enfrentar las situaciones de subalternidad y sus autoridades, sin deslegitimar la hegemonía de la monarquía y de la iglesia como sustentos *oficiales* de un orden jerárquico y corporativo que hacía inteligible la vida.

El incumplimiento de ir a misa y de no mandar los muchachos y muchachas a la doctrina es un ejemplo de ello, pues para algunos curas era parte de una natural inclinación a los vicios heredados de la gentilidad y del desacato; mientras que en los indios y sus asesores era parte de su temor natural y de su desespero ante la impotencia hacia autoridades injustas. La negación de una autoridad concreta no era la negación a la hegemonía cultural y política, al ser normalmente aceptados dichos deberes y no a sus malos representantes.

⁷⁴ ACC, Colonia, sign. 8752, fs. 50-51.

En las visitas pastorales se fijan en el no pago y poca sujeción al cura doctrinero, así como la ignorancia en cuestiones de la fe en los feligreses, pero éstos mismos pedían la mejor asistencia de sus curas.⁷⁵ Inclusive, la asistencia obligatoria a la doctrina en los mismos juicios era considerada una cuestión más de indios que de libres, quienes se excusaban por no ser de esa calidad para evadir dicha responsabilidad. Dichas visitas ponían mucho cuidado en la manera en que se llevaban los libros de cofradías, bautismos, matrimonios, confirmaciones y defunciones, además de aspectos como la decencia y la sacralidad con la que se manejaban los objetos de culto, ya que muchos feligreses deseaban manipularlos y organizarlos en ocasiones especiales, debido al lujo y el orgullo local que representaban, así como el goce de una familiaridad con lo sacro. Los indios en el valle no se resistían a cargar los santos, como en otras regiones, donde sí se usaba esta estrategia para cuestionar a sus curas y su falta de legitimidad.⁷⁶ También en las visitas pastorales se cuidaba de la moral, especialmente en el castigo y “composición” de los amancebados y de otras malas costumbres.

Otros aspectos de la vida cultural y social, como el parentesco, parece que no se desviaban mucho de lo conocido y lo tipificado para otras calidades sociales en la misma región (Rodríguez 1991; Vélez 2012). Madres solteras y viudas están presentes junto a la familia nuclear, éstas últimas oscilaban en las numeraciones entre el 50 y el 60% del total de familias indias (Cuevas, 2012a, 91-114).

1.6. Las autoridades indias en los pueblos de indios

Los indios estaban reunidos bajo la corporatividad dada por la figura de los pueblos, pero como se ha descrito, esto incluía una variada gama de posibilidades a lo largo de las Indias. Las condiciones posibilitaron que en el valle se diera un sistema de gobierno indio sustentado en la figura de caciques hereditarios, para cambiar, desde finales del siglo XVII, a uno basado en gobernadores, alcaldes y mandones de carácter electivo en los pueblos que no tenían una base étnica. Como excepción a esto, Roldanillo y Riofrío, formados con una base de grupos gorriones y Arroyohondo, que parece se constituyó con indios de Bitaco⁷⁷, tuvieron una

⁷⁵ AGN, AAP, 6540 (Guacará, 1747), leg. 6534 (Yumbo, 1741), leg. 6538 (Riofrío, 1744), leg. 7691, fs. 1-3 (Roldanillo, 1684), leg. 7941, fs. 1-5 (Riofrío 1776).

⁷⁶ AHA, criminal, Caja B85, leg. 1770-1790, doc. 1, fs. 1-2 (Sabanalarga, 1716-1717). En este caso, el conflicto estuvo en un marco más amplio, el del maltrato que sufrían los indios por el cura y de la dispersión que generaba en ellos, así como un motín generado por una desacertada actuación del corregidor.

⁷⁷ En 1656 los indios de Cañasgordas, de origen de Bitaco (en la cordillera Occidental en la vertiente que da al Pacífico) no se quieren ir a Arroyohondo, donde su encomendero les dio tierras para poblarse. ANE, General, Popayán, caja 2, carp. 11 (8 marzo 1656).

transición más lenta entre un sistema y otro, cuya inflexión se puede ubicar a mediados del siglo XVIII (Cuevas 2012a, 178). Candelaria y Cerritos parece que se formaron sobre la base de grupos guales y quimbayas respectivamente (Romoli 1974: 468; Friede 1978) con presencia de autoridades hereditarias.

El por qué y la descripción de estas formas de organización se van a desarrollar en este apartado, como un telón de fondo para comprender condiciones sociales, económicas y políticas que estructuraron sus desarrollos y conflictos, los cuales se analizarán en capítulos posteriores. Parece que los pueblos prehispánicos o de los primeros tiempos de la Conquista no tenían un gobierno colegiado (Romoli, 1974, Rodríguez, 1992, Cieza de León [1553], caps. XXVI - XXVIII). Como ya se había mencionado, en el valle del río Cauca los pueblos de indios surgieron de los procesos de ruptura territorial, cultural y de identidades étnicas en el siglo XVI, así como su recomposición en lo estamental, la encomienda y la localidad. Esos cambios tuvieron mucho que ver con que se consolidara un sistema de gobierno local encabezado por una sola persona, junto a la poca cantidad de indios, su poca importancia como mano de obra y la homogeneidad social al interior de dichas comunidades. También sería importante la presencia del encomendero como patrón en una red clientelar, donde la mediación se llevaría a cabo de manera más efectiva con un cacique.

En esta dinámica, el sistema individual de gobierno en el valle cambió de la herencia como legitimadora, hacia la tipología de gobernadores, alcaldes y mandones indios sustentados en la elección hecha por los mismos indios. Las cualidades personales, del orden de “saber hablar”, poder escribir o conseguir quien lo hiciera, junto al uso efectivo de una memoria legal y de los procedimientos judiciales, sustentaron el consenso colectivo. Dicho proceso fue en ciertos aspectos análogo respecto al estudiado por Thomson en los andes centrales (2006a, 77-168), donde los indios del común asumieron el consenso local como elemento para acceder al poder local, en detrimento de formas hereditarias, las cuales estaban en crisis. El cambio hacia los gobernadores y alcaldes era más flexible, informal y menos lesiva para los recursos familiares y comunales que el del cacicazgo, ya que no se comprometían fuertemente los electos con la recolección del tributo, especialmente a mediados del siglo XVIII, cuando los indios incumplían más con ese rubro (Cuevas 2012a, 159-160). Los pueblos que tenían una “buena” cantidad y estabilidad de indios, como Yumbo, Roldanillo, San Diego de los yanacunas, Riofrío y Cajamarca tuvieron caciques alternos con gobernadores sin base étnica. Los más pequeños o inestables se decantaron por los más informales alcaldes y mandones (Cuevas 2012a, 160, 171-172).

No se han encontrado casos donde se evidencie la existencia de normas propias y menos de raigambre prehispánica, pues la costumbre como ley se reduce a la memoria de ocupación en un espacio por obra de sus encomenderos. Desde ahí parte la conciencia de los pueblos de indios del valle como colectivos, lo cual demostraron en los conflictos, cuando usaban dicho recuerdo para presentarse como buenos miembros de su calidad social, por la obediencia que rendían a sus encomenderos, curas, justicias y visitadores.

La nomenclatura de los rangos del poder local indígena iba en el siguiente gradiente: los caciques hereditarios eran la cúspide, pero tenían un gran compromiso con las autoridades españolas y el tributo. Los gobernadores, los cuales no eran hereditarios, ejercían su autoridad por amplios periodos de tiempo, pero con un perfil más dinámico y menos comprometido que el cacique.⁷⁸ Los alcaldes por lo general eran anuales y eran considerados por las autoridades españolas como auxiliares, aunque no en un rango tan bajo como el de mandón, que parece era un cargo *ad hoc* por iniciativa india o de las autoridades en situaciones particulares, como el cobro de tributos en pueblos muy pequeños, por ejemplo, en Ambichintes.⁷⁹

Los alcaldes y los mandones a veces eran descritos como cargos parecidos y con sinonimia, lo que muestra la poca diferenciación social que representaban dichos cargos en los documentos. También hubo alguna jerarquización social en los pueblos “grandes” del valle, donde los gobernadores o caciques se acompañaban de mandones, quienes eran subordinados y podían ser incluso de otros pueblos, debido a la movilidad espacial que tenían por su estamento en el circuito formado en los pueblos del sur del valle (Cuevas 2012a, 175). En otros pueblos, como el de Tuluá, el alcalde o mandón podía ser un forastero con cualidades para la mediación, por ejemplo, Manuel Ontibón (su apellido indica un origen muisca) fue denominado con los cargos de mandón, alcalde y gobernador entre 1755 y la década de 1770, cuando antes había sido un migrante asentado en las montañas de Barragán hasta 1739.⁸⁰

El acceso, como se dijo de los caciques, era hereditario y podía estar avalado por el gobernador de la provincia. Algunos usaron de este último requisito para pasar por encima de los corregidores si no tenían una condición de legitimidad, como lo mencionó el teniente don

⁷⁸ Se puede comparar con Herrera respecto al altiplano Cundiboyacense (1996, 131-133), donde el gobernador era una figura supeditada al cacique, y que sólo entraba en funciones de forma interina para ayudar a un titular del menor de edad o en su ausencia. En ello radicaba su legitimidad, ya que no tenía título. Sin embargo, hay un caso, el de Candelaria para 1750, en donde un alcalde ejerce interinamente la autoridad mientras que el cacique cumple la mayoría de edad ACC, Colonia, sign. 4295, fs. 2-4.

⁷⁹ ACC, sign. 3623, f. 1-5 (1736).

⁸⁰ ACC, Colonia, sign. 3261, fs. 2v-3 (1725). Sign. 3829 (1739). Sign. 8757, fs. 110, 122 y 130 (1770-1772). AHLT, Juzgado Primero Civil t. 2B. fs. 80-84 (1755). Otros ejemplos en otros pueblos están en Cuevas (2012a).

Juan de Varona en 1750, respecto al cacique Damián Isanoa de Yumbo, pueblo que estaba en tránsito del cambio de cacique a gobernador:

Don Damián, hasta aquí nombrado por alcalde por el Señor don José Carreño en tiempo de su gobierno, sin venirle por línea de sucesión por camino ninguno de ser indio de malísimas propiedades para que carezca S.M. (Dios guarde) de sus tributos para el dicho nombramiento.⁸¹

La herencia era una garantía de virtudes y de prestigio ganado con los servicios y legitimidad de los antepasados, elementos que eran importantes en la construcción de autoridad local, aunque en el cambio de sistema, eran más operativos los elementos de conocer la ley, al menos saber firmar, tener buenas relaciones con los indios y nobles, junto al saber moverse en los vericuetos de la vida política por fuera de lo institucional (Cuevas 2012a, 167). Con este cambio, se consolidó el final de las identidades étnicas en pro de la generada por la calidad social, como corolario de los procesos de etnogénesis gestados desde la Conquista. De forma paralela, también cambió el uso de las formas de acceso al poder local dentro del repertorio político, sin subvertirlo, pues había espacio para la legitimidad dada por la herencia, de la misma manera que el colectivo de una localidad podía asumir su capacidad de elegir el que mejor los representara.

Lo anterior era más evidente en el nivel de los alcaldes, donde sólo bastaba tener el beneplácito de los indios y del corregidor, como ocurrió en Guacarí: el teniente y Alférez real de Buga, don Luis Barona describió que el primero de enero de 1728 llegaron ante él los indios del pueblo para la elección y nombramiento de alcaldes y les preguntó a ellos que cuál sería el “más útil”, a lo que respondieron que cualquiera tenía el beneplácito de todos, entonces eligió a Antonio Díaz, quien no concurrió con ellos en aquella ocasión. Sin embargo, dicho electo no fue de gusto para los indios porque “era de mal natural” y el cura lo había postulado. Entonces por ello nombró a Eusebio Saza, al cual entregó la vara de la real justicia para que “no les permitiera sus pependencias y sus bebezones y que prendiera a los inquietos y revoltosos”, además de embargar bienes de agresores en el caso de peleas y heridos.⁸²

Ello muestra las funciones del oficio, el fuerte elemento de consenso comunitario y la capacidad de controvertir ciertos poderes que determinaban el acceso al gobierno local, tal como ocurría en algunas partes de los Andes, específicamente en la Audiencia de Charcas (Serulnikov 2006; Thomson 2006a). En Nueva España este tipo de pleito también era común.

⁸¹ ACC, Colonia, sign. 4240, f.5.

⁸² AGN, AAP, leg. 4194, f. 12.

Tal vez los trabajos de Charles Gibson (1967) y William Taylor (1987) sean los mejores textos para reseñar este fenómeno. En común con aquellas regiones, los poderes locales se reconfiguraron ante los desafíos planteados por las estructuras sociopolíticas y económicas: en algunos lugares más centrales, por dinámicas del mercado, la presión de los corregidores y los repartimientos de mercancías. En el caso del valle, por la conservación comunal en un entorno donde la economía campesina estaba en auge y argumentaba sus razones a través de prácticas y representaciones políticas frente a terratenientes.

Las funciones de los gobernantes locales en los pueblos de indios estaban dadas por la intermediación de éstos con otro tipo de gentes y autoridades en aspectos judiciales y procedimentales, en especial del tributo. En las numeraciones y matrículas (conteos de indios e indias), así como en las cartas cuentas de tributos, siempre aparecían formando la parte subordinada en la tríada de la autoridad local, conformadas también por el corregidor y por el cura. Las autoridades indias locales tenían que recoger a los indios, dar cuenta de los ausentes, y en algunos casos, sobre todo en los pueblos grandes, que ayudar a remitir el tributo y cobrar los rezagos⁸³, lo cual fue un elemento que contribuyó al debilitamiento de los caciques a finales del siglo XVII.

También ayudaban a capturar reos, aunque en eso no estuvieron tan ocupados, ya sea por la mayor mediación de otros sectores en sus conflictos, o por los menores niveles de controversia.⁸⁴ Otra de las funciones era el de regular la construcción de casas, sobre todo en los pueblos ocupados por libres, como en Roldanillo y Tuluá, donde los planes de cobrar arriendos de los solares a los libres no fructificaron.⁸⁵ Del mismo modo, tenían que salvaguardar los documentos relativos a la delimitación de las tierras del pueblo, así como los pertinentes al cobro y trámite del tributo: recibos y matrículas, principalmente.

Las autoridades indias en el valle generalmente no escribían, apenas algunos sabían firmar, pero tenían la posibilidad de conseguir gente que hiciera cartas y peticiones en sus nombres, sin que distorsionaran sus intenciones e intereses. Si no tenían el conocimiento para redactar y leer (que era lo más común), debía conseguir alguien confiable, que por lo general era un miembro de las élites locales, un mulato o mestizo letrado. También encabezaban las

⁸³ Diligencias de cobro por tributos y rezagos a don Andrés Dromba. ACC, Colonia, sign. 2329 (Roldanillo, 1676). sign. 2481 (Roldanillo y Riofrío, 1695).

⁸⁴ ANE, General, Popayán, caja 199, carp. 1(20 de septiembre de 1779), f. 19-19v (Tuluá).

⁸⁵ AGN, Caciques e indios, leg. 55, doc. 31 (Tuluá, 1801). Caciques e indios, leg. 50, doc. 17 (Tuluá, 1803-1806)

representaciones y las peticiones ante todos los niveles de la justicia, a nombre de ellos y de los indios de su pueblo.

El papel de las autoridades indias en el culto local es menos claro y parece que solo tuvieron que ver con las cofradías en los pueblos grandes como donantes particulares. Se registra un proceso de mayor injerencia en estos espacios por los libres y los nobles desde la segunda mitad del siglo XVIII, a lo que se sumaba la presencia del cura en el manejo de los libros correspondientes y la organización del culto (Cuevas 2012a, 55-58). Dicha colectividad no se usaba para reforzar la autoridad de los caciques a través de la piedad, como sí ocurría en el corregimiento de Otavalo en la audiencia de Quito durante el siglo XVII (Espinosa 2015, 67-68) o como los blancos prestantes en Popayán en el siglo siguiente, donde piedad y poder político eran compatibles (Silva 1992). Se da la coincidencia de que los mayordomos de las cofradías eran personas preeminentes en las localidades, pero esa importancia estaba abierta a individuos de distintas calidades sociales. La cofradía no fue una empresa colectiva y de salvaguarda comunitaria, sustentada en las identidades étnicas como en otros espacios de la Corona, por ejemplo en el altiplano cundiboyacense, Yucatán y México central (Sotomayor 2004, 60-65, 70-72; Farriss 1992, 412-419; Lockhart 1999, 314-316). Esto, por los consabidos procesos de desestructuración que han sido relatados y por la poca cantidad y características de los indios. No había bienes comunitarios para manejar, pues cada indio explotaba la tierra de manera individual o familiar.

Los gobernadores, caciques y mandones como autoridades debían tener un privilegio, que en la mayoría de los casos se reducía a no pagar tributos durante el tiempo de su gestión, pero algunas veces los mandones de los pueblos más pequeños pagaban igual que sus indios.⁸⁶ Ello era acompañado del reconocimiento de sus compañeros de pueblo y a gozar el título de “don” en los documentos, a pesar de que en muchos pleitos no se les hacía dicha concesión.

También queda una figura muy pequeña de autoridad, el sacristán, que estaba asignado a la ayuda del cura en el manejo de la iglesia. Tenía un carácter auxiliar y entre sus oficios se destacaba el traer los muchachos para la doctrina y mantener el templo con la debida decencia.⁸⁷ También tenía el privilegio de no pagar tributos. En los pueblos del valle no se

⁸⁶ AHC, TSC, 57-4-418.f. 4 (Ambichintes, 1742). Cuevas (2012a: 99-100).

⁸⁷ AGN, AAP, leg. 4737, fs. 17-18v. (Yumbo, 1747), leg. 520, doc. 2. (Cerritos, 1773). ACC, Colonia, Sign. 4295 (Col. C II -8 t), fs 2-4 (Candelaria, 1750).

contaron cantores ni fiscales, por el pequeño número de habitantes e informalidad en su organización, pues parece que no estaban tan especializados en su oficio.

La presencia de cacicas en el valle del río Cauca tuvo dos elementos: el primero era de carácter social y distintivo, al ser las esposas, hijas o madres de los caciques donde la herencia era un elemento esencial para el acceso a dicha distinción. A veces sus nombres se registran como víctimas de interferencia en sus matrimonios o por los maltratos de sus maridos.⁸⁸ Este papel aparentemente pasivo se contrasta con algunos pocos casos donde la mujer ejercía el cacicazgo, así fuera de manera interina como doña Justina, viuda de Don Mateo Vilbia de Riofrío, ubicada entre 1695 y 1697, donde su presencia fue el resultado de una estrategia familiar para conservar el cargo ante la minoría de edad de los herederos⁸⁹, la cual fue efectiva, ya que ejercieron durante el primer tercio del siglo XVIII y reaparecieron en 1806 (Cuevas 2012a, 166).

La cacica Doña Clara Isanoa de Yumbo, en las décadas de 1760 y 1770, fue un caso de acceso al cacicazgo que combinaba la herencia, al ser hermana de su poco hábil hermano menor, don Damián, junto a su carisma, consenso y gestión ganados en el pleito contra estancieros vecinos y curas.⁹⁰ Tenía aptitudes en la defensa de las tierras colectivas y logró el reconocimiento de las autoridades, ya que no le quitaban el título de “doña” refrendado también en el que actuó sin protector de naturales en el caso, al declinar todos los nombrados en el cargo.

Aparte del cambio en el acceso al gobierno local, parece que en el valle no operaron cambios significativos respecto a periodos anteriores a las reformas de la segunda mitad del XVIII, sólo hubo una incorporación tímida de algunos elementos del nuevo marco discursivo en peticiones y demandas ante las autoridades, aparte del viraje a lo caritativo del pacto tributario. Los gobernantes locales para los indios no modificaron en mucho su accionar durante el periodo borbónico.

⁸⁸ En Roldanillo para 1685 se le imputa al corregidor Andrés Salgado interferir en el matrimonio de la cacica principal con el cacique don Cristóbal Mama, para seguir teniendo ilícita amistad con ella. ANE, General, Popayán, caja 10 (13 de julio de 1685), fs.2-4v. En Riofrío para 1776 la hija del cacique sólo se quería casar con alguien de su condición, a pesar de la práctica inexistencia de varones en el mercado matrimonial del pueblo. AGN, AAP, legajo 7941, fs. 25-31. En 1714 Sebastiana Mendoza denunció los maltratos de su esposo, el mandón y principal don Timoteo Motoa. AGN, AAP, leg. 7941. También está el caso de las hermanas Isanoa de Yumbo, quienes estaban casadas con indios del común a mediados del siglo XVIII (Mendoza, 1983: 110)

⁸⁹ ACC, Colonia, sign. 608, fs. 4v-5.

⁹⁰ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Nubia Bejarano (1980).

Las tradiciones de gobierno o costumbres inmemoriales son las mismas que referenciarían otros sectores de población: propiedad de la tierra, autonomías y negociaciones locales. La continua referencia a estas costumbres era estimulada por la corona y los mecanismos jurídicos para reclamar prerrogativas (Espinosa, 2015: 8-10), que en este caso eran más recientes de lo que se creía.

1.7. Las autoridades de la Corona y de la Iglesia en los pueblos de indios

El cura doctrinero era la autoridad local no india con más presencia en los pueblos. Encarnaba las dos dimensiones más importantes del poder monárquico: Dios (la religión y moral) y el rey (justicia) eran mediados por el sacerdote en la solemnidad de la misa, en la formalidad de los certificados y demás documentos, así como en lo disimulado de las denuncias contra autoridades, las ceremonias y lo cotidiano de la vida local. Era el puente entre la iglesia y sus feligreses, el mediador entre los dogmas de la Iglesia y la apropiación popular por medio de las devociones (Caicedo 2008, 24-25). Otra opinión sobre este personaje es que:

Este personaje era vital, al estar a su cargo gran parte de la enseñanza de la religión y la vigilancia de la moral de las comunidades. Era quien debía hacer que los indios fueran mejores vasallos del rey, más útiles a la sociedad y vivir bajo los preceptos de la moralidad hispánica. Desde la Iglesia doctrinera debía agrupar las gentes, para conducirlos por medio de su ejemplo y diligencia por la senda de la santa Iglesia. Era alguien tan importante como el cacique, porque cumplía funciones de intermediación como éste ante el estado, los particulares y los mismos indios. Administraba sacramentos, impartía la doctrina, vigilaba las cofradías, servía de auxiliar a las demás autoridades, juzgaba en primera o segunda instancia cuestiones pertinentes a la moral, al bien público y al orden social y debía tener el templo en condiciones dignas, siendo responsable de ello ante la comunidad, las justicias de Cali y sus superiores eclesiásticos. (Cuevas 2012b, 28).

Eran parte del pacto colonial y fueron también representantes de la autonomía de cada pueblo, al ser su presencia una representación de la capacidad colectiva para sostener autónomamente el culto y ser el mediador entre la divinidad y la comunidad local. En este aspecto, el pacto colonial consistía en el cambio de tributo y trabajo por protección y adoctrinamiento de cada pueblo, todo dentro de un orden social y político que involucraba la identidad, la etnia, el linaje y la pertenencia a una localidad concreta (Garrido 1993, 18 y 241). Su presencia era importante en la estructuración de los pueblos, pues era una parte de sus elementos constitutivos: indios, autoridades locales y el cura doctrinero eran tan importantes como la

iglesia, las casas, cultivos y las tierras. A cada pueblo podía corresponder un cura, pero esto era matizable en los pueblos más pequeños como Ambichintes y Arroyohondo, que eran anexos de las parroquias de Cali y de Yumbo.

Era el “hacedor de ritos” (Sotomayor 2004, 64; Caicedo 2008, 51-52) que salvaguardaba la seguridad local y colectiva, y por lo tanto, las autoridades indias se supeditaban en muchos casos al cura. En otros, éstas últimas eran vilipendiadas por los doctrineros y las quejas de los blancos contra los indios a veces llegaban antes a oídos del cura que al de los mandones, así mismo ocurría en sentido contrario.⁹¹ Por lo general, los doctrineros provenían de localidades vecinas a las de los indios y sus estudios eran altos, ya que la mayoría eran maestros, pero no se comparan en este aspecto con los curas del altiplano cundiboyacense, al ser éstos en su mayoría doctores (Cuevas 2012b, 34; Herrera 1996, 133-135). Cabe anotar que eran sacerdotes seculares, ya que el peso de la evangelización a cargo de las comunidades religiosas finiquitó con las comunidades de raigambre prehispánicas. Desde el último tercio del siglo XVI la evangelización se encomendó principalmente a religiosos seculares, más imbricados con los intereses locales y terrenales, lo que facilitó el traslado de indios según las necesidades de los encomenderos. Sólo los pueblos de San Diego de Alcalá de los yanaconas y Ambichintes estaban por momentos bajo la tutela de los frailes de San Agustín en Cali, y el primero era objeto de continuo canje en la segunda mitad del XVIII con el cura párroco de la ciudad. Los Cerritos era un anexo de los frailes franciscanos que se intercambiaba con los curas de Cartago, hasta que se erigió en curato independiente entre 1798-1806⁹².

El cura tenía distintas facetas: como cura de almas, personaje mediador, aglutinador, gendarme y padre espiritual, además de ser el agente que usaba la integración cultural junto a la cohesión social para crear hegemonía en colectivos dinámicos y heterogéneos (Caicedo 2008, 51-100; 137-138). El cura como personaje mediador participaba de los juegos del campo político local y le tocaba negociar con sus feligreses de todas las calidades para llevar a cabo su ejercicio de manera cómoda y no conflictiva, en un equilibrio inestable de poderes e intereses, donde a veces indios y libres se enfrentaban a sus curas y a los nobles, en otras, los indios y curas formaban bloque común contra otros personajes.

Sin embargo, hay quejas importantes como muertes, coligaciones (asociaciones) de curas con hacendados y abusos, que muchas veces estaban complementadas con denuncias sobre la falta

⁹¹ AHC, Notarla Segunda, Escritura 113 de 1909, f. 256 (Ambichintes, 1742), y Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Nubia Bejarano (1980) fs.46v-49.

⁹² AGN, AAP, leg. 520, doc. 2 (1773), AAP, leg.42, doc. 7 (1798) y doc. 14bis (1806).

de administración de sacramentos y poca moralidad⁹³. Muchas de estas quejas en el valle se ubicaron en el pueblo de Yumbo, que se estaba consolidando como un lugar atractivo para los indios en un proceso de disputa por la autonomía respecto de los poderes de curas y vecinos adversos. En una concepción del poder político donde debía primar la moralidad y la cristiandad como contención de los abusos e intereses de las autoridades, los indios denunciaban acciones que consideraban ilegítimas y negativas respecto a las obligaciones de los curas. En la denuncia de los indios de Yumbo contra el cura Don Jerónimo de Paz Maldonado en 1747 se quejaban de la siguiente manera:

Negándonos el derecho de nuestras tierras, diciéndonos que con una carta que escriba al señor virrey nos echará de nuestro pueblo y se quedará viviendo con su compadre el capitán don Juan Vivas, atemorizándonos a todos para que no defendamos nuestro pueblo, ofreciéndonos a cada uno 100 azotes.⁹⁴

Los castigos físicos eran comunes y estaban recomendados, pero bajo ciertos límites considerados justos. El maltrato físico era parte del ritual político, donde se realizaba el escarnio público para recomponer los órdenes trastocados (Thomson 2006a, 112-123). A veces los azotes daban lugar a la defensa de los curas y se mencionan de paso algunas de las prácticas para construcción de autoridad, como se describe en Yumbo para 1760:

[...] es demasiado piadoso con los castigos y habiendo un día, un indio llamado Jerónimo Ajo, por no haber concurrido el domingo pasado a misa y doctrina, se le alivó dicho indio diciendo muchos dichos a su cura, el que sólo se contentó con llevarlo a la sacristía y darle tres o cuatro azotes sobre la ropa [...] sí, les da fuetazos, pero no los castiga mucho ni los embaraza mucho con cosas, que lo ha visto muchas veces de suerte que el testigo le ha hecho burla por dicho castigo, diciéndole: Padre, vuestra merced no hace sino sacudirles el polvo, y por ese motivo no le tienen ni miedo ni respeto.⁹⁵

Como elemento indispensable de los pueblos de indios, y de toda localidad autónoma, la iglesia y su proceso de cuidado (la fábrica) era una preocupación que compartían fieles y curas, también era un elemento de conflicto cuando se rompían equilibrios: coerciones y maltratos eran denunciados por los indios, más no el trabajo en sí, que era una obligación

⁹³ AGN, AAP, leg. 4684 (muerte de Agustín Sánchez en Yumbo, 1751-1752), Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980) y AGN, AAP, leg. 4642 (abusos del doctrinero en Guacarí, 1744).

⁹⁴ AGN, AAP, leg. 4737, f. 1 v.

⁹⁵ Declaraciones de Agustín Morales y Marcelo Quintero, vecinos de Yumbo en 1760. AGN, AAP. 4976, fs. 81v y 83.

colectiva (Cuevas 2012b, 38-39). Esta labor fortalecía lazos comunitarios de la localidad y la etnicidad, según Caicedo, en la búsqueda de autonomía local (2008, 211-213). En las vistas eclesiásticas se ponía especial cuidado en esa labor de los curas, ya que contribuía al lustre de las poblaciones y al respeto del culto divino, así fuera “con la decencia que permite la tierra y según la calidad de los indios”.⁹⁶

Los indios debían darle servicios de cocina, limpieza y comida a los doctrineros, según ordenanzas dadas en 1668 en el valle. Sin embargo, en contextos de conflicto se negaban a hacerlos y se disponían a denunciar supuestos abusos en la exigencia de dichas labores (Cuevas, 2012b: 39). Los recursos de los curas se generaban principalmente por la agricultura, hecha a veces con mano de obra indígena, pero generalmente con esclavos propios.

Muchas cosas sueltas se han dicho sobre los encomenderos, quienes efectivamente articularon los pueblos de indios en la región hasta mediados del siglo XVII, pero para el periodo final de la encomienda como formalidad e institución (1680-1750), se puede decir que todavía aquellos actores usaban de sus relaciones verticales y clientelistas para relacionarse con sus indios y aprovechar su fuerza laboral, además de aprovechar el capital simbólico que esto generaba. Los indios en esta situación podían gozar de la inserción en redes clientelares para tener acceso a tierras en los pueblos o por fuera de ellos, además de la mediación de autoridades y la protección ante elementos ajenos.

Muchos pleitos por tierras eran asesorados y estimulados por los encomenderos, ya fuera como una estrategia autónoma de los indios o parte de un plan contra enemigos de los vecinos *feudatarios*⁹⁷, ya que era más fácil acceder a veredictos favorables bajo la supuesta irresponsabilidad de las acciones de los indios. El ocaso de la encomienda como capital simbólico entre 1740 y 1750 coincidió con un periodo virulento por conflictos de tierras, esto fue motivado, en parte, por el interés de los antiguos encomenderos y sus familias en usar de las tierras de indios, en un periodo de expansión comercial y de gran controversia entre los chapetones y los criollos en el valle (Cuevas 2012a, 68-69). El proceso de traspaso de las encomiendas a la corona no fue conflictivo, al punto que en 1740 el teniente-corregidor de Cali fue a cobrar los tributos a Ambichintes, cuando cuatro años antes, él mismo aparecía

⁹⁶ AGN, AAP, leg. 6534, fotograma 20 (Yumbo, 1741), leg. 6538, fotogramas 1-3 (Riofrío, 1744), 7691, fs. 1-3 (Roldanillo, 1684), 7941, fs. 1-5 (Riofrío 1776).

⁹⁷ Esta palabra es sinónimo de “encomendero” en la información consultada del siglo XVII.

como encomendero.⁹⁸ El final de la encomienda legitimó una obsolescencia que llevaba décadas encima.

En periodos posteriores, los indios del valle apelaban a tener como jueces a miembros de las antiguas familias de sus encomenderos, lo que demuestra una continuidad en sus relaciones de paternalismo, pero en ocasiones desfavorables, no dudaban en arremeter contra ellos, en muestra de una creciente autonomía al respecto (Cuevas 2012a, 83 y 133). Como ocurrió desde 1750, los indios demostraban una pericia en el uso de los canales institucionales y escritos, por las cualidades y dimensiones de sus conflictos.

En un plano más itinerante se ubicaban los corregidores de naturales, pues tenían varios pueblos bajo su jurisdicción y su permanencia en cada uno de ellos no era constante. Era un cargo que se asociaba a los tenientes de gobernador en cada ciudad o al alcalde ordinario más antiguo, en su ausencia. Al final del periodo esa última situación era más constante en ciudades como Buga y Toro. En Cali había dos: el de los pueblos del sur y cercanos a la ciudad y el teniente ubicado en Roldanillo y Ríofrío. En el resto de ciudades había solo uno. Esa situación fue la constante desde finales del siglo XVI, pero solo hay registros de esta distribución desde 1633.⁹⁹ Cabe anotar que por lo general eran peninsulares en proceso de acomodamiento en la región, quienes fueron nombrados por el gobernador de turno, o criollos muy bien recomendados. Sólo en el caso de un teniente de corregidor en Roldanillo se afirmó que era “un sastre remendón, mestizo de baja ralea [...] cobrador de tributos [...] actor de comedias” que se asociaba por ello con el indio gobernador y los *mestindios* para sus maldades.¹⁰⁰ En su defensa, Bernardo Maldonado decía que “*era hijo de noble en mestiza*”.¹⁰¹ Era un cargo anexo a un oficial con múltiples funciones: en sus nombramientos aparte de la tenencia y el corregimiento, eran justicias mayores y alcaldes mayores de minas. Esta situación se daba por el control que tenían los encomenderos y los cabildos de una pequeña población india, de carácter móvil y forastera desde comienzos del siglo XVII.

Las funciones de estas justicias era el cobro de tributos, hacer cuentas de dicho ramo, elaborar matrículas de cada pueblo y ser juez de causas para los indios, además de avalar sus autoridades. Cuando había mitas y repartimientos, en el siglo XVII, su función era todavía

⁹⁸ ACC, Colonia, sign. 3759, f.7. ACC, Colonia, sign. 3877, f. 1.

⁹⁹ ANE, General, Popayán, caja 10, carp. 26 junio de 1685. En el f. 15 se hace la lista de todos los tenientes de gobernador registrados entre 1633-1685, con motivo de un pleito entre este personaje y los miembros del Cabildo de Cali.

¹⁰⁰ ANE, General, Popayán, caja 75, carp. 18, fs. 3-8. (1736-1737).

¹⁰¹ *Ibidem*, f. 12v.

importante en términos políticos, al destinar una mano de obra escasa a encomenderos y vecinos ávidos de dicho capital simbólico (Cuevas 2002), pero su ámbito de importancia decayó mucho al entrar el siglo XVIII, cuando no había mitayos que repartir. Hasta la aparición de los alcaldes pedáneos en la década de 1770, eran la autoridad en los poblados rurales junto a los alcaldes de la santa hermandad (Conde, 2013). Debían ser complementos de los curas doctrineros en la vigilancia de los indios: uno los reprendía por sus faltas fiscales y judiciales, el otro lo debía hacer en lo concerniente a sus almas y moral, aunque en la práctica había una frontera difusa en ello.

Estos oficiales en el valle no tenían una envergadura de actividades económicas ligadas a compulsión de los indios hacia el mercado, que si hubo en otros espacios, especialmente en los Andes centrales (Golte 1980; Larson 1983 y 1988; O'Phelan 1988). Parece que no tenían una injerencia en el mercado más que la de ser un comerciante como otros y no tenían la capacidad de ejercer control sobre las fuerzas económicas locales. Se destacaban más por su labor fiscal y de justicia. Tampoco se pueden comparar a los corregidores del altiplano Cundiboyacense por el tamaño de sus jurisdicciones, la cantidad de indios y de pueblos a su cargo (Herrera 1996 y 2002; Bonnett 2002). Respecto a esta última región, cabe señalar que las jurisdicciones de los corregimientos en el valle no se asentaron sobre antecedentes territoriales prehispánicos, pero comparativamente fueron más funcionales que en algunos espacios como el caribe neogranadino, donde fue sujeto de muchas controversias por su reciente incorporación en el siglo XVIII (Luna 1993, 86; Herrera 2002, 141, 146-147).

Los corregidores en el valle daban malas opiniones de los indios a su cargo (Cuevas 2012a, 192), pero no denunciaban hechos como intentos de asesinato o continuos irrespetos. Solo el corregidor don Salvador de Ayala fue denunciado en 1738 en el contexto de unas disputas de éste contra otros miembros del cabildo de Cartago.¹⁰² En la región, la relación entre este funcionario y los indígenas era atravesada por el paternalismo, la conveniencia política con los miembros del cabildo y las familias prestantes, por la conveniencia individual y comunitaria de los indios y la de él mismo, por el rango de su cargo y la mayor capacidad de mediación que tenían las élites respecto a los indios (Cuevas 2012a, 193).

Parece que los indios en su trato con el corregidor preferían negociar, según una denuncia hecha por un terrateniente en 1770 contra los indios de Yumbo: “y por dar al mismo tiempo gusto y complacencia a dichos indios, en correspondencia de las adulaciones y beneficios que

¹⁰² AGN, Colonia, Tributos, leg. 10, doc. 84, fs. 964-991.

le tributan [...] por obsequiar a los indios con la injusta posesión que intentó darles de las tierras”¹⁰³.

Como un oficio anexo en el valle, el corregidor sólo cobraba tres reales de plata anuales por cada indio desde la visita de 1668¹⁰⁴, lo que en términos prácticos redituaba para el titular de Cali (quien tenía más indios a su cargo, respecto a sus congéneres) por este rubro no más de 15 o 18 patacones anuales a comienzos de la década de 1720. El mismo titular a finales de ese siglo no gozaría de 12 a 15 patacones por dicho cobro.¹⁰⁵

Los corregidores surgieron de la dicotomía de la separación de las dos repúblicas, y ellos abarcaron la realidad de las nuevas formas y dinámicas de organización social y espacial que luego serían asumidas por los alcaldes pedáneos. En Cali, el antecedente de dichos alcaldes fue el corregidor de Roldanillo, quien tenía jurisdicción sobre las pequeñas causas de los vecinos hasta 1785, cuando se creó el cargo en cuestión (Ayala y Becerra 1991, 29). Después de una dubitación inicial sobre la capacidad del cabildo de Cali para elegir estas justicias frente al gobernador de Popayán, fueron surgiendo los partidos a partir de 1770 (Cuevas 2012a, 199-200). Para el resto de las ciudades del valle, el panorama al respecto no se conoce con tanto detalle, pero se puede sugerir que fue parecido.

Continuamente estos personajes eran acusados de ser injustos, ignorantes y perversos por su incompetencia, al ser en su mayoría notables locales casi analfabetos, o por no cumplir con los requisitos y calidades necesarias para ser jueces (Garrido 1993, 115-227). Pero en el valle, respecto a los indios, las denuncias y disputas por jurisdicciones no eran tan constantes y sólo estaban presentes como anexas a problemas más complejos, como las solicitudes de traslado de los indios de Tuluá y la conversión de dicho poblado en villa.¹⁰⁶ Sin embargo, los indios no estaban tan dispuestos a discutir a las autoridades de una forma vehemente.

Los protectores de naturales fueron unas de las principales instancias de adquisición de lenguajes y prácticas jurídicas que tuvieron los indios, al ser los intermediarios entre ellos y los jueces. En el valle, por la informalidad y la poca cantidad de indios, se nombraban protectores *ad hoc* por parte de los corregidores en cada caso, si no se superaba la instancia de

¹⁰³ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980) f. 276v.

¹⁰⁴ AHC, cabildo, t. 8, f. 12.

¹⁰⁵ Ver anexos documentales al final de este trabajo.

¹⁰⁶ AGN, Colonia, Caciques e indios, leg 50, doc. 17 (1801-1803). Caciques e indios, leg 55, doc. 31 (1801). Poblaciones Cauca, leg. 1. doc. 7 (1803-1806). ACC, Colonia, Sign. 8757 (1708-1790).

los juzgados locales. Sin embargo, algunos indios iban directamente a Popayán con la ayuda de algunos curas favorables o por iniciativa propia, como lo hizo el alcalde indio de Tuluá, Gregorio de la Cruz en 1750, ante la continua falta de protector.¹⁰⁷ La informalidad de dicho oficio en Cali llegó al punto que en 1770 la cacica Clara Isanoa pidió ser la protectora de sus indios, ya que diez nominados al cargo desistieron para no enfrentarse a una familia poderosa de la ciudad de Cali¹⁰⁸. Otras veces a los protectores se le excusaba de no firmar las peticiones por estar comprometidos en otros pleitos.¹⁰⁹ En un caso de Buga, para 1731 aparece un título de protector de naturales a favor de don Pedro Chamorro, pero en documentos posteriores ya no está presente dicho oficio y sólo existe *ad hoc*.¹¹⁰

La poca especialización de este oficio en el valle redundó en que muchas veces no fueran efectivas las intervenciones por ignorancia de los asignados en aspectos legales o por estar relacionados con las contrapartes. Esta situación hacía que en algunos conflictos los indios acudieran a cualquier tipo de visitador que pasara por las ciudades, si no se les daba curso efectivo a sus pleitos y si no tenían los recursos para ir a Popayán. Esto ocurrió con los indios de Ambichintes, quienes apelaron a la visita de Alejos González de Mendoza en 1742, así como antes lo habían hecho en 1692 con Tomás Rosero Zambrano y en 1714 con Policarpo del Pando.¹¹¹ En su memoria legal sabían que la presencia de dichos personajes daba una importante oportunidad para resguardar sus intereses y dar rienda suelta a sus expectativas. Tenían presente que la visita era una práctica de gobierno que los acercaba a la justicia, la cual era uno de los principales sustentos del pacto con el rey.

La visita a tribunales de mayor rango que los ofrecidos en las ciudades del valle, era común y ahí se apelaba a los protectores de gobernación, o los de la audiencia de Quito (para Cali, Buga y Caloto) o Santafé (para Cartago y Toro), quienes generalmente eran proclives a los indios debido a la mayor distancia de los intereses que los afectaban y al paternalismo de la Corona y sus tribunales (Bonnett 1992, 17 y 55-59). Los protectores de la audiencia usaban argumentos que repetían los estereotipos sobre los indios y los hacían favorables a los intereses de sus representados, otras veces argüían desde posiciones ya claramente ilustradas, especialmente desde la década de 1770, con Francisco Moreno y Escandón, quien propuso la

¹⁰⁷ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 48-49.

¹⁰⁸ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), fs. 170-172.

¹⁰⁹ AGN, AAP, Leg. 375 doc. 15, fs. 2v-3 (Yumbo, 1747).

¹¹⁰ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 14C, leg. 14, expediente 219.

¹¹¹ AHC, Notaría Segunda, Escritura 113 de 1909, fs. 239v-240v. (Ambichintes, 1742).

eliminación del tributo y la igualación de los indios con los demás (Bonnett 2002, 87-88). Sin embargo, este fiscal protector a veces recomendaba medidas en este tono,¹¹² en otras hacía gala de un discurso paternalista y particularista. La misma dubitación se ve en otros protectores, que imposibilitaron la formación de una villa a los vecinos de Tuluá entre 1801 y 1806, aunque esto ocurrió en un periodo donde la reforma se había atenuado, pero los discursos economicistas complementaban a los viejos argumentos paternalistas. El fiscal del caso dijo que como los indios necesitan auxilio espiritual, también necesitan asegurar sus trabajos, cosa que habían hecho a lo largo del tiempo, y que, aparte de eso, trasladarlos implicaba gastos para la real hacienda.¹¹³ Bonnett (2002, 66-86) también registra dicha situación respecto a las opiniones de las autoridades y protectores en el proceso de reestructuración de los resguardos del altiplano cundiboyacense entre 1756 y 1800.

Estos mediadores a lo largo del tiempo (y según la ocasión) eran los encargados de explicitar las características inmanentes de los indios, por ejemplo, la ebriedad, el poco juicio, la rusticidad, la miseria y la pobreza de ellos, así como tenía que escoger las argumentaciones e interpretaciones de las diferentes fuentes del derecho que los beneficiaban. Del mismo modo tenían que examinar los hechos dados y declarados para favorecer a sus representados, instruyéndolos para afrontar los testimonios y procedimientos judiciales. Fueron unos individuos importantes en la estructuración de una cultura política monárquica, al velar en compañía o por solicitud de los indios, asegurar la conservación de prerrogativas, deberes y mercedes que organizaban comunidades en torno a unas concepciones sobre el orden social y político consideradas como naturales y justas. Dichas concepciones se ponían en diálogo con las realidades y hechos que afectaban a los querellantes, en una visión moral y jerarquizada del mundo, donde los distintos cuerpos sociales, desde su heterogeneidad, materializaban y alimentaban relaciones políticas entre sí y con la monarquía.

Los gobernadores eran la penúltima instancia a la que acudían los indios y se puede decir que generalmente eran proclives a las peticiones de los indígenas. Como ya se ha anotado, el gobernador de Popayán ya había tenido un gran filtro hecho por algunas justicias cuando le llegaban los problemas de los indios del valle. El último escalón de estos procesos lo constituía el nivel de la audiencia y el virrey como vice patrono de ellos desde la segunda instauración del virreinato en 1739. Los indios generalmente acudían a Quito, pero en ocasiones iban a Santafé, especialmente cuando se consolidó el tribunal presidido por el

¹¹² AGN, Negros y esclavos - Antioquia: leg.1, f. 908v. (1778).

¹¹³ AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1 doc. 7, fs. 895-896.

virrey. Las reales provisiones de las audiencias fueron complementadas con los despachos del virrey, cuando las primeras no llenaban expectativas ni colmaban los conflictos. Los viajes a dichos tribunales eran una empresa colectiva para los indios, en donde se arriesgaba hasta la vida por peligrosos caminos y los infortunios de la salud, para buscar lo que consideraban justo y apabullar a las contrapartes en lo contencioso. Estas travesías constituían un argumento construido desde la apropiación de su condición de subalternidad, al resaltar las incomodidades y costos en los que incurrían los pobres para acceder a una gracia real, el acceso a la justicia.

Hasta aquí se ha hecho un panorama que sirve de telón de fondo para entender los contextos en los que se desenvolvían los indios del valle, como ejemplo de la variabilidad de dicha calidad social y lo amplio que podía significar, sin contradecir los fundamentos de su subalternidad y calidad social. Lo indio es una categoría versátil que exige un estudio detallado en cada región, pues parte de unos supuestos que aparentemente eran estables, pero con los ejemplos que se dieron aquí, era una realidad contextualizada.

Como categoría, para Garrido, lo indio en la política se define desde la práctica y el conflicto: en los reclamos hechos en virtud de nociones, valores y expectativas, con elementos como el reconocimiento de las jerarquías sociales, el orden representado por Dios, el rey, la costumbre y la ley escrita, que fueron usados en oposiciones binarias que involucraban lo “bueno y lo malo”. También destaca su conciencia de comunidad y de “otredad” sustentado en haber sido los primeros habitantes del territorio frente a los demás (1993, 367-368). Lo indio también debe comprender las formas de consenso y disenso al interior y exterior de las comunidades, en la lucha por significados y la legitimidad de las acciones.

Se hizo un recorrido que desde un principio es muy divergente respecto a otras zonas, donde igualmente hubo rupturas étnicas y territoriales, junto a la homogenización de identidades sociales, pero con una mayor continuidad con lo prehispánico. Estas características construyen ejemplos extremos de lo genéricamente llamado “indio”.

Estos fueron grupos que resultaron de los desarrollos imprevisibles de la categorización genérica que se hizo bajo la constante adaptación a lo colonial desde los intersticios del “imperio” (Schwartz y Salomon 1999, 443-444). Más que subvirtiendo dichos códigos en contextos de rebelión, como sugiere Chakravarty (2002, 9-11), lo que hicieron fue algo más cercano a lo que Stern denominó "adaptación en resistencia" (1990, 21-41), usando el

discurso público sobre ellos¹¹⁴ en la búsqueda de sus intereses materiales, sociales y culturales, con el uso estratégico de la tradición, la memoria oral y escrita, en los marcos de las representaciones de ellos mismos y hacia ellos por parte de otros sectores sociales. También usaron y adaptaron los esquemas sociales que les fueron planteados, para preservar sus intereses, entender las relaciones sociales y al mundo que les rodeaba.

¹¹⁴ El discurso público en términos de James Scott (2000) explicita y naturaliza las relaciones entre los poderosos y los subordinados como un autorretrato de las élites, con valores de orden del paternalismo, la diligencia y la justicia. Es interiorizado por los subalternos en la forma de actuar bajo el comportamiento exigido y la creación de una imagen de aceptación entusiasta y voluntaria de la dominación. En otras palabras, el discurso público naturaliza para las élites y enmascara intereses para los sectores populares, creando la imagen de ellos desde la mentira y la falsedad ante el poder. En la construcción de discursos y prácticas contrahegemónicas no se debe partir de una oposición tan radical como plantea este mismo autor, con el concepto de “discursos ocultos”, pues implicaría que la vida social y política fuera más conflictiva y violenta de lo que fue. Una postura más moderada al respecto, la tiene Mallon (2003), donde abre el espacio para la negociación, la adaptación y la reinterpretación de los esquemas ofrecidos por las elites en el marco de una sinceridad ideológica. En una dinámica parecida, Stern ofrece el concepto de “adaptación en resistencia”, el cual es considerado el más pertinente para este trabajo.

Capítulo 2

Acercamiento a los discursos y a las palabras claves referentes a lo “indio” en el valle del río Cauca

El objetivo principal de este capítulo es ofrecer un análisis de los discursos y de las palabras claves ubicables en el marco de la cultura política pertinente a los indios, específicamente en la argumentación jurídica. Es un enfoque que indaga por los conflictos procesados en los tribunales y escritos, entendiendo que los documentos judiciales dan cuenta de un campo específico con sus propias normas, mediaciones y procedimientos. Del mismo modo, los pleitos dan una visión sobre el uso de repertorios legales, campos de experiencias y de horizontes de expectativas. Además, ofrecen diálogos asimétricos ubicables en economías de obediencias y desacatos, según el término que ofrece Garrido (1997). La denuncia, la declaración juramentada, los autos, veredictos y demás diligencias permiten reconstruir las valoraciones respecto al gobierno, los gobernantes y los gobernados, las cuales se imbrican con las nociones sobre el orden social, la justicia, la moralidad y la calidad social. Todos estos elementos constituyeron un universo relacional entre los mismos indios, los agentes externos involucrados con ellos y los distintos niveles del poder local, de la Corona y de la Iglesia.

Según Owensby, los discursos eran uno de los pilares más importantes del Imperio Español, junto a la institucionalidad y el acceso de los vasallos a la justicia (2011, 62-64).

Para hacer esta labor se toma en primer lugar la conceptualización que ofrece Keith Baker sobre la política y su ámbito específico de la cultura política, como espacio que hace inteligibles las demandas, los intereses y las enunciaciones de los actores en la disputa por la legitimidad y autoridad, hechos claves de las relaciones de poder:

Yo concibo la política como algo que tiene que ver con la formulación de demandas, como la actividad a través de la cual los individuos y los grupos de cualquier sociedad articulan, negocian, implementan e imponen las demandas respectivas que se hacen entre ellos y al conjunto. La cultura política es, en este sentido, el conjunto de discursos, o prácticas simbólicas, mediante los cuales se realizan esas demandas. Comprende las definiciones de las posiciones relativas de sujeto desde las que individuos y grupos pueden (o no) realizar legítimamente sus demandas a los demás y, por consiguiente, de la identidad y de los límites de la comunidad a la que pertenecen. Constituye los significados de los términos en que se formulan esas demandas, la naturaleza de los contextos en los que se inscriben y la autoridad de los principios en razón de los cuales dichas demandas adquieren su legitimidad. Determina la constitución y el poder de

las acciones y procedimientos mediante los que se resuelven las disputas, se arbitran legítimamente los conflictos entre demandas y se imponen las decisiones. La autoridad política es, desde este punto de vista, esencialmente una cuestión de autoridad lingüística. Primero, en el sentido de que las funciones políticas son definidas y asignadas dentro del marco de un cierto discurso político; y segundo, en el sentido de que el ejercicio de esas funciones toma la forma de una reafirmación legitimadora de las definiciones de los términos del propio discurso. Y el cambio político es, a su vez, esencialmente una cuestión de cambio lingüístico: una transformación del discurso mediante el que las demandas pueden ser legítimamente hechas; una transferencia de la autoridad lingüística mediante la que se reafirman o se desautorizan esas demandas (Baker 2006, 94).

Es una propuesta útil para manejar discursos y encontrar en ellos visiones, expectativas, nociones del orden social y análisis sincrónicos del uso de lenguajes sobre el poder, en una época que aparentan “naturalidad e inmovilidad”, pero cuya práctica era dinámica y ofrecía algún espacio para la acción por parte de sectores subalternos y sus asesores. También se quiere encontrar la estructuración de discursos públicos, según los planteamientos de James Scott (2000) manejados tanto por los indios, sus asesores, los jueces y las contrapartes, en la búsqueda de la polivocalidad localizada en los conflictos.

Los “juegos del lenguaje” significan para Baker el espacio de autonomía individual dentro de los discursos, pero a costa de dejar por fuera lo informal, lo cotidiano y lo clientelar. Sin embargo, no deja de constituir una opción metodológica y conceptual operativa para acercarse a las identidades, memorias, nociones sobre la justicia y el orden social desde las disputas. Así se analiza la cultura desde el lenguaje, como producción y reproducción cotidiana de la vida social y sus disputas en dimensión diacrónica (Silva 2003a, 5-8).

Los discursos, en medio de su aparente naturalización e inmovilidad en sociedades del Antiguo Régimen, son desestructurados por las posibilidades de uso generadas por los agentes y las variaciones regionales, que según la misma autora, se explicitan en la renovación de vínculos e identidades políticas, procesos de comunicación, la construcción de hegemonía y legitimidad, en la percepción de realidades y rituales (Silva 2009, 17-19). Desde esta perspectiva, la cultura política es un elemento procesual que permite establecer relaciones sociales y políticas sin esencialismos u otro tipo de determinismos, lo que permite comprender cambios sutiles, contextos sincrónicos o diacrónicos, sus valoraciones y las relaciones entre lo discursivo y sus clasificaciones. En esa vía, la virtualidad de los discursos

jurídicos consistía en servir de puente para la comunicación entre gobernantes y gobernados, como posibilidad de marco de discusión sobre la autoridad (Garriga 2006, 76-77).

Retornando a la definición que ofrece Baker de la cultura política, pero desde una perspectiva crítica, se puede afirmar que no explicita la causalidad social, debido a que se orienta hacia la percepción de la realidad y sus significaciones desde lo identitario en los conflictos. Esta conceptualización es problemática para autores como Cabrera, ya que no hace claridad sobre los cambios políticos y su imbricación con lo discursivo, además de no establecer separaciones entre las prácticas discursivas y acciones políticas. Así mismo, no da mayor espacio a los intereses sociales (Cabrera 2010, 70-76; Baker 2006, 94-96).

La propuesta de Koselleck respecto a los lenguajes políticos (1993, 2004 y 2006), es operativa para analizar la intersección entre lo lingüístico junto a las experiencias y horizontes sociales, evitando los anacronismos. Desde la reconstrucción de los campos de experiencias y los horizontes de expectativas, se pueden reconstruir los conceptos políticos y su historia. Éstas son palabras claves cuyos significados y clasificaciones mutan con el tiempo, por estar relacionadas con los contextos, dialécticas y por ser polivocales. La indagación sobre estos conceptos tiene en cuenta su uso por sectores subordinados, desde una crítica de fuentes y el marco del uso de las palabras (Koselleck 1993, 107-112)

El rastreo de estas palabras claves permite varias cosas: la reconstrucción de sus contextos de uso, sus significados y variaciones en sus elementos enunciados a lo largo del tiempo. También permite indagar en cada caso qué experiencias sociales colectivas son destacadas y cuáles no, así como la apelación a expectativas de la condición de subalternidad. Esto, teniendo en cuenta cada tipo de conflictos, para establecer lo común y lo diferente en el uso de argumentos por parte de los indios y sus asesores respecto a la tierra, la comunidad, la autoridad local, el tributo y otras situaciones.

Los planteamientos de Koselleck presentan básicamente dos desafíos para este trabajo: el primero consiste en la posibilidad de encontrar “conceptos” pensados para la Modernidad, en una época de lenguajes tradicionales sobre el gobierno y las jerarquías sociales. El segundo es la viabilidad de encontrar horizontes de expectativas en dicho contexto, cuando el futuro no era muy proyectado dentro de lo que se puede llamar “la política”, ni era una gran preocupación para los gobernantes y los gobernados.

Para responder a ello, cabe decir que para este estudio no se usará el término “conceptos políticos” en el sentido que propone Koselleck, debido a que no están planteados por autores autónomos en textos expositivos, ni están abiertamente disputados en un sistema político moderno o en abierto trance de modernización. Se prefiere hablar de “palabras claves”, ya que así se reconoce su aparente inmovilidad y la poca discusión que generaban dentro de los tribunales y entre los agentes. Además, en terminología de la historia conceptual se les define como “palabras” y no como conceptos, ya que no hay autoría ni deconstrucción a través de nuevos significados, pero sí tiene una noción de polisemia en medio de su generalidad (Koselleck 1993: 116-117). Como señala Dueñas (2010, 12-15), ni siquiera se puede hablar de autores cuando se estudia a los indios y mestizos letrados, al estilo de Guamán Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega, ya que sus trabajos eran de carácter colectivo y en red, al recoger inquietudes generales de los indígenas y estructurar apoyos en tejidos sociales.

En el caso planteado aquí, menos se puede hablar de autoría por el carácter prefijado y aparentemente inmóvil de los lenguajes en los documentos consultados. En ellos no se disputaba la construcción, legitimidad y hegemonía del gobierno y la administración de justicia, sino la de sus personajes y hechos, lo que plantea unos problemas distintos, como los sentidos y valoraciones sobre la autoridad, la legitimidad y la moralidad. Las discusiones se generaban en un orden político y social considerado perfecto, pero alterado por los sujetos con sus debilidades, pecados y ambiciones, lo que da un margen de entendimiento para las demandas de los agentes en disputa.

Esta revisión del abordaje conceptual permite adaptarlo a contextos dados por reproductores activos de lenguajes, conceptos y discursos políticos. Activos, porque a pesar de los diferentes grados de la condición de subalternidad de los indios en lo social, y la mediación de sus asesores en el cuerpo de la “ciudad letrada” en la definición de Rama (1998), aquellos agentes tenían un espacio limitado, pero significativo para evidenciar usos, valores, actos y expectativas de lo político, a través de las denuncias como vehículo de expresión. Estos actores establecían una relación dialéctica con los preceptos, las normas y las prácticas políticas de la época, lo cual estimulaba un cambio continuo en las relaciones de la monarquía con su cuerpo político. En esta dinámica, las modificaciones se aceleraron a finales del siglo XVII, así como las respuestas de los indios a los contextos cambiantes.

La segunda pregunta, sobre los horizontes de expectativa en una sociedad tradicional, referiría básicamente a las prerrogativas y derechos consuetudinarios heredados del pasado. Algunos

de ellos sería tener la protección de la justicia y de las autoridades en el esquema de un cuerpo político fuertemente jerárquico y heterogéneo, conservador de las diferencias, y en este caso, de la condición subalterna de los indios. En esto también entrarían el gozar de sus tierras, la integridad de ella, la existencia de autoridades locales y estar cobijados por el culto y sus expresiones rituales. La idea sería disfrutar de las condiciones de los antepasados, en una concepción del tiempo donde los usos y las costumbres antiguas eran el modelo de comportamiento. En otros términos, el horizonte de expectativas podría apelar a la espera de un juicio final, de la búsqueda de la salvación y estar lejos de los pecados. Tampoco se deben olvidar las incipientes nociones de progreso involucradas en los discursos y las prácticas borbónicas.

Las palabras claves seleccionadas, que servirán como anclaje para la configuración de un análisis de los discursos, son: el vasallaje (entendiéndola como lo que actualmente se conoce como “pacto tributario”), la memoria, la costumbre y la condición de “indio”. Estas actúan como una red de significados que estructuraron las ideas, las valoraciones y expectativas sobre el amparo de las autoridades, la justicia, la obediencia, las libertades de los vasallos, el bien común, la religión, la moral y el pago de la obligación tributaria.

La metodología propuesta puede ser reiterativa, pero el historiar las palabras claves de la cultura política monárquica en relación a los indios es un punto de partida hacia la reconstrucción de discursos y lenguajes, debido a que las primeras generan a las segundas y no al contrario, atendiendo la sugerencia que hace Hölscher al respecto (2004, 103-104). Además, los conceptos son más flexibles que los discursos, que se tienen que abarcar en la totalidad de sus componentes, enunciaciones y silencios, según el mismo autor (2004,102).

También una indagación de lo político a través de palabras claves es una puerta de entrada a las formas de conciencia política en las actuaciones de los gobernantes vistas desde los gobernados. La protección de las autoridades a los indios se planteaba como una obligación natural, enraizada con consideraciones morales y de jerarquías sociales (Silva 2007, 40-43).

Los indios y sus asesores, a través de sus argumentaciones, ponían a prueba los límites y posibilidades de los discursos políticos y sociales que les concernían, y de esta manera se desafía la idea de la justicia como un simple instrumento de las élites para reproducir su poderío. Por ejemplo, en Cali durante el siglo XVIII, los indios tuvieron una iniciativa del 72% en los pleitos y les fueron favorables el 57, 5% (Cuevas 2012a, 70-71). La pobreza, la rusticidad y otras características atribuidas a los indios operaban al lado del conocimiento e

interiorización de los esquemas, lenguajes, discursos y conceptos legales que daban un lugar subordinado, pero con resquicios para defender lo considerado “justo” al lado de prácticas clientelares, del desconocimiento de autoridades y de ocasionales muestras de violencia física.

En esta dinámica, de entender la cultura política a través de una adaptación de la historia conceptual y teniendo en cuenta consideraciones de la historia social del derecho, cabría ver algunas palabras claves para indagar estos juegos jurídicos y discursivos, como un campo de disputa que abre ventanas a los conceptos y las prácticas políticas de la época monárquica en la región de estudio. Dichos juegos, como menciona Espinosa (2015, 12-13), no son autónomos ni niegan el orden colonial, pero sí involucran las disputas por los significados de las palabras claves en un entorno donde se tendía a reprimir la discusión sobre esos significados y sus símbolos. Ello hace político el uso de las palabras claves, como una dimensión específica de las relaciones entre los gobernantes y gobernados, que involucra una dialéctica y una agencia activa de los involucrados, según las herramientas legales disponibles dentro del campo de la administración de justicia.

2.1 La memoria y la tradición de la ocupación de la tierra como campos de conflicto, identidades y experiencias

La memoria y la tradición sustentaban buena parte de las solicitudes hechas por los indios y sus contendientes, en la explicitación de una cultura política que hacía uso de las conexiones íntimas del pasado con el presente. Acudir a ellas era una de las de las estrategias más generales de argumentación jurídica, al garantizar la correspondencia entre los servicios, las lealtades, los amparos y las prerrogativas de cada una de las partes que configuraban el cuerpo político. Espinosa (2015 [1989], 8-10, 77-78) y Dueñas (2010, 9) afirman al respecto que la misma Corona estimulaba la producción de memoriales y de relaciones de servicios para la búsqueda de mercedes, donde los hechos eran dados como legítimos y conocidos públicamente. Memoria y costumbre eran las dos caras de una misma moneda argumentativa en la conservación de intereses y la explicitación de necesidades, al hacer referencia al pasado como legitimación.

En este apartado se hace énfasis en el uso de la memoria y la apelación a la costumbre como una herramienta discursiva que configuraba sujetos, objetos, valoraciones, experiencias y expectativas dentro de los contextos contenciosos. Esta práctica se puede definir como expresión de unas nociones colectivas, legales, contenciosas y estratégicas en el campo de las

denuncias y procesos judiciales. El aspecto individual o familiar sobre el uso de la memoria fue poco explicitado por los indios del valle, por un lado, debido a que los pleitos generalmente tocaron aspectos colectivos, y por el otro, por el carácter móvil de los indios en la región, lo que dificultaba generalmente el uso de memorias familiares e individuales. Sin embargo, cuando se presente la oportunidad, se hará referencia a estos aspectos más particulares de la tradición y la costumbre.

La versatilidad que tenían los indios y sus asesores en el uso de la memoria se evidencia en el punto fundacional de sus comunidades: como ya se ha mencionado, la mayoría de los pueblos de indios en la región fueron más una ruptura que una continuidad de lo prehispánico, por lo cual asumieron positivamente, dentro de una cultura de solicitud de mercedes, dicha discontinuidad como el punto de partida de sus narrativas. Ello, con el objetivo de responder a las expectativas de los jueces y de construir memorias que permitieran configurar una territorialidad y un respeto a ella, como prerrogativa. Los traslados de sus encomenderos y los pactos con ellos en el usufructo de sus tierras fueron más significativos jurídicamente que sus antiguas identidades étnicas, de las que había poco rastro por su dilución, heterogeneidad y asunción de su calidad social de indios. Un ejemplo de ello se describió en el pueblo de Yumbo en 1636 por el visitador Antonio Rodríguez de San Isidro Manrique:

Que los indios que están poblados en el pueblo de Yumbo, encomendados en el capitán Pedro Álvarez, están todos poblados en tierras y estancias del dicho encomendero por no tenerlas, como no las tienen propias, respecto de que los encomenderos antiguos del dicho repartimiento era por quitar a los dichos indios de algunas invasiones de los de afuera, ora por tenerlos más cerca de sí para su aprovechamiento, los sacaron y retiraron de su origen [...].¹¹⁵

Los indios se apropiaron del lenguaje y de las prácticas nacidas de las visitas para hacerlos hitos de su memoria colectiva y legal, ya que otorgaban linderos y terrenos que buscaban conservar como mercedes cuando comenzaban sus reclamos por tierras. A través de dichos actos fundacionales daban sentido a su existencia colectiva como parte de un cuerpo social. Esas prerrogativas representaban un ejercicio de la justicia del rey por medio de sus visitadores y oficiales, y de paso, un motivo más para la lealtad de los indios. Del mismo modo, las encuestas y pesquisas de los visitadores constituyeron el primer acercamiento colectivo a la administración de justicia que tuvieron los indios de regiones análogas al valle,

¹¹⁵ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), f. 22-22v. Las mismas prácticas se denuncian por el mismo visitador en Candelaria. ACC, Colonia, sign. 8752, f. 9.

como en Antioquia, respecto a su constitución en la forma de pueblos (Córdoba 2014, 251-252). La visita de Lesmes de Espinosa en 1627 para Cerritos, y en el resto del valle, la de Rodríguez de San Isidro en 1636 junto a la de Inclán Valdés en 1667, fueron el inicio de la memoria legal de los indios en la región.¹¹⁶

Parece que todos los agentes conocían las rupturas que originaron a los pueblos, especialmente los contrincantes de los indios, quienes les increpaban su origen forastero y advenedizo, con lo que constituían un desafío a su memoria colectiva. Con ello reiteraban el argumento de la ocupación de tierras desde la óptica de la continuidad, como tradición “pública y notoria”, ocultando el elemento de legalidad dada por las visitas para los indios. En un ejemplo concreto, en un pleito de 1692 por unos linderos, los de Yumbo tuvieron que afrontar la condición de indios forasteros y que su punto de partida como colectivo fue dado por iniciativa de los encomenderos:

[...] han pretendido y pretenden más derecho del que se les dio o le han dado sus encomenderos que fueron del dicho pueblo, por ser los más de ellos de tres parcialidades, unos naturales de Yumbillo, otros montañeses de Digua, y otros cacahambres, los cuales los dichos sus primeros encomenderos los bajaron de las dichas montañas con licencia que para ello tuvieron de la dicha tierra graciosamente [...].¹¹⁷

Otro ejemplo fue dado por el abogado de un terrateniente que disputaba tierras con los indios de Cerritos en 1749 por eventos sucedidos en la última década del siglo XVII:

Y que estos cuatro indios fueron reliquia de Pindaná o de otro pueblo no es el caso, pero sí lo será el que por utilidad encomendero que lo era el capitán Diego de Rada y la de su cura desolaron su naturaleza y se trasladaron sin preceder las disposiciones legales, aunque fuese por voluntad de dichos indios.¹¹⁸

Esto es un caso extremo que problematiza lo que afirmó Garrido para otras provincias de la Nueva Granada: que los indios usaron bastante el argumento de haber sido los primeros habitantes y primeros propietarios de sus tierras en los conflictos por ellas (1993, 367).

¹¹⁶ ACC, Colonia, 8757, f. 38-40v (Tuluá, 1749). Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980) fs. 4v-5, 20, 55v-56 (1747-1770). AGN, AAP, leg. 27, doc. 9, f. 1-2. (Cerritos, 1792). ACC, Colonia, sign. 8752 (Candelaria 1738).

¹¹⁷ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), f. 147.

¹¹⁸ ACC, Colonia, sign. 4411, f. 52. Otras increpaciones de este estilo se ubican en ACC, Colonia, sign. 8752, fs. 50-51v (Candelaria 1752). ACC, Colonia, sign. 8757, f. 83-83v (Tuluá, 1739). ACC, Colonia, sign. 12111, f. 12 (Pueblo extinto de Nima, 1732).

Ante esas discusiones sobre la ocupación de un territorio, y de paso, la revisión de la legitimidad de uno de sus fundamentos colectivos, los indios transformaron de distintas maneras sus memorias en lenguaje legal, a la manera de solicitud de mercedes. Para los indígenas del valle, las fuentes dan cuenta que ellos reconocieron que su tradición e identidad solo podrían sustentarse en una costumbre de ocupación legal de sus tierras como miembros de una calidad social, en lugar de mostrarse como una continuidad con las comunidades prehispánicas, como se hacía en otras partes. Entonces procuraban mostrarse como sumisos ante los encomenderos y visitadores que los colocaron en nuevos espacios, que desde ahí siempre habían cumplido con sus obligaciones tributarias, mitayas y religiosas, aparte de que habían respetado a las distintas instancias judiciales y tributarias de la Corona.

El uso de la memoria sobre los abusos hechos por los encomenderos, como comparación con un presente conflictivo, fue una estrategia legal y discursiva operativa: el cacique don Bernardo Endegua de Candelaria hizo una petición afirmando que hasta antes de 1637, cuando llegó el visitador Rodríguez de San Isidro, sus encomenderos les reconocían informalmente unas tierras a cambio de sus servicios, y por eso vivían temerosos de una posible expulsión. Luego de la visita, los vecinos, los encomenderos y los indios respetaron los linderos hasta 1717, cuando se “inquietó la inmemorial posesión” que tenía “92 años” y se repitió la situación inicial por parte de los descendientes de los vecinos feudatarios en contubernio con algunas justicias de Caloto.¹¹⁹ El reconocimiento de la temporalidad en la posesión de tierras fue un elemento que no contradujo el carácter de inmemorial, sino que lo reforzó, al estar sustentada en unas escrituras y una merced real, dentro de una cultura de solicitud de mercedes. Esto es una oportunidad de cruzar lo objetivo y lo subjetivo en la tradición, en el juego entre la oralidad y lo escrito desde la flexibilidad y la alteridad en un mundo jerárquico, pero dinámico a través del argumento del “tiempo inmemorial” desde la memoria de ocupación de un territorio (Rappaport y Cummins 2012, 154-155, 167-169).

Una situación parecida se distingue a lo largo de la transcripción del mapa de Yumbo, pero los indios enfatizan el matiz de paternalismo y de protección de sus antiguos encomenderos, ya que intervinieron a su favor en los diferentes juicios de 1684, 1692 y 1747. Se hacía la referencia de que les permitían hacer uso de potreros y tierras que no eran de los indios¹²⁰,

¹¹⁹ ACC, Colonia, sign. 3374, fs. 7v-9 y 14-17.

¹²⁰ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), fs.121-123, 147-147v.

mientras que los primeros encomenderos, anteriores a Pedro Álvarez en 1636, sí los habían sacado de sus tierras para aprovechar su trabajo y los amenazaban¹²¹.

Donde más operaba la memoria fue en el campo de la propiedad de tierras. Ahí se conjugaban las historias de posesiones, de pleitos, de documentos y del uso de capitales simbólicos sustentados tanto en valoraciones sobre la inferioridad social de los indios, como en la memoria escrita y oral. La memoria oral era continuamente usada en los tribunales por las declaraciones de testigos, los cuales daban muestra de la flexibilidad de ella y su intertextualidad con lo escrito, al ser un apoyo y una referencia hecha con el aval de los jueces, partes y escribanos. La prueba en cultura oral recurría a la memoria y era validada por la autoridad y sus mecanismos a través del juramento y su conversión al orden escriturario. Este orden y la cultura oral no vivían en mundos separados, solamente eran filtrados y traducidos por la mediación (Hespanha 1993,26 -29) que en estos casos se hacía a través de los formulismos y esquemas de los procesos judiciales usados por los indios y sus asesores, así como la dialéctica que establecían con sus contrapartes y jueces.

Los conflictos por tierras que duraron varias décadas permiten hacer un panorama respecto a los diálogos entre los pasados y los presentes, así como las estrategias para el procesamiento de la memoria. El conflicto generado por las tierras del pueblo del Pescado de la parcialidad de los Motoa (también denominada Guandahuica, Guandaguinca o Guandayaca) en Roldanillo entre 1667 y 1747 contra unos vecinos, los Moreno de la Cruz, constituye un ejemplo de cómo se percibían en el cuerpo político, junto a sus experiencias y expectativas en el despliegue de sus memorias. En los pleitos de 1667, 1675, 1678, 1695, 1714 y 1739 los indios hacían bastante referencia al servicio para el rey en la atención de un hatillo de ganado para pagar sus tributos y asistir a la doctrina, además del recuerdo de la “antigualla”¹²² de su posesión desde que fueron sometidos¹²³ y de los avales dados por los visitantes Rodríguez de San Isidro en 1636, Inclán Valdez en 1668 y Pando en 1714.¹²⁴ En dichas memorias también estuvieron presentes las continuas vejaciones sufridas por los indios, ocasionadas por la sustracción de muchachos y muchachas para el servicio de nobles en Cali y de otros lugares,

¹²¹ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), fs. 8v, 22-28.

¹²² ANE, General, Popayán, caja 68, carp. 7 (8 abril 1739), f. 2-2v (1678).

¹²³ Véase Valencia (1991, 59) para relativizar la adhesión temprana de los gorriones a la Corona. Además no siempre estuvieron en Roldanillo, ni el Pescado, y menos, en Riofrío, según las tasaciones de mediados del siglo XVI, ya que se les ubicaron sus parcialidades en jurisdicción de Anserma y Cartago (Padilla 1977, 106 y 108).

¹²⁴ ANE, General, Popayán, caja 68, carp. 7 (8 abril 1739), fs. 2-32. Serie Popayán, caja 91, carp. 4 (13 mayo 1745). ACC, Colonia, sign. 2462. sign. 970. Sign. 2180.

que representaban una continuidad de los servicios personales y las recargas de mitas de obras públicas en ellos por ser indios de la Corona.¹²⁵ En esas denuncias iniciales se involucraron otros problemas, en una dinámica de explicitación de abusos en todos los frentes, ante la falta de atención de las autoridades en Cali, quienes fueron la segunda instancia de justicia, después del corregidor local. En 1695 los caciques y principales del pueblo daban cuenta de su recepción de la legislación proteccionista y de su comprensión de su papel en la monarquía con la siguiente afirmación escrita de puño y letra de don Cristóbal Mama:

[...] como leales vasallos del rey nuestro señor, porque a nuestro parecer y según hemos oído y entendido debemos ser amparados como menores y pues el rey, nuestro señor, encarga y ampara en sus cédulas reales como tales menores que lo somos, pedimos a vuestra merced haga como pedimos.¹²⁶

También hubo una continua reiteración a la libertad de los indios, especialmente en las peticiones de las décadas de 1730 y 1740, donde incluso se hizo mención a la pena de muerte para quienes sacaran chinos y chinas (indiecitos) de sus pueblos, como escribió el contador Felipe de Usuriaga al corregidor del pueblo en 1739: “es el detestable uso de llevarse y ocultar los muchachos para trasplantarlos a dicha ciudad (Cali) por cuyo grave delito impone el derecho pena de muerte a los plagiaros”.¹²⁷ Del mismo modo, el referido personaje pidió “ampararles nuevamente en corroboración de los amparos que los antepasados caciques de dicho pueblo consiguieron en virtud de su antigua posesión”.¹²⁸ Roldanillo, y en concreto, la parcialidad de los motoa o Guandaguinca, reconstruyeron su etnicidad diferenciada en un entorno donde esto ya se estaba diluyendo a finales del XVII y comienzos del XVIII. A partir del segundo tercio del XVIII, la lucha de una de las tres parcialidades se convirtió en una empresa de todo el pueblo, por la búsqueda de la integridad territorial frente a los vecinos. La dilución de identidades por parcialidades no significó un proceso traumático de “aculturación”, sino de apropiación con el proceso de empoderamiento jurídico desde el referente que daba la legislación de la condición de “indio” vasallo y cristiano, junto al uso del argumento de la ocupación efectiva de las tierras en contraprestación de una merced real.

¹²⁵ La disputa por las mitas públicas en detrimento de los indios de la Corona en Cali, se puede ver con mayor detalle en Cuevas (2002).

¹²⁶ ACC, Colonia, sign.2180, f. 1.

¹²⁷ ACC, Colonia, sign. 970, f. 3.

¹²⁸ ACC, Colonia, sign. 970, f. 2.

En otro caso, de más largo alcance, el de Tuluá (1708-1805),¹²⁹ la legitimación fue inicialmente más endeble, porque eran indios forasteros que se establecieron en la región durante la segunda ola de fundaciones de pueblos. Ante esa condición, apelaron a la memoria de haber sido desamparados por sus encomenderos y por eso optaron por migrar. Para ellos, era legítima la búsqueda y la conservación de su condición como buenos y obedientes vasallos y también del culto católico, a pesar del descuido de las justicias y de su pobreza como indios. En 1719 el alcalde Tomás Quimbayo afirmaba al respecto:

Habiéndose fundado y careciendo totalmente de tierras para sus labranzas, poder mantenerse y a sus familias y enterar los reales tributos y no poder ocurrir para que se les asignasen a la real audiencia de San Francisco del Quito respecto a la larga distancia y ser unos pobres, se vieron preciados de comprarle en el año de 1660 a Francisco Ramírez unos pedazos de tierra en llanos y montecitos desde la fuente del río de Tuluá.¹³⁰

En ello se observa que conocían muy bien los mecanismos de amparo dados a su calidad social y que dieron un poco más de años a sus pretensiones, ya que la compra se hizo en 1664 a Francisco Ramírez, alias “huracán”, cuyo nombre y apodo se conservaron en la memoria oral y se refrendó en la escrita hasta la década de 1750, cuando muchos testigos alcanzaron a oír dicho mote por boca de sus mayores.¹³¹ Los argumentos hasta la década de 1730 aluden a lo que se había mencionado respecto al caso de Roldanillo, es decir, que se debían proteger sus tierras, en continuidad de lo que habían procurado las autoridades indias y españolas, para que el pueblo tuviera asegurada su subsistencia, el pago del tributo y la asistencia a la doctrina, así como el servicio al cura.

Para los indios de pueblos surgidos en la segunda ola de fundaciones, se puede decir que sustentaron su tradición y memoria de vasallos obedientes de una monarquía católica, ya que de entrada eran descendientes de forasteros y vagamundos dislocados de sus encomenderos. Esta ambivalencia también era notada claramente por las contrapartes en el pueblo, cuando se enfrentaban por linderos:

[...] que viven estos indios con libertad y estragadamente porque tienen el [*manchado*] de que por ser indios tributarios de la Real Corona deben ser toleradas sus maldades. Algunas personas a causa de sus provocaciones los corrigen con algún castigo luego que los hagan conocer a los

¹²⁹ ACC, Colonia, signs. 8757 y 8758. AGN, Colonia, Resguardos Antioquia Cauca Tolima, leg. 1 doc. 23. Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 8, Miscelánea, leg. 95, doc. 82. Caciques e indios, leg. 50, doc. 17. Caciques e indios, leg. 1, doc. 7.

¹³⁰ AGN, Colonia, Resguardos Antioquia-Cauca-Tolima, leg. 1 doc. 23, f. 540-540v.

¹³¹ ACC, Colonia, sign. 8757, fs. 48-49.

señores superiores y han de quedar vengados y satisfechos de sangre y perjuicios que se dijeron haberles originado, y de aquí nace señor el que sin temor alguno se arrojan a perderles el respeto personas de superior calidad a ellos.¹³²

El irrespeto a la calidad social de sus vecinos nacía de la condición subalterna de los indios, la cual convertía la iniciativa de poblar y defender sus prerrogativas en insubordinación. El hecho de formar un pueblo sin el aval de un encomendero también fue una muestra de maldad y falta de moralidad. Los indios de estos pueblos asumieron los veredictos y avales de los jueces en el amparo de sus tierras como sus títulos fundacionales y los exhibían (o escondían) cuando la ocasión lo ameritaba.¹³³

En el mismo pleito, para la década de 1750 y 1760 se agrega a los argumentos anteriores una mayor citación de las leyes municipales y de las diferentes recopilaciones, ya que había mayor comunicación con la sede del virreinato y con veredictos del virrey, lo que se tradujo en un mayor nivel de conocimiento del lenguaje jurídico por parte de los asesores y jueces involucrados. Los conceptos se complementaron con numerosas citas en latín y se hace gala de un mayor conocimiento de las fuentes del derecho.¹³⁴

Para autores como Hespanha, el mayor uso de tecnicismos y del latín en los juicios pudo ser parte de una expropiación del capital simbólico de lo oral, así como una muestra del proceso de monopolización del poder político y jurídico por parte de la Corona (1993, 56-57). Ello puede constituir una de las consecuencias de las incipientes reformas que se empezaron a implementar en ese entonces, al lado de las políticas de traslado y fusión de pueblos en otras regiones. El virrey José Solís Folch de Cardona, a la vez que autorizaba los fallidos traslados de los pueblos de Antioquia entre 1756-1759, casi al mismo tiempo propendía por la separación espacial de los indios respecto a los vecinos en el valle, así como la no constitución de Tuluá como villa y propugnaba por la conservación de las jerarquías

¹³² AHLT, Juzgado Primero Civil, t.27A, leg. 27, expediente 113, f.3. También en 1802 se preguntaba por parte de los vecinos de Tuluá que si los indios fueron reducidos mucho después de la conquista y si los del pueblo eran descendientes de los siete compradores del terreno en 1664. La mayoría de respuestas solo repitieron la pregunta, pero refirieron más al papel de los doctrineros en la consolidación del pueblo con la ayuda de los vecinos, que la labor de los indios en este aspecto. AGN, Colonia, Caciques e indios, leg.50, doc. 17, f. 598-603v.

¹³³ Por ejemplo, despliegues importantes de la documentación india se ve en AHLT, Juzgado Primero Civil, t. E58 – Legajo No. 54 (16 cuadernos). (Guacarí, 1575-1665). ACC, Colonia, signs. 8757 y 8758 (Tuluá, 1708-1804).

¹³⁴ Frases como “quoniam omne”, “sinodali iudicio definimus ut, nulla valeat absque bona fide prescriptio, tam canonica quam sibilis” y “princeps jus in scrinio pectoris habere creditur non tamen cenetur facta consuetudines vel leges particulares et locales seire” aparecen en algunas peticiones. ACC, Colonia, sign. 8757, fs. 143v-145. En el mismo proceso, entre los fs. 75-145v, se recogen las municipales, la recopilación de indias “las continuas cédulas de su Majestad” junto a “lo público y notorio” como fuentes del derecho.

territoriales en la región.¹³⁵ Como afirmaron Bonnett (2002) y Herrera (2002) dicha política fue ambigua y con resultados divergentes caso a caso.

El mayor manejo del derecho en la década de 1760 también se observa en las peticiones del gobernador indio don Manuel Ontibón, y del alcalde Santiago Salazar, que apelaron tanto a las leyes escritas, como al pacto caritativo del rey con sus indios, para rehacer los veredictos de jueces, visitadores y audiencias lesionados por la contraparte.¹³⁶ Del mismo modo, el alcalde indio Raymundo Álvarez solicitaba en 1782 al teniente de gobernador de Buga que:

[...] sin permitir, en conformidad a la ley municipal: el que dicho Villegas nos ocasione a salir de nuestro pueblo a buscar nuevamente los excelentísimos oídos del señor virrey de estos reinos para que en observancia de lo que sus señorías sus antecesores han subvenido [...] nos ampare en tan tormentoso desasosiego.¹³⁷

Desde mediados del siglo XVIII la memoria de protección a las comunidades conformadas por los indios servía para enfrentar argumentos de carácter “técnico”, como la cantidad de ellos en los pueblos. Se apelaba a legitimidad dada por la posesión de documentos que registraban un antiguo usufructo y la mención de un privilegio de protección a los indios, como en este ejemplo de 1791, escrito por el protector de naturales de Popayán:

Últimamente, por las partes contrarias, se han apoyado sus imaginarios fantásticos derechos en la antigüedad de los títulos que se hayan presentados vanas frívolas especies de que es corto el número de indios, de que ya no existen descendientes algunos de aquellos siete que hicieron la compra de tierras a Francisco Ramírez y en otras de igual [*ilegible*] y naturaleza.¹³⁸

La memoria en la primera década del siglo XIX, según los interlocutores, seguía siendo flexible y la tendencia de hacer más complejos los razonamientos jurídicos y las citas de las fuentes del derecho, va en aumento, según el ejemplo de Tuluá. Para los contendores de los indios se encuentran en sus razonamientos palabras del vocabulario ilustrado, al lado de justificaciones de orden moral, religioso y pactista. Palabras como “ciudadano”, “patriota”, “felicidad pública” se acompañan de argumentos como el siguiente, escrito por el cura doctrinero del pueblo, el Dr. don José Ma. Ramos en 1801:

¹³⁵ ACC, Colonia, sign.8757, fs. 69v-70 y 100-108.

¹³⁶ ACC, Colonia, sign. 8757, fs. 110, 122-122v, 130 y 141v (1760-1772)

¹³⁷ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 145 (1771).

¹³⁸ ACC, Colonia, sign. 8758, f. 82.

[...] aplicando el magistrado secular toda su atención en desterrar el ocio y la holgazanería con que se disipa la juventud de este pueblo, abandonada a los mayores excesos por la falta de aplicación al trabajo, a la escuela, de educación y a las artes mecánicas, con ruina del Estado y de las familias.¹³⁹

El desafío que planteaba dicho cura a la memoria de la constitución de Tuluá fue la siguiente: “Esta población es fruto de los afanes y de los desvelos de tres curas doctrineros, únicos que cuenta este sitio, en el dilatado espacio de más de un siglo”.¹⁴⁰ Con esto quitaba la iniciativa de poblamiento a los indios y los redujo al viejo argumento de que no formaban un pueblo arreglado, debido a la poca cantidad de ellos y la continua mezcla con libres. Lastimosamente no hubo indios que respondieran a estos comentarios, como sí pasó en un proceso posterior, de 1803, cuando se planteó por parte de los vecinos el traslado de los indios al pueblo de Riofrío. En este caso el alcalde de Buga, don Joaquín Fernández de Soto apelaba a los argumentos de la ingratitud de los vecinos con los indios por no estimar la merced que les hicieron al dejarlos vivir en Tuluá. Usaba la tradicional idea de la economía de la reciprocidad en una época de especialización del lenguaje jurídico y de reformas. Además consideraba inconveniente el traslado porque quedarían “esclavos” de tres o cuatro vecinos de dicho pueblo, recurriendo al viejo lugar común de la incapacidad que tenían los indios para dirigir sus vidas¹⁴¹. Por lo tanto, planteó que podían vivir ambos cuerpos de gentes en el mismo lugar sin que hubiera separación espacial, ya que podían pagar arriendos unos a los otros. Con esto, de paso, se aseguraba la preeminencia de la ciudad Buga dentro de la jerarquía del poblamiento regional.¹⁴²

Otro caso puntual donde actuó fuertemente la memoria fue la refundación del pueblo de la Loma de las Piedras, en la margen izquierda del río Cauca. Todo ocurrió entre julio de 1732 y julio de 1735, donde unos indios provenientes de la vecina provincia del Chocó, al parecer del pueblo de San Agustín, aprovecharon para fundar una doctrina con el recuerdo de la existencia de un pueblo de indios chancos (del otro lado del río Cauca) que fueron ubicados ahí en la primera mitad del siglo XVII y que desocuparon el terreno hacia las décadas de 1670 y 1680.¹⁴³ A primera vista los orígenes étnicos no concordaban, pero sí el uso de la calidad

¹³⁹ AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 50, doc. 17, f. 569v.

¹⁴⁰ AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 50, doc. 17, f. 568.

¹⁴¹ Fue un esquema que usaron las autoridades y contrincantes de los indios en todos los dominios del rey de España, para “despolitizar” sus acciones, pues los “miserables” sólo eran capaces de seguir a alguien (Salgado 2011, 134).

¹⁴² AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, fs. 886-888.

¹⁴³ ACC, Colonia, signs 5107, 3200, 3627, 3629, 3951 y 8342.

social de “indio” para presentarse como una continuidad con el pasado. En todas las referencias a los “antepasados” opera el sentido de legitimidad arriba comentado, así como la memoria de indios desvalidos en búsqueda de un modo para vivir y necesitados de la protección real y del sentido de reciprocidad en el pago de tributos. También los esquemas dados por la misericordia, el adoctrinamiento en los misterios de la fe católica y el celo en los tributos del rey estuvieron presentes.

El caso de la Loma es un ejemplo del uso del pasado como herramienta para afrontar la subordinación social y de sus vínculos morales en necesidades concretas, como los litigios, para demostrar una capacidad de control y metaforización que recogía lo local y le daba trascendencia en planos más generales (Rappaport 2000 y 2005). Dichos planos serían la reinserción en un orden político y religioso hegemónico dado por la monarquía y la iglesia, como avales de una existencia autónoma dentro del esquema dado por las repúblicas de indios, así correspondiera a una realidad más discursiva que efectiva en la cotidianidad. Del mismo modo, también operaba el sentido de autonomía en la subsistencia, representada en los cultivos y ganados para sus familias, junto al pago del tributo. En la búsqueda de tales legitimidades, las identidades étnicas se reconvirtieron y fueron operativas de una manera distinta a las de los indios de la segunda etapa de fundaciones, ya que fue un grupo que se valía de la memoria de la antigua presencia de los chancos para ganar legitimidad, y no lo hicieron desde lo estamental y genérico dado por lo “indio” y forastero. Lo anterior es un ejemplo de la complejidad de los procesos de etnogénesis y su constante recreación étnica y de su alteridad en respuesta a los desafíos del contexto. En este caso, el origen étnico se fusiona con la complejidad de la calidad social como categoría clasificatoria.

A primera vista, todos estos ejemplos podrían ser tomados como una subversión de los términos de la legitimidad en el uso de la memoria de ocupación territorial, y de paso, del fundamento histórico de estas colectividades, pues eran aspectos imbricados y consustanciales. Los indios de estas comarcas apropiaron el lenguaje legal para sus intereses, volviéndolo vital para su génesis corporativa, desde el lugar que les daba la ruptura que ocasionaron sus encomenderos. Sin embargo, no se asumió negativamente dicha digresión, por la inserción en un orden considerado justo y perfecto. Esas dinámicas son comparables a las que plantearon los indios de otras regiones, como los altiplanos de México central o el cundiboyacense (Lockhart 1999; Gamboa 2010).

Otras pequeñas, pero significativas estrategias fueron la percepción sobre los personajes, hechos y linderos: los indios en sus declaraciones cambiaban los nombres de las quebradas que servían como límites. Eso lo hicieron los indios de Yumbo entre 1684 y 1772, así mismo los de Tuluá y Candelaria a su debido momento. Esto lo hacían aprovechando el paisaje llano del valle, la transformación de él por medio de las inundaciones en tiempo de lluvias y el cambio de curso de muchos ríos y la formación de *madreviejas* o de lagunas. Encomenderos como Cristóbal Quintero de Candelaria, Antonio Núñez de Rojas de la Loma, Pedro Álvarez y Bernardo Alfonso de Saa de Yumbo se convirtieron en referentes metafóricamente flexibles como los cursos de agua ya mencionados. Podían ser garantes de los indios o agentes abusivos contra ellos, según la necesidad. Algo parecido ocurría con el cambio de las fechas de compras de tierras de visitas y mudanzas de territorios, con el objetivo de volver dialéctica la memoria y constituir una expresión de confrontación ante los contextos y sujetos que no les eran favorables.¹⁴⁴

La memoria fue uno de los usos de la tradición y de los fundamentos que legitimaron la identidad, el lugar social, el autorreconocimiento y el heterorreconocimiento en el contexto social. Tanto o más que su transmisión, lo que importaba fue la representación de la tradición y su uso en alguna situación concreta, donde se demostraba la flexibilidad y la capacidad para servir de soporte de la acción social, así como el campo de experiencias y explicitación de expectativas de los involucrados en los pleitos. La tradición en sociedades estamentales o del Antiguo Régimen tenía una estructuración de permanencia y de representación, así como de invención, pero esto ocurría de una manera distinta a la estudiada en el libro editado por Hobsbawm y Ranger (2002[1983]), ya que estas últimas eran sociedades con procesos de configuración de estados nacionales. En dichas dinámicas contrasta el carácter “ficticio” de la tradición en los siglos XIX y XX con la continuidad estratégica que representaba en periodos anteriores, debido a la legitimidad que otorgaba en muchos aspectos de la vida cotidiana y legal. Además, se debe anotar que dicha visión instrumentalista sobre las tradiciones dificulta entender los procesos de memoria, hegemonía política y legitimidad sin elementos de apropiación y circulación cultural entre polos opuestos y homogéneos, como las culturas de élites y las populares.

Para ubicar a las memorias desde lo contencioso, por medio de los documentos escritos, se debe tener en cuenta su capacidad para generar "distorsiones estratégicas" que se producen en

¹⁴⁴ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), fs. 155-157v. ACC, Colonia, signs. 4411, 8757 y 8758 (Candelaria 1717-1752, Tuluá, 1708-1804).

reclamaciones consideradas legítimas, donde hechos, personajes y lugares son seleccionados, idealizados o simplemente contruidos (Vansina 2007, 158-160). Este mismo fenómeno lo denomina Salomon "amnesias estructurales" donde se arman arquetipos de personajes y hechos en las narraciones recopiladas (1999, 85-86).

En estas amnesias estructurales y distorsiones estratégicas, los visitantes, por un lado, y las audiencias, por el otro, aparecían reiterativamente en un papel fundacional, de legitimidad y de representación sobre la justicia, al haber sido los garantes de las mercedes que significó la posesión de tierras, la territorialidad y el reconocimiento de autonomías locales. En consecuencia, los indios definieron su identidad a través de términos jurídicos: privilegios, jurisdicciones y restricciones (Echeverri 2006, 370-371). Dichas mercedes se acompañaban del corporativismo local y la capacidad de tener un local para el culto.

Las mercedes reales y los privilegios, en comunión con el pasado y el presente, configuraban capitales simbólicos para los indios, sus asesores y jueces, que se entreveraban con la pobreza, la miseria, la rusticidad y la condición de menores de edad que continuamente apelaban en los tribunales. Para Clavero, la rusticidad fue dada por estar fuera de la ciudad letrada, aunque lo era en apariencia. La miseria se explicaba porque los indios no podían valerse por sí mismos en varios espacios sociales, al necesitar amparo, y la minoría de edad, por su supuesta falta de capacidad y razonamiento (1994, 70-72). Estas condiciones fueron aprovechadas y reiteradas por los indios de esta región, como en las demás de la Corona Hispánica, por constituir el marco jurídico en el cual podían hacer inteligibles sus demandas, y configurar el espacio formal que tenían para discutir los poderes que les afectaban. Cunill opina al respecto que más que por incapacidad, el término de miseria fue usado por la desventaja social de los indios respecto a los españoles, puesto que humildad no significaba inhabilidad, sino reconocimiento de la condición económica, sociocultural y la ignorancia que se entreveraba con el desconocimiento del aparato judicial y la posible presión de los poderosos, lo que hacía de la miseria una compensación de ese desequilibrio (Cunill 2011, 230-231, 234). En este sentido, la miseria, como representación social que entreveraba las mencionadas pobrezas, minorías de edad y rusticidad, fue una realidad y una estrategia, por su reiteración y apropiación legal hecha por los indios en compañía de sus asesores.

La miseria se entrelazaba con la memoria legal, como una condición permanente que hacía posible expresar la desigualdad social con las muestras de justicia dadas por la Corona. Un cura que estaba a favor de la refundación de la Loma en 1732, escribió textualmente lo

siguiente, con lo cual buscaba crear una continuidad entre lo documental, la justicia y la comunidad que se estaba reconstituyendo:

[...] en adelante gocen y posean estos miserables sus tierras sin molestias ni tropiezos con los que se le entrometen en sus tierras, es cosa que me parece contra toda razón y justicia que es cuándo en los títulos que le dio el visitador San Isidro tan claro [...] y no están de toda esta claridad [de] muchos amparos que de la real Audiencia de Quito, del señor Pedroza y señores gobernadores han alcanzado persisten en querer tener derecho sobre dichas tierras y verdaderamente qué es lo presente las poseen y las disfrutan.¹⁴⁵

Poco después, en 1735 el protector de naturales de la gobernación, a favor de los indios de ese pueblo, mencionó que el cura Solano de Elorza, supuesto dueño de las tierras, les quemó su iglesia, las casas y sus rozas, además que el doctrinero de Roldanillo los tiranizaba con su trato. Apeló a que se profundizaba de la condición secular de miseria con el agravante de que dichos tratos daban motivos para que se:

[...] ausentasen a los montes donde habían vivido anteriormente sin doctrina, Dios ni ley, con el resultó de que el resto de indios que están por reducirse a la vista de estas temeridades no quieran salir a poblarse, sino vivir en su gentilidad [...].¹⁴⁶

En Tuluá para 1803, el corregidor de Buga apelaba a la miseria de los indios para describir su impotencia ante las injusticias de larga data y la supuesta ingenuidad de ellos, para oponerla a la ingratitud de los vecinos que se instalaron en el pueblo, lo que constituyó una novedad que alteró el orden de preeminencias entre las localidades:

[...] una causa sostenida por los vecinos blancos contra unos miserables indios, que no han tenido otra culpa que haberles dado sus tierras para que [*ilegible*] en su perjuicio, y aún con falta notable de los homenajes debidos a la gratitud, pretenden echarlos de su casa, privándoles de una propiedad que de inmemorial tiempo a esta parte han conservado.¹⁴⁷

La miseria constituía una definición jurídica usada por los asesores de los indios para explicar su tendencia a ser víctimas de las injusticias, en el ejercicio de una práctica legal que recogía las experiencias sociales y políticas para transmutarlas en capitales simbólicos. Estos capitales se usaban con otros, como la obediencia hacia las autoridades y a la Iglesia, especialmente a partir de 1730-1740 (por la extinción de las encomiendas de particulares), por lo cual se

¹⁴⁵ ACC, Colonia, sign. 3651, f. 5v.

¹⁴⁶ ACC, Colonia, sign. 3951, f. 2

¹⁴⁷ AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc.7, f. 886-886v.

representaban como leales vasallos de su majestad y sus representantes. Estas consideraciones también tenían eco en los vecinos, por ejemplo uno declaró a favor de los indios de Yumbo en 1742:

Sabe que estos están sujetos a la justicia en cuanto les manda y oyen misa y respetan a su cura y hacen sus fiestas, por lo cual ve que viven en Dios como cristianos en todo, obedeciendo a sus superiores y que no le hacen daño a las haciendas, ni que les hayan hecho daño a nadie [...] y esto por causa de que a ellos les destrozan sus huertos y sembrados el ganado que entra de noche en el pueblo [...].¹⁴⁸

La conversión de memorias en herramientas legales desde sus usos como capitales simbólicos fue un proceso activo de elecciones en el repertorio legal, que nacería del contacto con el lenguaje jurídico y que luego se insertaría en la práctica de las relaciones de poder. Estas comunidades vivían su identidad con una capacidad revisionista de su historia (Salomon 2000, 67-68). La polifonía narrativa en los documentos se puede rastrear como campos discontinuos creados en cada grupo en la creación de su verdad en la memoria y en hechos concretos (Salomon 1999, 78). Por ello, las discusiones sobre el origen forastero o *natural* de unos y otros se relacionaba con los hechos discutidos respecto a un presente conflictivo, con actuaciones sustentadas en las cualidades morales que se heredaban de los antepasados. También los indios discutían sobre las virtudes morales de sus contrincantes, las cuales eran heredadas y estaban dadas por su calidad social. Resaltaban la inferioridad social de mulatos y mestizos querellantes, debido a su ebriedad, ser fruto de la mezcla de gentes y de malas costumbres que causaban desequilibrios en las localidades. Ello dejaba entrever un sentimiento de alteridad desde la pureza de ser indios: entre 1708 y 1790 las distintas autoridades indias de Tuluá y sus acompañantes usaron las representaciones negativas sobre las castas, específicamente contra la familia Villegas, constituida por mulatos “pendencieros y escandalosos”.¹⁴⁹ De esa manera, se hacía uso de un pasado conflictivo y reiterativo a través del tropo de las relaciones proscritas entre indios y libres a lo largo del tiempo. Con eso se conectaba una situación social que involucraba la calidad y las relaciones jerárquicas con una memoria de subordinación como argumento para los pleitos.

Las memorias colectivas e individuales eran parte de la cultura política monárquica, al ser estimuladas por ella como campos de experiencias dentro de la economía del don y la

¹⁴⁸ AHC, Notaría Segunda, Escritura 113 de 1909, f. 253 (1742).

¹⁴⁹ ACC, Colonia, leg. 8757, especialmente los fs. 10-11v (1708), 48-49 (1750), 50 (1757), 56-58v (1752), 170-173 (1722), 178 (1790).

formación de capitales simbólicos sustentados en el vasallaje. Ello propiciaba una expectativa de mantenimiento del orden social y político sustentado en el reconocimiento, la continuidad con el pasado y la recreación de éste como un único modo de vida deseable. Los indios cada vez que las necesitaban, reconstruían sus narrativas históricas en los contextos de relaciones conflictivas y jerarquizadas, para subrayar hechos, personajes y actitudes. En la búsqueda de legitimidad y ante los desafíos planteados, los indios y sus asesores hacían gala de distorsiones estratégicas y amnesias estructurales al seleccionar hechos, situaciones y lugares para hacer efectivas sus demandas, y de paso, construir identidad, comunidad y autoridad desde el uso de los privilegios, autonomías y costumbres. Todo esto ocurría dentro del contexto de procesamiento que ofreció la cultura política y la posibilidad que tenían los actores para ejercer una capacidad revisionista de su historia a través de la elección y los silencios de sus experiencias familiares y colectivas. El casuismo del procedimiento judicial y sus mecanismos de acción daban amplios márgenes para explicitar las preocupaciones colectivas y legitimarlas con la tradición y las costumbres, como elementos claves del lenguaje concerniente a la resolución de conflictos.

El pasado y su conexión con los presentes eran parte de la argumentación entre agentes socialmente asimétricos, y su búsqueda de la legitimidad, la autoridad y el reconocimiento como parte de capitales simbólicos y percepciones sobre lo justo e injusto. Esta capacidad de discusión sobre los pasados a través del presente era una herramienta que permitía afrontar las “novedades” como desestructuraciones de relaciones sociales y políticas preestablecidas, desde el lugar de inferioridad que ocupaban los indios, pero que no daba ilegitimidad a sus demandas. Éstas eran más efectivas cuando solicitaban el amparo para garantizar la reproducción social de las comunidades y la tierra. En ello, los indios y sus asesores hacían gala de la legitimidad de sus pretensiones relatando y ubicando inmemorialmente su subordinación social, su pobreza, miseria, ignorancia y obediencia, así como las aspiraciones de conservar íntegramente sus terrenos, lo que permitiría su reproducción comunal desde el lugar que tenían con la obediencia y la protección por el rey. También relataban, cuando era necesario, el historial de abusos y vejámenes nacidos de los tropos de la condición de minoría de edad, ignorancia y miseria.

Como explicó Koselleck, la experiencia y la expectativa están íntimamente entrecruzadas, pues lo que denomina como “historia” en sociedades del antiguo régimen era una relación entre lo antiguo y lo futuro al imbricar recuerdo y esperanza (1993, 336-337). También jugaba en ello la memoria como repertorio histórico y estratégico abierto a la novedad en su uso, que

daba espacio a la elección de ciertos elementos de ese pasado “dado” en un contexto concreto que hacía gala de una capacidad de retrospectión para afrontar los desafíos de las contrapartes. La interpretación de la tradición estaba dada por el alcance de los derechos corporativos, en el marco de una justicia conmutativa donde toda lesión a las prerrogativas de individuos y corporaciones era una afrenta a la santidad de la tradición y la potestad del monarca (Serulnikov 2012, 90-91).

Este ejercicio también implicó la búsqueda de las retrospectivas sobre el pasado indígena, pues esta pasaba por el encuentro con las clasificaciones e invocaciones de ellas en dimensión histórica. Éste proceso de los cambios de clasificaciones se ven mejor en dimensiones diacrónicas en su conformación, cambios y límites, que permiten ver mejor dinamismos y agencias a través del diálogo desigual establecido en los documentos (Fisher y O’Hara 2009, 11 y 14-15). Dichos dinamismos y agencias permitieron reconstruir lo polivocal en las discusiones por el uso y la interpretación del pasado, junto a sus valoraciones positivas o negativas.

Las memorias como campo de disputas se podrían clasificar en positivas, cuando las valoraciones hacían hincapié en los capitales simbólicos explicitados por los mismos indios y sus asesores, mientras que sus contrapartes hacían gala de los estereotipos negativos sobre los indios como miembros de una calidad social inferior y de sus acciones inmorales. Todo ello se entendía dentro del lenguaje moral y sentimental en el que se desenvolvían la justicia y los sujetos a ella, como lo explica Garrido (2006). La moralidad en los individuos y su actos era parte del arsenal contencioso y una estrategia de legitimidad en los reclamos desde sus identidades y narrativas, donde el orden religioso era consustancial al político. Desde la denuncia y la indignación se reconstruían dichos ordenes (Garrido 2006, 22-24).

Los individuos y colectivos se presentaban como legítimos herederos del pasado, en comunión con una temporalidad donde se planteaba que no debía haber rupturas para conservar un orden justo, pero controvertido por las malas acciones de algunas personas. La tradición era una producción que se retroalimentaba de las experiencias pasadas y presentes de las comunidades, era estratégica y estaba en continua competencia con las planteadas por otros, ya sea en los niveles del discurso o en las prácticas.

En ese sentido, cabe la reflexión de Joan Scott, que desde la tradición, los acervos que arman las identidades existen antes de su invocación, lo que varía es la elección de ellos y su reinterpretación en contextos dados. Esto ocurre porque la identidad gana legitimidad a través

de su carácter retrospectivo e inmutable de “unas repeticiones imaginarias y de parecidos con el pasado imaginarios”, alimentados con un esencialismo que encubre relaciones temporales y estratégicas” (2006, 113- 117). Esta continuidad estratégica tenía dos caras: la de indios pusilánimes necesitados de protección y la de maliciosos o siniestros seres que desde su condición subalterna daban rienda suelta a su baja condición moral. De esta manera, se recogían los dos aspectos de la dominación y jerarquización social: el del miedo y el de la obediencia, como experiencias recogidas en la memoria contenciosa y en el lenguaje legal. También existía la expectativa del respeto de dichas condiciones que aseguraban la reproducción comunal o familiar. Esto, porque se configuraba desde la continuidad y trataba de incorporar la novedad sin ruptura (Koselleck 1993, 342 -343). Básicamente se esperaba que en el futuro no volvieran a ocurrir los abusos para seguir reproduciendo las condiciones positivas que habían sustentado a los antepasados. Sin embargo, hay que matizar un poco esta afirmación, pues había implícito un elemento de mejora hacia el futuro, especialmente cuando el pasado era negativo, por ejemplo, en el caso de los indios migrantes que refundaron la Loma de las Piedras, quienes deseaban escapar de la gentilidad y los abusos de sus regiones de origen.

Los indios se veían como miembros inferiores del cuerpo político, pero eso no les quitaba su conciencia de ser individuos y colectividades activos en el engrandecimiento de él, por medio del capital simbólico de la obediencia. Otro aspecto de este asunto, el tributario, se analizará ampliamente en segmentos posteriores de este trabajo.

Hablando de las diacronías de los usos y significados de la memoria, se puede decir que no hubo linealidades estrictas, y que fueron más las continuidades que las rupturas en los significados expresados. Pero sí se puede hablar de tendencias en el uso, que varían según el nivel del tribunal y del “locutor”: en el valle se recogió la experiencia de la ruptura fundacional dada por el establecimiento de los pueblos, y principalmente, desde el aval dado por visitantes y tribunales. Hasta más o menos las décadas de 1750 y 1760, la memoria de subordinación se basaba en el recuerdo de comunidades obedientes y funcionales dentro del cuerpo político, que solo buscaban su sustento para proteger sus familias, pagar el tributo e insertarse en dicho orden. Entre 1750 y 1760 en la región se alimentó dicho acervo con un mayor desafío a la memoria como legitimadora de reclamos, con la presencia de una cantidad mayor de citas y referencias a las fuentes escritas del derecho. Para las dos últimas décadas del siglo XVIII, específicamente por parte de los contrincantes de los indios, se encuentra la

incorporación de ideales y objetivos ilustrados como contrapeso a los argumentos de la tradición y la memoria.

El sostenimiento y reproducción del orden social, político y cultural era uno de los objetivos de la justicia, posiblemente el más importante de todos. Era un ordenamiento sustentado en identidades generales como el vasallaje y la cristiandad, pero era contextualizado en los entornos locales y en los procesos históricos de clasificaciones y exclusiones, de reconocimientos y desconocimientos. Dicha estructuración se presentaba como atemporal gracias a la memoria histórica de los sujetos sociales, pero estaba situada en la dialéctica de la cotidianidad y de los conflictos, que hacían cambiar ese panorama y hacer más visibles algunos elementos, más que otros, en el correr de los tiempos. Como una palabra cargada de experiencias, la justicia era un elemento que contrarrestaba los abusos de los servicios personales durante la existencia de la encomienda, hasta más o menos la década de 1740, pero también hacía referencia a los arreglos informales con los encomenderos y sus mediaciones para procesar los conflictos. La justicia reparaba las libertades no reconocidas de los indios como sujetos inferiores y con algún grado de autonomía local con las “costumbres” en los pagos de tributos, el respeto a sus autoridades locales o el reclamo de su libertad en oposición a la situación de los esclavos. El contexto conflictivo del valle a mediados del siglo XVIII hacía operativa la justicia desde el énfasis en las prerrogativas heredadas y en el lenguaje paternal. Desde los proyectos de traslados en el valle del río Cauca, dicha justicia entraba a ser apelada como herramienta de disputa autónoma contra las autoridades lesivas y los contrarios en los procesos judiciales como una reiteración de un orden ideal y natural que era capaz de incorporar las preocupaciones de las reformas, junto a una participación más activa en los procesos de construcción de hegemonía en las reclamaciones de los indios como seres irresponsables, pero conscientes de sus actos y de las lesiones a sus prerrogativas.

Al contrario de lo que reseñó Ceballos (2011) para el caso de las áreas montañosas del virreinato de la Nueva Granada, no se puede hablar estrictamente del paso de un manejo humanista y tridentino de los asuntos indios a un despotismo ilustrado, donde la legislación pierde su carácter protector. Fue en el valle más un continuum entre los viejos problemas planteados para los indios y sus conflictos que incorporaron los nuevos elementos y visiones de las reformas.

2.2 La palabra “indio” como clave de las experiencias y expectativas dentro de los pleitos. Continuidades y cambios

Lo indio, más allá de una categoría legal y política, como lo considera Ceballos (2011, 227-231), fue una categoría social e histórica que imbricaba un historial de estereotipos, privilegios y consideraciones en los planos cotidianos o extraordinarios, como los pleitos, por ejemplo. En ello se elaboraban y usaban representaciones e identidades propias o ajenas, que daban cuenta del uso táctico de la palabra “indio” en los pleitos judiciales, a través de su condición de rústicos, miserables y menores, donde no pedían igualdad, sino conmiseración hacia ellos como vulnerables (Ceballos 2011, 243-245). Estas prácticas se transformaron diacrónicamente, al ser contingentes, ya que a la vez que fueron una creación del poder, ofrecieron un espacio para el uso de discursos heterogéneos, creadores de realidades y subjetividades con distintos resultados.

Como se ha mencionado, la pobreza, la rusticidad y la miseria eran palabras congruentes con dicha condición (Clavero 1994, 70-72) que se acompañaban con ideas relativas a las libertades, al miedo, la subsistencia, la territorialidad y el gozar de una pequeña autonomía en el pueblo de indios como una corporación subordinada. El amparo, la conservación y el fiscalismo de los últimos años del periodo monárquico también se estudian en este subcapítulo, como muestras de una dialéctica y una diacronía de la apropiación de los lenguajes jurídicos.

El punto de partida se ubica en el uso de dicha clasificación social en los pleitos por parte de los indios, sus asesores legales, las contrapartes y jueces, en un sentido diacrónico. Esto implica la recuperación de motivos y contextos de su empleo, para registrar los matices en la clasificación, sus inclusiones y exclusiones, así como la posibilidad de entender las valoraciones que se hacían sobre la jerarquía social y política. Se opera desde la definición jurídica que estructuraba identidades sociales, así como sus posibilidades de acción dentro de los esquemas dados por los discursos y las dialécticas que se generaban en el campo documental y jurídico. Se acoge el llamado de Imízcoz de no caer en el esquematismo de atribuir homogeneidad en un colectivo, al otorgar unas características comunes u ocupar una misma posición social para estar efectivamente agrupados, tener conciencia y actuar conjuntamente (2009, 51-52). También es una entrada para analizar la identidad, sus apropiaciones y su generación, ya que ésta se superponía con lo jurídico, al ser los indios fruto del derecho propio y diferenciado del antiguo régimen (Garriga 2006, 94-95).

Los indígenas, por medio del uso de su categoría social en los estrados, también explicitaban sus referentes identitarios y su calidad a través del conflicto en contextos regionales. La búsqueda de la alteridad (en este caso, la oposición entre los indios y los no indios) como generadora de identidades, creó estrategias de resistencia y adaptación para contrarrestar los efectos de la violencia simbólica dominante y subvertir órdenes políticos y económicos (Boccaro 1999, 44-46). Esto lo hacían citando su papel subordinado, que para Silva (2014: 22) fue una continuidad con el tratamiento de los vencidos en el medioevo, para los cuales se trataba de asegurar su vasallaje a través del consenso y la conservación de los privilegios.

En todos los documentos consultados hay al menos alguna definición de “indio” como un término usado en los tribunales, ya que constantemente se traían a colación los referentes sociales y políticos para reconstruir órdenes locales descompuestos. Esto dificultó parcialmente la labor aquí propuesta, entonces se ha optado por trabajar con ejemplos representativos que ayudaron a desarrollar las inquietudes formuladas para formar panoramas diacrónicos. Aquí se hizo un estudio de cómo la categoría de “indio” fue usada, a manera de comprobación y dialéctica entre lo general y lo particular, pero abierta a la heterogeneidad de sus significados y a la consideración de que dichas categorías no eran transparentes, ni palabras que dejaban lo social reducido a simples definiciones legales, como llama la atención Herzog (2000, 124-125).

Se puede afirmar que la presencia de la encomienda en su fase final, de 1680 a 1740, tuvo una influencia cada vez menguante en el lenguaje y en las definiciones sobre lo indio: esto se observó específicamente en las mitas como un elemento que ayudó a definir esta categoría social, desde el aspecto de la obediencia. Esto lo hicieron con el objetivo de sustentar con su trabajo el correcto funcionamiento de los cuerpos sociales en sus respectivas localidades. Actuaban, como explica Hespanha, haciendo énfasis en que la parte que conformaban del cuerpo social era única y necesaria para el resto, y por ello, era necesario el respeto a sus condiciones y estatutos (1989, 242). Ese fue el caso de la denuncia que hicieron en 1685 los indios de Roldanillo contra su corregidor Andrés Salgado de Castro, ya que supuestamente por ponerlos a cargar tercios para el Chocó y no pagarles, no podían atender sus mitas en Cali. Para ello citaron la visita de Inclán Valdés en 1667, con el objetivo de resaltar su importancia en el conjunto social: “la cual [*Cali*] por falta de indios [*está*] muy arruinada en sus edificios,

y en particular las casas de los pobres, que muchas de ellas por falta de indios estaban cubiertas en partes con pellejos de vacas para tapar las goteras”.¹⁵⁰

Los indios de pueblos cercanos a Cali, como Yanaconas, Ambichintes y Arroyohondo también denunciaron por maltratos a su corregidor en el mismo año, por el no pago de sus jornales de mitayos y haberlos reducido al servicio personal. Ello servía de telón de fondo para explicitar sus percepciones sobre lo justo y lo injusto de sus trabajos, y de paso, de reiterar su obediencia a las autoridades como un valor inherente de su condición social, así fuera en contravía de sus obligaciones escritas:

A mí, Juan Piquimbo, sin ocasión ninguna, me puso en mita de la carnicería y por haber faltado un día que estuve enfermo, cogió a mi mujer María y la llevó a la cárcel y sacándola de ella el día siguiente que la tuvo día y noche en la dicha cárcel, la puso en un palo que hay en la plaza [ilegible] para azotar los indios públicamente, azotó a dicha mi mujer sin más causa que por haber faltado yo que por haber estado impedido y si no llega [ilegible] encomendero pidiendo por ella y diciéndole que estaba preñada su intención era volverla a la cárcel y volverla a azotar. Los dichos los demás nos [ilegible] ausentados y tan maltratados [...].¹⁵¹

El abuso del corregidor se confrontó con la caridad del encomendero para reparar un daño, y con ello, se reiteró la subordinación social de los indios mitayos, su supuesta falta de iniciativa y pasividad ante las injusticias. Cabe recordar el carácter público del abuso cometido en la plaza, donde se lesionó la persona y la poca honra que podía tener una india y su familia, como expresión de una subordinación en dicho espacio “vacío”, pero abierto a las manifestaciones del poder, junto a las diversas lecturas sobre él, sus agentes y sus contestaciones (Rappaport y Cummins 2012, 226-227), que en este caso, se materializaron en una denuncia.

Las mitas definían a los indios, por eso los que pedían la exención de pagar tributos, de paso solicitaban que no les imputaran esas obligaciones laborales. Vicente Ordóñez de Lara, para validar su petición para ser considerado mestizo en 1689, mencionó que el gobernador de Popayán había dado esta merced a Jacinto Supía y a Miguel Crespo.¹⁵² Otros indios hacían valer su condición sin ser obligados a mitas, ya que tenían algún oficio como la carpintería,

¹⁵⁰ ANE, General, Popayán, caja 10 carp. 9 (24 julio 1685), fs. 16v-17.

¹⁵¹ ANE, General, Popayán, caja 10, carp. 8 (26 junio 1685), f. 2-2v.

¹⁵² ANE, General, Popayán, caja 12, carp. 2 (1 febrero 1689), f. 2.

que ejercía Andrés de Espinosa de Buga en 1702, el cual era considerado esencial y específico para la ciudad. En su reclamación, el protector de naturales en Quito afirmaba lo siguiente:

Que siendo acto voluntario trabajar donde quisiese y que tuviere mejor cuenta, la justicia de dicha ciudad lo compelan por fuerza y violencia para que vaya a trabajar en diversas partes y territorios, sacándolo de su propia naturaleza en que experimente diferentes temperamentos, siendo contra ordenanza de que se sigue perjuicio grave por haber enfermado varias veces con peligro de su vida.¹⁵³

Esos abusos estaban explicados en la misma línea que los cometidos por los encomenderos y reiterados por la memoria colectiva y jurídica de los indios. Implícitamente estaba la idea del consumo y agotamiento de ellos como actores pasivos y que su agencia solo se reducía a la denuncia. Sin embargo, desde ese papel también argumentaban sus peticiones colectivas, por ejemplo, los forasteros de Cartago y los indios de Pindaná de los Cerritos en 1706 mencionaron que eran mitayos de la iglesia de San Francisco, para pedir que les ampliaran su resguardo a una legua de contorno.¹⁵⁴ Lo hicieron desde el conocimiento de sus compromisos y su comprensión de la reciprocidad asimétrica de sus funciones dentro del cuerpo político local, que en el caso de la mita, fue funcional hasta que duró la encomienda como una forma para regular las obligaciones de los indios. La memoria de las mitas y su papel definitorio de los indios perduró hasta poco después del paso de las encomiendas de particulares a la Corona. En 1756 un testigo de Cartago, en un juicio de residencia, mencionó respecto de los indios de Cerritos “que éstos pagan sus tributos en plata al teniente sin que otra persona ponga intervención con ellos pues no hay costumbre de mitas y nadie los ocupa en cosa ninguna”.¹⁵⁵

Las mitas funcionaban dentro de un esquema de las “dos repúblicas” (Cuevas 2002). Este esquema espacial y político fue una realidad hasta que duró la encomienda, en el primer tercio del siglo XVIII, por su interconexión, en una relación de dependencia y subordinación, con lo social, económico y político. La separación espacial, a pesar de haber estado resquebrajada desde el siglo XVI, siguió vigente en la administración de justicia y la documentación administrativa (Poloni-Simard 2000, 118).

Dicha imagen funcional era entorpecida por los intrusos, los soberbios y los abusivos que irrumpían en las comunidades con sus malas acciones, en contravía del cuidado y

¹⁵³ ANE, General, Popayán, caja 36, carp. 13 (22 de abril 1702), f. 1-1v.

¹⁵⁴ ACC, Colonia, sign. 4411, fs. 2v-3.

¹⁵⁵ ACC, Colonia, sign. 8615, f. 42.

conmiseración que continuamente recomendaba el rey respecto a sus vasallos indios. La falta de caridad hacia los indios era también desobediencia al rey, y por lo tanto, el historial de abusos de estos personajes era una rememoración del papel subordinado de los indios respecto a los vasallos del monarca, y a través de dicha acción, se trataban de explicar realidades que les afectaban y se usaba dicha identidad para legitimar sus reclamos. La pasividad suscitada se convertía en obediencia, un capital simbólico en los estrados.

Para 1685 en Roldanillo, un indio del común (y no sus caciques y principales, como normalmente sucedía) en una campaña de desprestigio a los corregidores de Cali y de dicho pueblo, describía el accionar de don Andrés Salgado de Castro:

El dicho corregidor actual contraviniendo en todo y por todo a cédulas y ordenanzas reales de corregidores, no ha mirado en dicho pueblo sino sólo su pro utilidad por medios ilícitos como dañosos y perjudiciales no sólo a los indios de él, sino a toda la comarca [...] que está destruyendo dicho pueblo por la descendencia y sucesión legítima de los caciques del dicho pueblo, por estar el mal trato con la cacica principal ilegítima del dicho pueblo sin permitir se case, antes queriéndolo hacer con otro cacique, lo aporreó y maltrató estorbando dicho casamiento¹⁵⁶.

La desobediencia al rey también era aliciente para los comportamientos reprochables y dificultar la reproducción de la comunidad a través de entrometerse en los matrimonios de sus legítimos dirigentes locales, como en el anterior ejemplo. Tampoco dejaba reproducir a los garantes hereditarios de la vida local para los indios, sus caciques, cortando uno de los elementos definitorios de la autonomía y territorialidad local en los pueblos, en este caso, por los vicios generados por la inmoralidad. La vida pública de los oficiales reales debía corresponder con su vida “privada” o moralidad (Garrido 1993, 123). La inmoralidad era excusa para la injusticia y el abuso a los miserables, ya que el poder era un asunto moral y paternal que apelaba a las virtudes como eje de la autoridad (Imízcoz 1996, 28-29). La detención de dichas condiciones era el retorno de una normalidad que permitía el goce de una limitada autonomía y paz que se traducían mejor en el término “bien común”, que posteriormente será analizado en este trabajo.

La apelación a la moralidad de las gentes era uno de los resquicios usados por los indios y sus asesores para lograr penas más bajas o llevar a cabo sus cometidos, dentro del margen de la

¹⁵⁶ ANE, General, Popayán, caja 10, Carp. 9 (1685), fs. 1-2. Un panorama análogo, e incluso con mayor violencia es dado en ANE, General, Popayán, caja 10, carp. 8 (1685), donde se hacen acusaciones al superior de Salgado de Castro, el corregidor Prieto de la Concha.

calidad social de “indio”. De la misma manera, los juristas debían tener simpatía, así fuera retórica, hacia los ignorantes e inválidos sociales, dentro del entorno que otorgaba el paternalismo jurídico (Hespanha 1993, 32-35). Esto otorgaba mayores posibilidades para el cálculo de estrategias jurídicas con el uso de los discursos y lenguajes que clasificaban a los indios. La condición legal determinaba de forma concreta y relativa para cada caso especial a las personas, porque la capacidad jurídica no era un concepto abstracto, sino específico, al no sustentarse en abstracciones como la igualdad o la libertad, sino en hechos y en actitudes visibles (Duve 2007, 32-33), que en este caso serían el reconocimiento de sus capitales simbólicos y el buen trato.

Respecto a la autonomía de los indios para usar su clasificación en el cuerpo social, se nota que en el valle se encontraba articulada a pleitos que involucraban a otros actores sociales, como el cabildo caleño contra los tenientes de gobernador-corregidores, o estuvo articulada a peticiones que no denunciaban directamente a alguna otra autoridad. Las denuncias autónomas contra autoridades comenzaron en 1728, donde se ubicó la primera contra un cura doctrinero, en este caso, en el pueblo de Guacarí.¹⁵⁷ Con este acto se comenzó a configurar una nueva etapa en el uso del campo de experiencias y del horizonte de expectativas que involucraba la palabra “indio”, que fue más común entre las décadas de 1740 y 1770.

Sin embargo, el caso de Guacarí de 1728 muestra un discurso sobre los abusos y la pasividad de los indios muy en conexión con lo mencionado para las décadas anteriores, pero con un propósito inédito hacia un agente hegemónico local, el cura. Se apeló al tradicional uso de las libertades como elementos configuradores de subordinación, pero también de justicia. La pasividad de los indios se traducía en el miedo, el cual era la reacción normal para seres considerados pusilánimes, respecto de las malas acciones de sus autoridades:

[...] no tenemos lengua para explicarnos todos juntos las extorsiones que recibimos del dicho nuestro cura, que olvidemos y nos derrotaremos a tierras extrañas por no ver tales tratos y castigos que recibimos= Que nosotros somos hombres libres y en cualquier parte viviremos pagando al rey nuestros tributos, que nosotros aunque somos pobres miserables, nos ampara nuestro rey y señor, que Dios guarde.¹⁵⁸

El miedo era la justificación para huir y desbaratar los pueblos, sin dejar de vivir en la condición de indio en cualquier otra parte y sin olvidar el pago de tributos. Aparte de lo

¹⁵⁷ AGN, AAP, leg. 4194.

¹⁵⁸ AGN, AAP, leg. 4194, f. 3-3v.

anterior, los de Guacarí justificaron su amenaza de acabar el pueblo con el hecho de estar encomendados directamente a la real Corona, de no estar sujetos a algún encomendero que los retuviera en un sitio y no querer soportar tratamientos discordes a su calidad social. Ello muestra una conciencia de su condición subordinada y de su capacidad de explorar sus límites, como lo hicieron de hecho los indios que establecieron pueblos desde su clasificación de forasteros en el siglo XVII. El hecho de vivir su vasallaje, de hacer el culto y de subsistir configuraba en buena medida su territorialidad, pero alternaba ese elemento con la condición de poder vivir como indios en cualquier parte de los dominios del rey, a pesar de vulnerar la territorialidad y la memoria de ocupación de un espacio. El argumento de expulsión fue usado por indios y sus contrarios de manera continua en los pleitos (Garrido 1993, 240 -241). Este temor, para el caso detallado en la anterior cita documental, continúa explícito en esta justificación:

[...] con que hostigados de tales extorsiones de no ponernos doctrineros, su merced, nos iremos a cualquier pueblo, nosotros somos de la real corona y podemos irnos donde quisiéremos y hubiere son de campana y oír misa y pagar a nuestro rey y señor nuestras demoras, sin estar recibiendo castigos como negros esclavos y nuestras mujeres castigadas, que es lo que sentimos y nuestros compañeros ausentes de nuestro pueblo. Y asimismo se ha de servir vuestra merced de oírlos en justicia, que es la que pedimos como pobres miserables y encargados de la católica majestad.¹⁵⁹

En esta argumentación ubicaron estratégicamente el servicio al rey y la devoción en una posición más alta que sus bienes y autonomías locales. En ello jugaron con los referentes más importantes de su identidad y adscripción a colectivos más genéricos, los del vasallaje y la cristiandad. También recontaron la historia de subordinación y desestructuración que vivieron los pueblos de indios en el valle a lo largo de los siglos XVI y XVII, que los convirtió en forasteros y “volantones” como estrategia de supervivencia como indios o mestizos. El desertar de los pueblos tenía dos caras: la del natural carácter de los indios para escapar de las autoridades y de la doctrina, con el objetivo de cometer sus “perversidades y vicios”; y la otra, mencionada por la parte de los indios, que fue la respuesta a autoridades lesivas e injustas. Un mismo hecho era interpretado de dos maneras opuestas, en un sentido binomial y antitético de las acciones y valoraciones. La huida y el forasterismo fue una estrategia común a lo largo de los reinos españoles de Indias para afrontar los cambios y reestructuraciones dadas por las

¹⁵⁹ AGN, AAP, leg. 4194, f. 1-1v.

dinámicas regionales (Powers 1994; Schwartz y Salomon 1999; Lockhart 1999; Herrera 1996 y 2002).

La alteridad respecto a los esclavos para pedir un tratamiento acorde, fue una realización de su identificación jurídica diferenciada y del reconocimiento de la justicia hacia los pobres, así como de su heterogeneidad. Estas eran sociedades corporativas basadas en la desigualdad y la jerarquización natural, que se explicitaban en el uso de distintivos y ordenanzas diferenciadas, como mercedes y franquicias dadas por el soberano que constituían expresiones de distinción respecto del resto del cuerpo social (Rojas 2009, 128-134; 141-142). Esta concepción de los colectivos se sustentaba en la desigualdad como la base de la dominación y de la protección, en donde se incluían el consenso, la arbitrariedad y los conflictos (Imízcoz 2009, 77-79).

El forasterismo de los indios en el valle fue intenso en la época donde todavía existían las encomiendas de particulares, y ello da una imagen de lo que significaba ser indio y participar de la vida en común en los pueblos. La tacha de tener colectivamente orígenes inestables y difícilmente rastreables era un punto en contra para muchos indios. Un ejemplo de ello se da en un caso extremo, durante 1734, donde un terrateniente llamado don Juan de Varona disputaba con un excorregidor, don Ignacio de Piedrahita, las tierras de Napunima, Nima y San Jerónimo. Al parecer, Piedrahita usufructuaba con unos indios dichos terrenos. Éste personaje alegaba que había un pueblo de indios, donde otras pruebas documentales lo daban como extinto a finales del siglo XVII. A este argumento, su contraparte hizo una exposición de lo que ocurría para muchos pueblos del sur la región y de la condición de indios. Varona explicaba que con el hecho de pagar tributos, los indios podían ir a cualquier parte y con la ayuda de una autoridad, como el corregidor Piedrahita, podían alegar que formaban legalmente un pueblo. Esto, a pesar de que simplemente fueran forasteros asentados en tierras cercanas al extinto poblado de indios con el permiso de terratenientes. Al respecto, Varona explicaba esto y otras características de los indios:

Todo vasallo podrá ser sospechoso de dicho capitán don Ignacio quien sólo ha manifestado su celo fingiendo indios oriundos del dicho pueblo con el velillo de tributos como todo consta por las diligencias hechas sobre esta materia [...] siendo el principal de ellos Manuel Bolo [...] siempre ha vivido en tierra propia mía que fue donde nació y vivieron sus abuelos y por haber sido el uno del otro valle, y el otro el pueblo de Yumbo quienes se fundaron con permiso de mis padres agregándolos por forasteros [...] Y por lo que mira a Lorenzo Augí y su hermana, aunque comúnmente dicen, y yo presumo lo mismo, que pueden ser originarios del dicho pueblo de San Jerónimo por la tradición de haber nacido su padre de una india que murió en la

cocina del maestro don Cristóbal Bejarano, cura que fue de dicho pueblo, nunca pasa de presunción a hacer juicio cierto respecto a que al tiempo y cuando murió dicho padre Bejarano les deja por donación al padre de dichos Lorenzo Augí, comúnmente llamado por Estebanico, cuatro cuadras de tierras en el llano afuera que llaman el Abrojal en donde nació el dicho Lorenzo Augí y su hermana y ahí se mantiene el dicho Lorenzo hasta hoy, por cuyo motivo ni hay quien asertivamente determine si son oriundos originarios del dicho pueblo o no [...] y por lo que es cierto y evidente que desde que nacieron se han mantenido en la jurisdicción especial [...].¹⁶⁰

Esta descripción da cuenta de cómo fueron percibidos estos individuos en pueblos que no pudieron sostenerse, no tanto por la unidireccionalidad en la acción de los terratenientes, sino por las conveniencias, tratos informales y la capacidad de elección de los indios. En la misma descripción, se le reprochaba la incapacidad de migrar al mencionado Lorenzo Augí, como si lo pudieron hacer muchos de sus compañeros de calidad social, aprovechando la movilidad que les daba el reconocimiento de las prerrogativas dadas por los tributos: “Lorenzo Augí como es de espíritu tan bajo, jamás ha salido a parte ninguna”.¹⁶¹ La razón de proteger privilegios y derechos dados por el nacimiento está presente aquí, y se asoció en este caso la tierra con memoria y comunidad en un colectivo sumamente móvil. Los de San Jerónimo fracasaron como grupo, pero individualmente supieron acomodarse dentro de las posibilidades que les daba su condición. En el pueblo de yanaconas de San Diego de Alcalá y otros de origen forastero sí fructificó dicha iniciativa colectiva y ese panorama móvil de los indios se articulaba con la creación de centros y periferias sociales locales.

Entre 1740 y 1780 los indios del valle tuvieron un mayor número de conflictos que los obligó a usar las definiciones de su clasificación social más a menudo, respecto al periodo anterior, por ello, el acervo documental es más grande. En el valle del río Cauca los indios se enfrentaron en la década de 1740 a un clima político turbulento, originado en la pugna entre las viejas familias criollas contra los comerciantes españoles, conflicto que fue documentado por Colmenares (1997a, 127-138). En estos problemas los indios tendrían parte, según el contexto, como miembros de clientelas de viejos patricios o como pobres necesitados de la protección dada por corregidores chapetones. También coincide este momento con el final de las encomiendas de particulares en la región y los choques de intereses entre indios y criollos (con sus clientelas) por antiguos accesos y servicios no clarificados bajo la nueva situación.

¹⁶⁰ ACC, Colonia, sign. 12111, fs. 12-14v.

¹⁶¹ ACC, Colonia, sign. 12111, f. 14v.

Del mismo modo hubo una expansión de la explotación agrícola con mercado al Chocó y un interés en el mercado de tierras (Cuevas 2012a, 68-69). La turbulencia de aquel panorama posiblemente haría una fractura que se tradujo en posteriores niveles de contestación y controversia con las autoridades, lo que redundaría en una mayor autonomía de los indios para elevar sus demandas y darles curso.

Los conflictos desde la década de 1740 se afrontaron con el repertorio tradicional de constituir los indios unas pobres familias que buscaban su sustento y el pago de sus deberes con la Corona y con la fe. Dichos colectivos sufrían los abusos de individuos inescrupulosos que les trataban mal (a veces como esclavos) y que les coartaban sus libertades y los pocos privilegios que tenían. Estas condiciones adversas harían que si los jueces no les tenían conmiseraciones como pobres, rústicos y leales vasallos que engrandecían al rey con sus tributos y a la Iglesia con su devoción y obediencia, se irían de sus pueblos por miedo a represalias. Con ello irían en contra de una noción básica del corporativismo colectivo y de ordenamiento territorial: el constituir una comunidad autónoma, pero subordinada, en el panorama de las jerarquías sociales, por acciones injustas y contradictorias que se podían haber evitado. Dentro de este esquema se enuncian los reclamos contra los curas doctrineros en Guacarí en 1744, y Yumbo en 1747 y 1751.¹⁶² Aquí, como ejemplo, se transcribe parte de la petición encabezada por José de Cárdenas, gobernador del pueblo de Guacarí, contra el doctrinero don Primo Feliciano de Porras:

Lo primero, que desde que entró de cura, padecemos la esclavitud de un trabajo en conveniencia propia suya sin la libertad de un día para solicitar el alimento natural y así para nuestros cuerpos como para hijos y mujer. Lo segundo, que llevados de cordura y humildad, le hemos propuesto con las razones que nuestra rustiquez alcanza se duela de la caridad, ya que nos tiene oprimidos, nos pague nuestro trabajo por hallarnos con el cuidado de alimentar familias y con la pensión del tributo de nuestro rey y señor [...] Aquí, Ilustrísimo Señor, son nuestros trabajos, pues el castigo es la moneda que corre para satisfacernos nuestro calor natural, y siendo nuestro anhelo y amparo vuestra señoría Ilustrísima para el remedio de este mal o pedimos como sedientos a la fuente, a alcanzar el mayor auxilio a la benignidad de vuestra señoría Ilustrísima para que ponga el mejor remedio o de quitarnos tal cura [...] porque de lo contrario, nos será preciso avanzar pasar a desafortunar nuestra patria [...] lo que viendo vuestra señoría Ilustrísima nuestra

¹⁶² AGN, AAP, leg. 4642 (Guacarí, 1744), AAP, legs. 375 y 4684 (Yumbo, 1747 y 1751).

imposibilidad esperamos el consuelo y auxilio eficaz para nuestro alivio, pues aunque ignorantes de un todo, no le gravamos a nuestro cura en cosa ninguna de falsedad[...].¹⁶³

Humildad, obediencia, miedo, miseria, rusticidad e ignorancia fueron palabras que usaban los indios para sustentar sus acciones basadas en sentimientos como seres pocos dados a razonar. Eran parte de sus capitales simbólicos dados por la condición subalterna, la mediación de escribientes y los argumentos judiciales dados por siglos de interacción con la administración de justicia. Era su participación en lo que actualmente se denomina “política”, específicamente en los terrenos de lo formal de los tribunales. No había discusión de la condición social de los colectivos en este caso, antes la condición de bajeza era una herramienta para solidificar argumentaciones, ya que de entrada no había afán de modificar relaciones sociales, sino de volverlas más justas en el contexto de lo conmutativo: que los ricos no oprimieran tanto, ni que los pobres y la plebe estuvieran sin orden y entregados a sus vicios. Como afirma Garriga, la fisiología de los cuerpos políticos era el hacer justicia y la voluntad de dar a cada uno lo que era suyo, respetando equilibrios sociales preestablecidos. El papel del juez era el de resolver conflictos entre intereses sin violentar derechos ni deberes constituidos, ni constreñir a hacer o soportar a alguien sin su consentimiento o sin demostrar que su sacrificio no era jurídicamente debido (2004, 17). En ese contexto, el elemento consensual, que estaba latente dentro del pactismo de la Corona, fue apropiado con más fuerza para afrontar la novedad de enfrentarse a los demás poderes sin la presencia tan fuerte de las antiguas familias de encomenderos.

Una mayor contestación a los curas denunciados obligaba a la revisión de los deberes específicos que debían tener con su rebaño y sí evidentemente impartían sacramentos de la debida forma. Respecto a esto, los acusados también acudían al mismo lenguaje moral y sentimental que bien describe Garrido (2006), invirtiendo los términos con los cuales los indios describían el contexto de los conflictos a través de los repertorios jurídicos consustanciales a su calidad social. En el uso de antinomias, fruto de la tradición cristiana, los doctrineros afirmaban que los indios eran lascivos, borrachos, entregados a sus vicios, temerarios y desobedientes y que siempre habían tenido dichas condiciones, como gente de baja ralea e incorregibles. Esto dijo el cura don Manuel Rodríguez Narváez en 1751 de sus indios en Yumbo, en el contexto de un posible asesinato del que él fue responsable:

¹⁶³ AGN, AAP, leg. 4642, f. 1-1v.

Principalmente a los testigos no los induce otra cosa para declarar contra mí, que el odio diabólico que me tienen por haber siempre procurado corregirlos y doctrinarlos en cumplimiento de la obligación que me asiste por párroco de ellos. Se llama la naturaleza que se ha conspirado por oscurecer mis arreglados procederes, buscando y solicitando motivo para sacudirse la justa sucesión con los que los he procurado tener, todo fin de hacerme de que se me prive el oficio de párroco para continuar sus licenciosas operaciones, por estar acostumbrados. Es público y notorio, a formar persecuciones contra sus curas como lo ejecutaron con el padre Santiago España, con el Maestro don Primo Feliciano de Porras, con el Maestro Sebastián Fernández y con el Maestro Mariano de Paz, quienes han procurado salir del curato de Yumbo mediante varias permutas solamente sólo por liberarse del incansable odio de dichos indios y de las respectivas imposturas que a cada momento les hacían por cuya razón se han granjeado el nombre o sobrenombre de perversos [...] teniendo presente la mala opinión, y naturaleza de dichos indios; el odio grandísimo que me tienen y la ineptitud que es según derecho, les asiste por ser tres para ser testigos se sirva de darme por absuelto del fingido crimen que me imputan.¹⁶⁴

En este escrito, el poder se entendía desde los valores morales y las actitudes, como un monopolio que aparentemente no debía ser contestado por los gobernados, ya que se regía por los principios de obediencia de unos, junto al amparo y caridad que estaban obligados a dar los gobernantes. Toda crítica se entendía desde la insubordinación a los órdenes sociales y religiosos, y no como lo que generalmente eran: un ataque hacia un individuo concreto. La memoria de desacato en ello ejercía una fuerte legitimación destinada a sostener la hegemonía de una autoridad discutida, al explicar la desobediencia como una práctica continua.

En el anterior ejemplo de Yumbo se deslegitima la denuncia en una narración moral que sustentaba jerarquías sociales preexistentes y no discutibles, pero si interpretables por los indios. Las opiniones de los curas se sustentaban en la calidad social de los indios. La calidad social es definida por Garrido como una conjunción de las memorias, antepasados, moralidad, condiciones materiales y reconocimientos (s.f, 10-15), que hacían trascender las diferencias sociales y étnicas de lo biológico (éste último aspecto fue herencia del positivismo y colonialismo del siglo XIX). Las disputas se entendían desde las jerarquías sociales, que a su vez eran jerarquías morales, explicitando abusos, odios, desacatos y vicios, como lo explicitó el cura Porras de Guacarí en 1744 (antes de haber permutado el curato de Yumbo con Manuel Rodríguez):

¹⁶⁴ AGN, AAP, leg. 4684, f. 17-17v.

[...] que informen a los señores superiores estos rigores [...] los piadosos y a los piadosos corazones de los señores superiores al rumor de estas voces y alaridos de sus ecos, y con el conocimiento de sus miserables espíritus acreditan sus quejas, y el cura que los maneja experimenta que no son pobres de espíritus para vivir encenegados en los vicios de lascivia y embriaguez, y otros que necesitan de remedio y no siendo éstos capaces para imponerles otras penas y destierros, ya que no valen mis amorosos consejos, o amenazas. Pregunto, Sr. Vicario que haré en este caso? los dejaré metidos en sus vicios o los mandaré a castigar.¹⁶⁵

En un escenario antinómico, donde la obediencia era el reflejo invertido del incorregible desacato, donde el miedo ocupaba el mismo lugar respecto de la desobediencia y la victimización hacía lo mismo con la inmoralidad y la vida licenciosa, los indios del valle pasaron de la aparente inactividad a la iniciativa en las denuncias. Esto representó una participación más activa en la disputa por los significados, pero no desde la creación, sino desde la búsqueda en los repertorios tradicionales en nuevos contextos. La oposición entre lo bueno y lo malo fue una estrategia muy común en aquellas épocas para juzgar las acciones de las autoridades (Garrido 1993, 367). Para Garriga era la expresión de la importancia del orden religioso en la configuración de lo jurídico (2004, 14-15). La denuncia era para criticar la autoridad y las acciones (no la legitimidad) de ciertos sujetos que rompían la armonía social, y la novedad fue la apelación más recurrente a otras figuras, como los protectores y alcaldes, en contraposición de los doctrineros. Lo mismo podía ocurrir en sentido contrario, dado el caso. Ello implicaba unas opciones limitadas, pero era el repertorio que se tenía a disposición, justificado en la necesidad de tutela. Los protectores e indios en estos casos, y en otros de las décadas posteriores, seguían apelando a la inutilidad de los naturales como signo de su pobreza e ignorancia, así como su debido tratamiento con amor y consideración.¹⁶⁶

Dicho tratamiento diferenciado, en los escritos de los pardos y mulatos del valle que protestaban contra la posible medida que los haría sujetos de pago del requinto y otros pechos en 1764, hacía ver a los indios como seres privilegiados respecto al resto del cuerpo político. Esta oportunidad de analizar cómo los indígenas eran considerados por fuera de las opiniones de élites e indios es invaluable, al dar una representación sobre la hipotética aplicación de un elemento definitorio de los indios a las demás calidades sociales. También ayuda a explicar

¹⁶⁵ AGN, AAP, leg. 4642, f. 11-11v.

¹⁶⁶ Petición del protector a favor de los indios de Yumbo (1751) AGN, AAP, leg. 4684, f. 19-19v. Solicitud del protector de Buga para que Tuluá no fuera una villa (1759), AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 8, fs. 928-929. Petición del alcalde indio para que Tuluá no fuera una villa (1757), ACC, Colonia, sign. 8757, f. 50v. Concepto del fiscal Antonio Moreno y Escandón para derogar el plan de traslado de Cajamarca a Cerritos (1779). AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, f. 680.

las diferencias dentro del cuerpo político, donde la subordinación daba espacio a prerrogativas y deberes, en una economía del don y la reciprocidad. Las peticiones fueron encabezadas por los más “notables” de estos libres: los sargentos y demás suboficiales de milicias de pardos, así como algunos individuos con alguna prosperidad, como Santiago Villegas, de Tuluá, quien vivía litigando contra los indios. Éste último consideraba que los pardos no recibían tantos favores como los indios, además que les cobraban alcabalas y que:

La mayor parte o casi todos de los pardos de la Buga son legítimos descendientes de aquellos que ayudaron a su conquista, por lo que son libres de tributar, mediante que uno de los privilegios concedidos a los conquistadores fue que los que tuvieran que pechar fuesen de ello reservados.¹⁶⁷

En esta descripción Villegas hizo valer el argumento de su calidad social desde el reconocimiento de las cualidades de sus antepasados y de sus contraprestaciones. Esto hace notar la reciprocidad asimétrica. Otros mulatos y pardos “principales” de Cartago, como Simón de Ochoa y Patricio Hernández, aparte de amenazar con la estrategia de la huida como arma de los pobres, opinaban de los indios y de los cobros de tributos:

Pues si a los indios se les exigen, ya se ve que es porque gozan de las más útiles y pingües tierras y están exentos de otros pechos como lo son alcabalas, diezmo entero, y han costado y cuestan en sus reducciones, doctrinas y demás gastos tanto caudal a la Corona, y sin embargo de esto gozan de innumerables privilegios, así espirituales como temporales, y si estos tan crecidos se justifica la pobreza de los naturales, no son apremiados, ni compelidos a la exacción.¹⁶⁸

En estas consideraciones primaba una opinión muy fuerte del derecho natural sustentado en el bienestar de los vasallos, así como su sentido de diferenciación social y de mercedes diferenciadas: a los indios se les debían cobrar tributos personales porque tienen como subsistir en las mejores tierras, mientras que al resto no. Una justicia conmutativa y particularista hacía articular las jerarquías sociales como si fueran naturales, al dar a cada cuerpo diferenciado sus prerrogativas, pero articuladas a deberes. No obstante, en la anterior cita documental no está tan presente una idea de respeto ni de armonía entre los cuerpos sociales, ya que se criticaron los gastos que generan los indios a la Corona y el hecho de que no fueran obligados efectivamente al pago. Esa fue una de las maneras en que los libres

¹⁶⁷ AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, f. 631-631v. un antecedente de este plan está en AGN, Colonia, Tributos, leg. 7, doc. 5, donde el arrendador de los ramos de la Real Hacienda en Candelaria preguntaba cómo podía hacerse el cobro de dichos requintos y la caja de Santafé no pudo dar respuesta.

¹⁶⁸ AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, f. 623-623v.

percibían a los indios dentro del universo relacional de las identidades generadas por las mercedes reales, los lenguajes jurídicos y la cotidianidad. La crítica dentro del marco de la sumisión a los órdenes sociales y políticos no solamente cabía a los indios, sino también en estos casos, a los pardos.

El discurso público usado por los mulatos y pardos asume aquí la apreciación novedosa sobre las prerrogativas, la cual antecedió a la crítica que se hacía posteriormente en otras regiones como el altiplano cundiboyacense (Bonnett 2002, 66-88) y Antioquia (Silvestre 1988, 305-307). También se disputa que los indios, si bien estaban obligados a cumplir con sus pechos, éstos no eran lo suficientemente constreñidos a hacerlo por la imagen paternal de la pobreza. Los pardos, como pobres, participaban de la interpretación del orden social a través de la denuncia, y de ahí, se involucraban en las relaciones de poder, las cuales se traducían en el reforzamiento de la Corona como mediadora de intereses por medio de la administración de justicia.

Para la década de 1770 en algunos pueblos indios del valle, como Yumbo, Yanacónas, Tuluá y Roldanillo tuvieron mayor iniciativa y autonomía en el desarrollo de los conflictos, además usaron su condición social de manera más audaz que en tiempos anteriores. Eran más flexibles y menos determinantes los lazos que los unían con las familias de antiguos encomenderos. El repertorio contencioso se amplió con la crítica abierta hacia algunas autoridades, y la experiencia jurídica acumulada, especialmente desde 1740, hicieron posible dicha agencia. Todos estos cambios se materializaron en una mayor cantidad de documentos judiciales, que demuestran un cambio de mecanismos de resolución de conflictos, más formales y menos discrecionales. También pudo ocurrir, como lo describió Hespanha para Portugal, que a partir de la segunda mitad del siglo XVIII hubo crecimiento demográfico, el cual crearía realidades sociales que los arreglos informales no alcanzarían a abarcar, así como el aumento del capital simbólico de lo letrado (1989, 368-369; 1993, 52-57). La explicación que ofrece Garrido al respecto es que en aquel periodo hubo crisis en el sistema colonial y cambios adaptativos para afrontar la reforma (1993, 369). Hipotéticamente pudo ser que una abundancia de abogados en la región, y en general, en las Indias también tuviera parte en la expresión de este nuevo contexto, donde explotaron las grietas de los consensos sociales.

Otro elemento que pudo ayudar a explicar la gran cantidad de documentos para el valle en 1740 – 1780 fue el paso del pactismo y de las relaciones políticas y personales a una abstracción progresiva de la comunidad política, a un derecho asentado en lo escrito, pero que

confrontaba las nuevas concepciones del bien público y la economía moral, frente a los reclamos de derechos y prácticas inmemoriales, sin tanta consideración del rumor y lo público como fuente del derecho (Pietschmann 2000, 131-132; 241-242). Herzog aporta al respecto, que a mayor movilidad social se pasa de un sistema de justicia a uno de vigilancia, en términos foucoltianos, al lado de una mayor profesionalización del cuerpo de oficiales y secretarios de justicia menos tolerantes a la desviación de las normas (1995, 282-284; 291-292). Esto ayuda a entender el mayor acervo argumentativo especializado de los asesores, indios y contrapartes en los procesos. En fin, son explicaciones que recogen los procesos de cambio gubernamental en el periodo y que aplican para el contexto de aumento demográfico y mayor énfasis en los dispositivos escritos de justicia. Todas estas razones articulan cambios sociales y económicos que fueron más notorios durante el reinado de Carlos III y su proyecto intensivo de reforma, que para Pietschmann, se basaba en los ejes de “buen gobierno”, “bien público”, el cuidado de la hacienda, junto al mejoramiento social y moral de los vasallos (2000, 240-242). Esto pudo constituir un intento inicial de transformación social que se materializaría en los siglos XIX y XX.

En Yumbo, a lo largo del conflicto por linderos con don Juan Antonio de Nieva y Arrabal entre 1770 y 1772, los indios apelaron al viejo discurso que imbricaba comunidades, pobreza, abusos y amparos, pero lo enunciaban prácticamente solos, ya que doña Clara Isanoa actuaba como cacica y defensora de indios sin la presencia de un protector.¹⁶⁹ En el mismo pueblo, el indio Leonardo Sánchez puso una demanda contra el teniente y corregidor Micolta y su medio hermano don José Vernaza en 1774 por unos negocios y decomisos de ganado que le hicieron, donde continuamente hizo representaciones de sí mismo como “indio de bien”.¹⁷⁰ Apelaba a la vindicta pública y a su fama, que la pidió preguntar a varios testigos para probar su calidad como miembro honorable de su comunidad y tratante de mercancías, pero obediente como cualquier indio. Asumió mecanismos de defensa que generalmente solicitaban los españoles y criollos, desde el argumento de ser gente distinguida y de buenas costumbres. Esto extiende lo que Garrido analiza en la asunción del honor y de virtudes de las élites en los libres para legitimar su ascenso social y argumentar en sus conflictos, que incluyeron los reconocimientos y clasificaciones (s.f, 15-27). En el pueblo de Tuluá en 1779, un alcalde indio, Calixto Calderón denunció en Buga, Popayán y Quito (con la ayuda de un chapetón) al teniente y corregidor por no reconocer la falsedad de una real provisión que eximía de la

¹⁶⁹ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), especialmente desde el f. 43 y ss.

¹⁷⁰ ACC, Colonia, sign. 11437, f. 4-4v.

condición de indios a una familia de apellido Ávila. En este conflicto se puede observar el uso y la definición de indio que daban los falsificadores antes de haber sido descubiertos:

[...] que los indios de pagar tributo son los que llamamos de indio e india, bien conocidos estos son los que pagan tributo y no hijos mezclados de caballero con hijos de caciques porque esos están libres y relibres y amparados [...] estos no están obligados a salir en danzas y otros perjuicios sino que son libres¹⁷¹.

Apelaban al mismo discurso de los mulatos de Tuluá cuando se presentaron como descendientes de conquistadores y se excluían de las obligaciones que los representaban en un papel subordinado, pero funcional en las festividades locales. En este último aspecto, se puede encontrar un elemento definitivo y tradicional sobre lo indio, el cual no tuvo tanto protagonismo documental respecto a la miseria, la irresponsabilidad de sus actos, el miedo y los tributos. La participación en fiestas reales y religiosas era una recreación del cuerpo político local, a través de la heterogeneidad de sus componentes en los niveles discursivos y prácticos: cada uno de los componentes (el cabildo, los religiosos, los nobles, mestizos, mulatos e indios) debían hacer actividades lúdicas, que en el caso que aquí atañe, correspondían a danzas que recreaban probablemente una memoria colectiva sobre la gentilidad de los indios y su eterna condición de neófitos.

Hipotéticamente, por la escasez de fuentes primarias al respecto, se puede deducir que las danzas fueron una alegoría sobre la concepción de la Historia y sus hitos fundacionales, donde ubicaban a sus personajes en una narrativa teleológica, en la que la salvación de las almas y la idea de juicio final dadas por el cristianismo marcaban una línea entre los pasados, los presentes y una noción de futuro. Esto podría interpretarse como de un horizonte de expectativas, desde una ampliación de las teorizaciones de Koselleck. Las danzas serían parte de lo que para Henao (2009, 17-18) formaban idealizaciones de un orden social, que recreaban la justicia distributiva que garantizaba armonía dentro de unidad corporal. A través de los alegatos de los Ávila, se pueden ver sus discordancias, desde los aspectos dados por la calidad social. Lastimosamente no se pueden rastrear la falta de unanimidad en las celebraciones, y mucho más en los indios de la región, sólo se encontraron estas referencias aisladas.

¹⁷¹ ANE, General, Popayán, caja 199, carp. 1, fs. 2v-3v.

Volviendo a la asunción de virtudes de las élites en agentes subordinados, el alcalde indio denunciante de los Ávila, Dionisio Calderón, también hacía gala de los tradicionales discursos que antes eran patrimonio de los nobles, pero adaptados en un nuevo contexto, donde la asunción de la fiscalidad y de las expectativas sobre las autoridades daban usos inéditos en la región a la concepción de los oficios de los indios:

[...] como que yo aunque soy un indio, como vasallo he defendido gastando el sudor de mi trabajo porque se conserven los fueros de la real hacienda [...] yo soy un pobre indio honrado y que no he tenido otro fin en esto que defender la justicia y los tributos reales con la verdad por delante, sin dar motivo para tantas amenazas que contra mí se publican por todos los parciales y amigos de dicho teniente.¹⁷²

El indio alcalde asumió y mezcló las razones de gobierno representadas en la justicia y en la fiscalidad para argumentar sus acciones desde la moralidad. Ello puede ser una muestra de la apropiación y la adaptación de los novedosos lenguajes sobre el poder y el gobierno indio dados por las reformas. En este caso, se resaltó el elemento fiscal, que siempre estuvo presente respecto a los indios y que motivó bastante producción documental en periodos anteriores, pero la novedad es que se le puso en función de la autoridad y la legitimidad de las acciones legales, como referentes de la justicia contra agentes negativos. El anterior miedo y su consecuente huida dan paso a la denuncia abierta como respuesta a los abusos de las autoridades, en un proceso de aprovechamiento de la nueva relación planteada por la monarquía con sus súbditos, análogo al estudiado por Echeverri en la región de los Pastos para comienzos del siglo XIX (2006, 370-386; 2009, 48-56).

La religión como orden normativo y moral que acompañaba a las nuevas razones de gobierno, y que fue sustento de las autoridades subordinadas, también se explicitó con el argumento de que Calderón era un buen cristiano y no podía mentir como lo pedían los Ávila y el Teniente.¹⁷³ Las peticiones y denuncias de los indios, especialmente las hechas antes de la década de 1770, tenían mucha mediación de otros agentes, quienes se tomaban la labor de convertir en lenguaje jurídico las necesidades e intereses de los indios. Curas, letrados, corregidores y otros ayudaban a redactar y circular nociones sobre el orden social y político. Sobre estos personajes se tratará en los siguientes capítulos, pero el asunto que es pertinente

¹⁷² ANE, General, Popayán, caja 199, carp. 1, fs. 6, 9-9v.

¹⁷³ ANE, General, Popayán, caja 199, carp. 1, f. 21-21v.

aquí, fue la circulación de lenguajes y significaciones respecto a los indios, junto a su apropiación y uso en diálogo con los contextos.

Pareciera que después de siglos de interacción con los lenguajes jurídicos, los indios del valle asumieron activamente sus prerrogativas para proteger lo que consideraban justo. En dos siglos manejaron nociones, sufriendo y usando los argumentos atribuidos e interiorizados de su calidad social, pero esto se intensificó más, a partir de 1770, surgieron como agentes activos al lado de quienes fueron sus asesores. Personajes como Clara Isanoa y Dionisio Calderón fueron los primeros indios que se atrevieron a plantear directamente sus peticiones, posiblemente con la asesoría de alguien, pero su protagonismo no se ponía en duda por el corolario de los procesos comenzados algunas décadas atrás. De la misma manera, protectores, jueces y contrapartes contribuían con el uso de significados a construir una definición dialéctica de indio que reiteraba elementos y ocultaba otros, en una sumatoria de representaciones amplia y abierta para su aparente reiteración. Cunill (2014, 9) llama la atención en este aspecto, ya que la categoría jurídica de indio nunca fue definitiva ni cerrada a los debates.

El aspecto activo fue representado en el aumento de la imagen de los indios como actores malévolos y victimarios para las contrapartes en los juicios. Éstas respondieron al cambio haciendo énfasis en el carácter maligno y proceder sinistros de los naturales, siendo consustanciales a sus cualidades subordinadas, reiterando los viejos estereotipos, pero con mayor agresividad. En los mismos casos expuestos aquí, los denunciados apelaron a la maldad y al natural desacato de seres que ya no necesitaban tutela por su ingenuidad, sino por su malicia, ambición y desobediencia, como lo explicaba Nieva y Arrabal respecto a los indios yumbeños:

[...] por consiguiente vana y voluntaria su presunción nacida de sus genios, propensos a introducirse donde se les antoja, para procurar andar dispersos y alejados de sus pueblos, donde deben estar congregados a son de campana, según ordenanzas para ser mejor doctrinados e instruidos en la fe católica y no andar retirados por huir de la vista de los españoles y de la enseñanza.¹⁷⁴

Injuriosos, victimarios, apasionados, reacios a la corrección y a la autoridad, fueron descriptores que hicieron los denunciados por los indios, donde la moralidad y la posición

¹⁷⁴ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), f. 186v.

social correspondían casi que unívocamente. Apelaron a los repertorios de la cara negativa de la subordinación para clasificar a sus contrarios.

Para el valle, después de 1780, disminuye el cuerpo documental en todos los cinco archivos pertinentes, posiblemente porque los indios no se veían compelidos a usar tanto los tribunales para defender sus prerrogativas, debido al mayor uso de la justicia informal, los lazos clientelares y por la naturaleza de los conflictos, al bajar la intensidad de los pleitos por tierra en un contexto de crisis económica regional por el fin del segundo ciclo minero en la región. También tendrían que ver la simbiosis entre los indios y los libres en la mayoría de los pueblos de indios (exceptuando Tuluá, por supuesto) y el despunte de los pequeños y medianos propietarios en el panorama socioeconómico (Mejía 1996 y 2002; Cuevas 2012a, 69). A lo anterior, se podría agregar el recorrido de experiencias y autonomía en los tribunales que se había ganado en décadas y siglos anteriores, lo cual haría más difícil la expropiación colectiva y los arreglos colectivos desfavorables que se vivieron en ellos. No hubo casos contra indios por la fabricación y distribución de aguardientes como en Antioquia (Salgado 2015), lo que atizó los pleitos por esa posible fuente de conflictos en el valle.

La formalidad de los juicios tenía su costo, aún para los indios y sus juicios “de balde”, que implicaban viajes a tribunales que involucraban recursos familiares y personales, por lo que se privilegiaría solucionar los conflictos verbalmente en una primera instancia. Hipotéticamente cabría el ocultamiento y la destrucción sistemática de documentación generada por pleitos judiciales, con el objetivo de disputar tierras y otras prerrogativas de los indios en los primeros tiempos republicanos. Se tendría que conocer mejor éste y otros problemas historiográficos para validar esta última opción. Por ahora se considera mejor la primera explicación sobre la poca cantidad de documentos que involucraban a los indios.

Sin embargo, hubo casos como la extinción de Arroyohondo entre 1807 y 1808, donde durante muchas décadas no hubo más de tres o cuatro tributarios, los cuales fueron construyendo relaciones más estrechas con los Yumbo, y por lo tanto, acabaron las familias trasladándose por iniciativa propia a ese último pueblo (Cuevas 2012a, 100-103). Sin embargo, el golpe certero para la extinción del pueblo lo dio un enfrentamiento con don Juan Vivas, quien pidió el remate del pueblo con los argumentos de beneficiar al erario, que en primera instancia se le negó. Como solución, el cabildo de Cali planteó que se arrendaran las tierras del pueblo, pero el fiscal Mancilla, desde Santafé, alegó que los indios con ese rubro pagaban el tributo y que por lo tanto era inviable. Lo mismo opinaba Mancilla respecto a la

solución ofrecida por Jacinto Sánchez, el mayordomo de las cofradías de Yumbo y representante de los de Arroyohondo, quién pidió los arriendos para reedificar la iglesia. Finalmente, se consolidó un proceso autónomo (pero mal finalizado al no conservar las tierras) de traslado de los indios porque, desde unas décadas atrás, ya se habían mudado las figuras religiosas del templo local: San Francisco, la Virgen del Rosario y Santa Bárbara. Los patronos del pueblo se habían ido al mismo tiempo que sus fieles indios, sin embargo, los muertos se fueron de último: sus huesos se trasladaron el tres de octubre de 1808, dejando atrás solo una cruz alta de madera donde había estado la iglesia del pueblo.¹⁷⁵

El uso de lo “indio” apelaba igual que en periodos anteriores al discurso de pobreza, miseria y minoría de edad. De la misma manera seguía la denuncia de que se sacaban chinos y chinas (indios e indias jóvenes) de los pueblos, al menos como excusa en el caso de la petición hecha en Cerritos en 1792, con el objetivo de pedir la erección de un curato con un doctrinero permanente, para que evitara dicho daño, así como que los amparara en su pobreza y miseria, en un recordatorio de su calidad para los jueces.¹⁷⁶ Los indios siguieron con la iniciativa en muchos de los casos y se aventuraron a lanzar amenazas, como el irse de sus pueblos, o buscar dinero para pleitear trabajando en oficios prohibidos por las reales leyes, específicamente, cargando tercios en sus espaldas para el Chocó.¹⁷⁷ En este aspecto hubo más continuidades que cambios en la elección de repertorios contenciosos desde lo escrito.

Del mismo modo, en algunas de las auto referencias hechas por los indios en sus pleitos apelaban a su calidad de individuos obedientes y funcionales, por ejemplo, decía Lino Largo, el alcalde de Tuluá en 1784, que no era ningún tributario fugado de Anserma, cosa que le imputaba el abogado del ya mencionado contrario de los indios, el mulato Santiago Villegas. Decía que a los diez años se había empadronado en Cartago y que desde que tributó siempre guardó sus recibos, y cuando llegó a Tuluá en 1759, había tenido el mismo cumplimiento.¹⁷⁸ El capital simbólico de la obediencia y del cumplimiento de sus obligaciones estaba presente, donde en este caso puntual el término “tributario” sustituía a “indio” como referente de su calidad social, amplificando una característica de ella.

¹⁷⁵ AGN, AAP, leg. 44, doc. 15.

¹⁷⁶ AGN, AAP, leg. 27, doc. 2, f. 1-2. También hicieron otras peticiones con el mismo objeto en 1798 aduciendo que querían celebrar decorosamente las fiestas de su patrona, Nuestra Sra. De las Nieves, AGN, AAP, leg. 42, doc. 7, y en 1806, AGN, AAP, leg. 42, doc. 6.

¹⁷⁷ Petición del alcalde indio de Tuluá, Raimundo Álvarez (1782). ACC, Colonia, sign. 8757, f. 145.

¹⁷⁸ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 22E, f. 21-21v.

Aparte de la miseria y poco beneficio para la real Hacienda por parte de los indios, los contrarios a ellos y, a veces, las autoridades hacían énfasis en el continuo mestizaje, lo que redundaría en la extinción de los tributarios en la región. Era un viejo discurso actualizado con nuevas inquietudes reformistas. También la dispersión “natural” de ellos era parte de la crítica en ese contexto. La solución que se planteó simplemente fue el traslado a Riofrío, en el caso de Tuluá, o de Cajamarca y Roldanillo a Cerritos.¹⁷⁹ Se continuaba con el respeto a los privilegios de tener una capilla propia y autoridades indias para tener una comunidad, pero por su “natural” parecer y su poco número no podían sostener las obligaciones de ella, por ejemplo la decencia del culto, según el gobernador Becaria en 1788:

Lo que sucede con hallarse los pueblos con pocos indios es que viven como silvestres, sin saber siquiera persignarse, como con dolor lo he visto con mis propios ojos, como también que las iglesias más parecen establos que templos de Dios, los indios mueren sin sacramentos, y muchas veces sin tener culpa el cura, porque como cada uno de estos tiene a su cargo diferentes pueblos a largas distancias unos de otros, es imposible asiste también a todos.¹⁸⁰

Otro ejemplo de estas consideraciones, aunque de tipo más económico y fiscal, las dio el cura Ramos de Tuluá en 1801 y un noble favorable al traslado:

[...] que siendo tan reducido el número de indios de este pueblo, como se demuestra por la lista que acompaño, incapaz de sostener las formalidades de un pueblo de doctrina, que no rinden a la real corona, sino un escasísimo tributo y al cura doctrinero, el ruin estipendio de doce reales [...]

Los indios siempre han sido corto número y están tan miserables, que apenas la fiesta de San Lorenzo y San Agatón la hacían con mucha escasez, y esto, recogiendo sus limosnas.¹⁸¹

En estas críticas estaban presentes las consideraciones sobre el respeto a los cuerpos sociales diferenciados como parte consustancial de la vida en común, pues a través del culto católico se estructuraban identidades y alteridades diferenciadas. La pobreza de las fiestas de San Lorenzo y San Agatón eran medidas bajo criterios barrocos de ostentación y fueron muestras de la cohesión y colectividad dentro del universo jerárquico de un poblado como Tuluá. No se

¹⁷⁹ Escrito del Gobernador Pedro de Becaría (1788). AGN, Colonia, Visitas Cauca, leg. 5, doc. 7. Declaración a favor del traslado de Tuluá por el cura Ramos (1801), AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 50, doc. 17, fs. 568-569.

¹⁸⁰ AGN, Colonia, Visitas Cauca, leg. 5, doc. 7, f. 826.

¹⁸¹ AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 50, doc. 17, fs. 568 y 606.

llegó a opinar sobre la desestructuración de los tributos, ni de los tribunales para los indios, solamente las pocas disputas se concentraron generalmente en tierras y traslados.

Queda pendiente un aspecto del uso del término “indio” en la región del valle para esta época final, la filiación: en el valle, generalmente fue patrilineal y no se incluían en los padrones a los parientes mestizos o montañeses de los indios. La categorización de indio partía de la madre, cuando había dudas sobre el padre.¹⁸²

La palabra “indio” incluía muchas otras que configuraban un universo antitético de relaciones sociales, experiencias y expectativas en el campo de las disputas en los tribunales. Dentro de esa antítesis se desenvolvían los marcos argumentativos y clasificatorios que involucraban a los indios, en una aparente “prisión jurídica”, que se aliviaba con el abanico de posibilidades dadas por los mismos términos dados, además de otros procesos de una relación con los poderes más informales, los cuales se estudiarán en otros capítulos de este texto. Como parte de un lenguaje contencioso, operaba sobre antinomias ampliamente explicadas a lo largo de este acápite. Este lenguaje binomial era parte del ejercicio para reconstruir comunidades morales a través de las exclusiones (Salgado 2011, 138). En ellas, se hacían y entendían las demandas, además de que se configuraban identidades sociales y políticas, que conformaban lo que genéricamente se denomina “calidad social” como un universo de procesamiento de los conflictos dentro de una cultura política monárquica.

Los indios y sus asesores recrearon comunidades y configuraron relaciones de autoridad a través de los documentos, recogiendo narrativas atemporales de abusos y subordinación para hacer inteligibles sus pleitos. Sus contendores invirtieron los términos dados por los indios y las tradiciones jurídicas en la lógica de establecer antinomias y reiterar desde su conveniencia relaciones naturales de inferioridad y obediencia. Esto fue una labor dialéctica y, por supuesto, histórica, que ponía en juego los capitales simbólicos dados dentro de las relaciones con la autoridad y entre vecinos, como un supuesto cuerpo configurado desde la armonía entre sus diferentes partes, donde unos obedecían y los otros eran garantes del orden social. Sin embargo, lo que estaba más presente en el panorama eran los desacatos y las disputas por la interpretación de los hechos y acciones de las gentes, que se hacían conjugar con unos esquemas flexibles que establecían jerarquías morales y sociales aparentemente naturalizadas a través de la “calidad social”. En los documentos se hacían presentes los *habitus* que

¹⁸² AHC, ts. de padrones: 27 (1776), 31, 32 y 33 (1797-1805).

signaban percepciones sobre los indios y que aparentemente marcaban rutas para procesar los conflictos, entendiendo las acciones dentro de asimetrías sociales.

Esas disputas se hacían en un diálogo asimétrico y de varias voces, que recogían preocupaciones colectivas y experiencias en un corpus léxico, que si bien fue casi el mismo a lo largo del tiempo, varió diacrónicamente en sus elementos escogidos y sus silencios. La preocupación por el real erario siempre estuvo presente hasta el final del periodo monárquico, pero se observa un *crescendo* respecto a los réditos y la eficiencia de la fiscalidad. La condición de indio hacía más referencia, en las últimas décadas del periodo aquí estudiado a los aspectos de conmiseración y caridad en el mantenimiento de privilegios como la tierra, el pago a doctrineros y el acceso a la protección gratuita y diferenciada.

El historial de abusos, migraciones y miedos se formó durante la existencia de las encomiendas y mitas, el cual configuró una primera fase que se extendería desde 1680 hasta más o menos las décadas de 1730 y 1740. Para el valle, entre esos últimos años y los de 1780 hubo una época de fuerte turbulencia que se tradujo en una multitud de conflictos enmarcados en un periodo de gran controversia entre los poderes regionales, donde se hizo perceptible un aumento en la iniciativa de los indios para plantear litigios, un lenguaje más fuerte contra autoridades y vecinos o viceversa, con una mayor apelación al lenguaje especializado del derecho. Sin embargo, continuó la crítica moral y la descalificación contra individuos y comunidades concretas hasta principios del siglo XIX, sin revolver los cimientos de una “sociedad” jerarquizada y corporativa.

El periodo de 1740 a 1770 fue una bisagra donde al principio los indios aparecían más como víctimas y sujetos poco autónomos en sus pleitos, para al final figurar como victimarios, en respuesta a su autonomía expresada en los procesos judiciales. Los indios operaron en la dialéctica de lo contencioso esbozando su papel en el cuerpo político y ofreciendo sus argumentaciones desde los resquicios que les daba el abanico de las tradiciones jurídicas, siendo el principal su incapacidad y baja moralidad, como medio para reclamar una armonía entre los órdenes sociales, su poca autonomía colectiva y libertades. Para ello no dudaron en apelar más al derecho natural y al positivo de los siglos XVI y XVII, ya que eran más flexibles y garantes de las diferencias, aunque en otras ocasiones usaban estratégicamente elementos como la fiscalidad para legitimarse en un contexto de cambios radicales. Encontraron en esas fuentes del derecho una normatividad y un conjunto de estrategias que no les era ajenas, al contrario de lo que supone Ceballos (2011), pues habían estado en contacto

con él desde hacía mucho tiempo y los había ayudado a configurarse como comunidades, al lado de prácticas más cotidianas, como las generadas por los mercados y la convivencia. Lo que sí se comparte con el anterior autor, es que lo jurídico era sólo un campo entre otros para proteger sus intereses y que los indios conocían sus límites, junto a sus posibilidades.

Entre 1780-1810 fue un periodo aparentemente más tranquilo que el anterior, pero continuó la apelación al tradicional discurso de miseria, pobreza, ignorancia e incapacidad para afrontar las novedades planteadas por una marginal e inefectiva política de traslados, así como la preocupación por el mestizaje de los indios y la disminución de tributos. La continua apelación al carácter paternal, caritativo y diferencial de los indios en el último periodo pareciera que anticipara el arsenal discursivo usado por ellos en los primeros años del proceso independentista, para contrarrestar la sensación de abandono que analizó Garrido para el conjunto de la Nueva Granada (1993, 298-311).

La justicia como mecanismo de conservación de las prerrogativas nacidas de la calidad social, era antinómica, al entrar dentro de las consideraciones de raigambre religiosa, que oponían lo bueno de lo malo, donde los polos del abuso y maldad se enfrentaban a lo justo y cristiano. Dentro de la justicia vista como estabilidad, la reiteración de la calidad social era un referente universal para solucionar problemas particulares. La apelación a un rey justiciero desde los referentes de la liberalidad como política de la reputación, donde se usaba estratégicamente qué ofrecía en el vasallaje la figura del monarca para que se restituyera en capital simbólico y generara un *habitus* de servicio. La caridad era exigida como desinterés y socorro de las almas por misericordia, junto a la magnificencia, que era el arte del manejo de la grandeza y la riqueza para gastar en el bien público o privado (Hespanha 1993, 162 -166). Estos elementos configuraban un lenguaje paternal para volver operativas las autonomías y libertades que ubicaban a los indios como miembros del cuerpo político, más allá de un regalismo ingenuo o legalismo. Las exigencias de los indios, vistas desde lo diacrónico, dan cuenta que, más que a unos corpus legales, apelaban a su condición social diferenciada que generaba y subordinaba dichos referentes jurídicos.

La apelación a la justicia desde el paternalismo, la condición subalterna, las costumbres y autonomías o desde el pacto tributario, era parte de los repertorios contenciosos que daban cuenta de una capacidad de ubicación y uso de la inferioridad social, al revisar retrospectivamente las memorias locales y de “calidad”, y explicitar identidades en planos generales o puntuales. La inferioridad social dio a los indios una explicación moral para no

tener responsabilidad de sus actos y transmitírsela a las justicias y oficiales, por ello, fue una herramienta para contestar la autoridad e interactuar con ella. La obediencia también fue un elemento definitorio de dicha condición, que se transformó históricamente, al pasarse de las dependencias hacia encomenderos y oficiales como mediadores, a pensarse y solicitar una lealtad desde lo caritativo a una figura del rey sin mayores intermediarios. A ello, habría de agregarse las nuevas experiencias y analogías dadas por referentes neoclásicos y borbones, que coincidieron con la crítica en distintos niveles de los privilegios de los indios y el empoderamiento más explícito al respecto por parte de estos últimos.

En estas páginas se hizo un panorama de lo que según De Certeau (2000) puede ser denominado “consumo” en el sentido de los lenguajes jurídicos, ya que de entrada los indios para usar su condición lo hacían desde el reconocimiento y apropiación de su desigualdad social, y de ahí procesaban sus conflictos desde los intersticios que ofrecía el sistema. Esta elección y recombinación de las reglas y productos en usos que inicialmente no estaban determinados, fue una forma de consumo hecha por los indios, especialmente desde 1770 en adelante. Esto, en un nivel extraordinario como el de los procesos judiciales y no tanto desde la cotidianidad.

2.3 El pacto tributario y el vasallaje desde los lenguajes de los litigios

En palabras de Echeverri, los indios desarrollaron una profunda relación con la cultura política colonial, ya que definieron buena parte de su identidad en términos jurídicos: privilegios, jurisdicciones y restricciones definían sus fronteras legales. La búsqueda de justicia fue expresión de ello en contextos de conflicto (2006, 370 -371). Las acciones para encontrar dicho referente social y político no remiten a un concepto único y universal sobre ella, sino que es contextual y contestataria desde la denuncia (Silva 2007, 63). La justicia estaba en estrecha relación con la autoridad, con la conservación de los órdenes políticos, sociales y cotidianos, partiendo desde la figura del monarca como defensor del derecho y fuente de toda justicia, derivada de la autoridad divina (Silva 2007, 55).

Buena parte de la identidad jurídica india se explica en el llamado “pacto tributario” o “pacto colonial” representado en el pago de tributos y el dar obediencia a cambio de tierras, autonomía, adoctrinamiento y protección diferenciada (Garrido 1993, 241; Bonnett 2002, 105). Era un pacto de justicia en términos de la heterogeneidad y las jerarquías sociales mediadas por consideraciones religiosas y morales. Los indios eran definidos por aquella

relación de subordinación dada por la conquista, junto a su pobreza, miseria, minoría legal y falta de discernimiento. A esto se le agregaba la condición aparente (aún para el periodo en cuestión) de neófitos y de posibles idólatras como condiciones que permitían castigos menores. Sin embargo, todas esas condiciones actuaban como atenuantes de sus comportamientos, a la vez que signaban sus actitudes y expectativas. Una muestra sobre estas consideraciones es la petición que hicieron los caciques y principales de Roldanillo al gobernador de Popayán en 1695 para suspender la venta de una tierra sin la visita de un juez de Quito:

[...] alegaremos lo que nos conviene y su merced para todo lo que hallare ser de justicia, todo estaremos muy obedientes y [*ilegible*] como leales vasallos del rey nuestro señor, porque a nuestro parecer, y según hemos oído y entendido, debemos ser amparados como menores y pues el rey nuestro señor encarga y ampara en sus cédulas reales como tales menores que lo somos, pedimos a vuestra merced haga como pedimos.¹⁸³

En un mundo donde no había derechos para nadie, ya que no se daban facultades para los sujetos autónomos en el sentido moderno de individualidad, las normatividades jurídicas eran más un ordenamiento con base en unos principios sobre los que nadie decidía, porque eran dados por la tradición y la religión, más que por lo jurídico (Clavero 1994, 66 -67). En ese sentido los intereses se entendían y se protegían en términos como el de la caridad, mencionada por los indios en la anterior petición. Lo que había para reclamar, conservar y aumentar, fueron los privilegios corporativos, los cuales eran de fuero, fiscales, y honoríficos (Rojas 2009, 152 -154), que en los reclamos configuraban capitales simbólicos para hacer inteligibles las peticiones en los tribunales.

La justicia, junto a la autoridad, se basaba en el mantenimiento de los privilegios como un equilibrio asimétrico y dialéctico que enmarcaban valoraciones, lenguajes contenciosos y acciones sociales. Para ello, habría de entenderse la justicia como un marco de recompensas, castigos y de mantenimiento del orden sociopolítico, a los cuales se agregaría la dimensión de proyección y reestructuración de dichos preceptos que dieron las reformas. La circularidad y el carácter de tejido de estas consideraciones son entendidas por Natalia Silva desde la justicia como recompensa, donde "dar a cada uno lo suyo" puede abrir también tres posibilidades más: "dar a cada uno lo que necesita", "dar a cada uno lo que merece" y "dar a cada uno aquello a lo que tiene derecho" (2007, 62).

¹⁸³ ACC, Colonia, sign. 2180, f. 1.

La justicia, entendida como recompensa, estructuraba economías de obediencia y desacato, tal como lo definió Garrido (1997) en una correlación entre este valor y la autoridad: un buen juez debía ser caritativo con los indios. Un ejemplo de la relación entre justicia y autoridad la dio el alcalde indio de Tuluá, Gregorio de la Cruz en 1750, en una petición al teniente de gobernador:

Porque nos ven pobres y desvalidos, sin forma de movernos a buscar los recursos qué están lejos, ni tenemos dinero para contribuir a escribanos y abogados, carecemos de toda justicia menos de la de vuestra merced, que cómo es tan justo y leal ministro de su majestad, me atenderá en mandar hacer cómo llevo pedido.¹⁸⁴

El pacto fue operativo desde el paternalismo que reclamaban los indios, por sí o por sugerencia de sus asesores, explicitando una concepción de cuerpo social jerárquico e indiscutible, donde la figura del rey entraba, al menos en términos retóricos, a negociar con cada una de sus partes, sus privilegios y deberes, a partir de consideraciones morales y de justicia. Por ejemplo, la posesión de tierras era una merced real, como lo mencionaba Clara Isanoa en 1772, al quejarse de un terrateniente vecino “que ha procurado mantenernos y quitarnos nuestras tierras, que la piedad de nuestro rey y señor se ha dignado el darnos”.¹⁸⁵ El rey como cabeza del cuerpo político era padre y protector de los pobres en una economía del don y de la gracia, donde todas las partes involucradas tenían que dar algo para desarrollar en unos intercambios asimétricos de poder (Hespanha 1993, 160-162). El poder político era una metáfora del poder del patriarca en la familia, que protegía, premiaba o castigaba, según el caso (Imízcoz 2015, 18). “El rey como nuestro padre y señor” era una vívida metáfora para pedir justicia que se repitió a lo largo del tiempo, como una de las continuidades argumentativas, aún en las reformas.

En sociedades tradicionales, el individuo posee para dar, pero también posee dando confianza, bienes o servicios, dentro de una ética del honor como elemento definitivo del poder desde lo simbólico y objetivo (Bourdieu 1990, 123-128). Todo esto configuraba redes de lealtad, las cuales eran unas de las principales bases del sistema político monárquico. Cañeque (2001, 37) considera este valor a manera de una herramienta contra la debilidad estructural del sistema monárquico, al contrario de lo que opina Imízcoz (2015), que le da un margen de autonomía de lo institucional, al definirlo como una de las principales bases del sistema político

¹⁸⁴ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 49.

¹⁸⁵ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), f. 251v.

monárquico en un sistema de “obligaciones mutuas vinculantes”. Esto incluía lo emocional en la estructuración de redes de poder, más que una simple instrumentalización.

La figura del rey como justiciero y bondadoso correspondía a la capacidad hegemónica de cohesión en un orden social heterogéneo y específico que aparentaba estabilidad, pero mostraba dinamismos en sus usos y significados. La imagen del rey como referente político era dinámica y contextual, y fue usada por los indios y sus asesores desde un aparente tradicionalismo estimulado por el lenguaje político, pero que escondía una capacidad adaptativa y negociadora desde la formalidad de los estrados judiciales. Como menciona Herzog (1995), puede haber sido una excusa para dar desarrollo a los conflictos sociales y políticos, o como afirma Gutiérrez, una expresión de resistencia ante la pérdida de legitimidad del “aparato estatal y burocrático” a finales del periodo monárquico (2012, 22-26; 106-108). Sin embargo, el regalismo de los indios del valle incluye estas dos formas de interacción que no deben ser entendidas desde la oposición tradicional-ilustrado, sino como un abanico abierto a distintas prácticas correspondientes al universo de posibilidades dado por los lenguajes sobre el cuerpo social, que fueron operativos desde la continuidad. Nuevas experiencias argumentativas dadas por nuevos actores y hechos, del orden del pasado grecorromano, alimentaron las peticiones y respuestas de los indios sin contrariar sus expectativas de reproducción del orden social.

En teoría, se cultivaban relaciones personales de dependencia y subordinación entre personas y colectivos tangibles, en un “cara a cara” donde la figura del rey estaba presente a través de la delegación parcial de sus potestades a los ministros y oficiales, y de los indios, presentes por medio de sus quejas y procuradores. Por ello no sería tan exótico el dibujo de la portada que hizo Guamán Poma de Ayala de su “buena corónica” de él como transmisor de las inquietudes de los pueblos andinos ante el mismo rey y al Papa.¹⁸⁶ En los documentos siempre se aludía al rey como si estuviera cerca, en una sinonimia sobre el ansia de una justicia disputada. Lo escrito va más allá de su desciframiento, al ser un ejercicio performativo abierto incluso a los que no eran alfabetizados, pero sí estaban relacionados con los documentos, lo que abría lugar a “diálogos imaginarios” (Rappaport y Cummins 2012, 191-92)

Dicha representación no estaba exenta de ficción, pues los indios no tenían representación directa, solamente ejercían su vasallaje mediado por distintos agentes en el acceso a la

¹⁸⁶ EL PRIMER NVEVA CORÓNICA I BVEN GOBIERNO CONPVESTO POR DON PHELIPE GVAMAN POMA DE AIALA, S[EN]JOR I PRÍ[N]CIPE SV S[AN]TIDAD / S[acra] C[atólica] R[eal] M[agestad], en <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/> consultado el 15 de agosto de 2015.

justicia, para lograr un intercambio de protección y obediencia. En esto, el papel del rey era semejante al del pastor y su principal expresión era el derecho, donde la paz era el principal bien social, porque la justicia era la relación de los hombres entre sí (Owensby 2011, 79-80). Respecto a la bondad o el interés de los indios del valle en su acceso a los tribunales, se relativiza la opinión de Cunill sobre el interés económico como determinante en la reclamación de justicia (2014, 11). Los indios en el valle del río Cauca habían dejado de ser la principal fuente de mano de obra desde hacía siglos, pero con sus pleitos por tierras y autoridad, fueron unos protagonistas del escenario “político” regional.

El poder político y el tipo de relaciones descritas eran objetivos, en el sentido de que las relaciones de obediencia y ayuda se hacían entre personas y grupos concretos de gentes, mediadas por consideraciones de tipo moral y religioso, como la caridad y la misericordia. También intervenía el honor y el prestigio en dichos lazos verticales. Las relaciones políticas descritas en los juicios no se sustentaban en abstracciones ni homogenizaciones, del orden de la “libertad”, “democracia”, “el pueblo” y la “igualdad” entre otros, que configuran buena parte del léxico político en el presente. Se hablaba de privilegios y de condiciones legales determinadas de forma concreta y relativa para cada caso especial, porque la capacidad jurídica no era un concepto abstracto (Duve 2007, 32-33).

El pacto tributario fue la representación de todos esos lazos objetivos que articulaban los indios a la Corona y que se materializaban mediante el tributo como pago en el marco de la economía del “don” que tenía tantas consideraciones fiscales y extraeconómicas. Este pacto, según afirma Echeverri (2006), no fue homogéneo al estar abierto a los procesos de mediación y negociación a nivel local. Prueba de ello, fueron las diferentes tasas de pago que se establecieron para los indígenas (cuestión que ha trabajado notoriamente la historiografía económica y social) y los diferentes usos de las valoraciones y nociones sobre el tributo como elemento articulador de relaciones políticas, el cual es el objetivo de este acápite. También se trata de explorar si era un pacto contractual (dar y recibir mutuamente) o por la fuerza, así como sus limitaciones, además rastrear su carácter representativo, en la línea que sugiere Espinosa (2015, 77-79; 83-85).

El tributo y sus representaciones entraban dentro de lo que se ha denominado “economía moral”, como conjunto de fuerzas y mecanismos que regulaban expectativas, prácticas y consideraciones sobre lo justo e injusto, así como pactos sociales asimétricos. Ello insertaba estatus y posiciones sociales en el marco de reciprocidades y necesidades, que no eran

entendidas por fuera de las responsabilidades mutuas entre autoridades, élites y pobres (Thompson 2000 [1971], 213-353). Dicha economía moral permite entender en términos culturales las relaciones con la autoridad, y en este caso, desde el uso de lo discursivo para establecer periodicidades y flexibilidades en sus selecciones, a la manera que sugiere Larson, de no ver este tópico estática y esquemáticamente (1992). Observar la economía moral permite analizar cómo los indios y sus asesores usaron diacrónicamente el “discurso público”, en términos de James Scott (2000), para confrontar los poderes desde la misma imagen que ellos mismos daban de la dominación. Sin embargo, es necesario problematizar el “utilitarismo e hipocresía” casi racionalista de este último autor, ya que los discursos con sus sujetos y objetos interactúan de manera más compleja de la que él plantea, al formar expectativas, necesidades y justificar acciones de muchas formas, entre ellas, las volitivas y estratégicas. Es preferible al respecto, el análisis desde el “consumo” que propone De Certeau (2000) aplicado a lo legal, puesto que presenta el uso de los lenguajes como un repertorio abierto y hasta contradictorio, pero contextual: su apelación no violenta a los postulados del poder que gestiona los espacios donde se procesan los conflictos.

Estudios concienzudos sobre la “economía moral” dieron resultados como el texto de Platt (1982), los de Larson (1983, 1988), Stern (1986, 1990), Serulnikov (2006) y Thomson (2006a) donde aquellos autores rastrearon la adaptación de los grupos indígenas a condiciones novedosas en sus contextos, superando esquematismos sobre las crisis de subsistencia, los tradicionalismos “inherentes” a su condición rural, el carácter político reactivo y resaltaron la capacidad de integrarse estratégicamente a universos políticos y económicos más amplios. Sin embargo, hay que reconocer el riesgo de asumir románticamente las comunidades campesinas y los demás actores del panorama social, al explicar solamente desde el polo de la oposición sus acciones, visiones y prácticas.

Los indígenas en general se apropiaron de la lógica del tributo, y más que de él, de la lógica proteccionista de los Austrias, sustentada en la cristiandad y civilización, por ello, existían el tributo y las comunidades con amparo legal diferenciado (Bonnett 2004, 307 -309). Esto lo explicitaban en los documentos a través de sus representantes, y en la medida que pasaban las décadas, por ellos mismos. La apropiación del discurso de las pobres familias que buscaban el sustento y el pago de la inserción en un orden político y religioso justo originó, entre otros procesos, la consolidación de los pueblos de indios de la segunda ola a finales del siglo XVII y comienzos del siguiente. En el valle, para 1719 el indio alcalde Tomás Quimbayo de Tuluá dio cuenta de cómo se hacía inteligible la práctica de comprar tierras en 1660 y transformar

las jerarquías urbanas a través del lenguaje político, con la justificación de no tener labranzas y de no poder ir a Quito a solicitar tierras.¹⁸⁷

En 1732 para la fundación de la Loma de las Piedras operó el mismo sentido de constituir comunidades con el propósito de incorporarlas en el orden conocido para beneficiar a la Corona y la religión. En este sentido, explicaba el contador Usuriaga, la recolección de indios dispersos eliminaba un doble perjuicio hacia el rey, el de perder sus tributos y sufrir la ocupación de sus tierras.¹⁸⁸ Según el mismo oficial, con la refundación del pueblo se restituía el pacto tributario a través de los privilegios mencionados. Cuando se extinguió dicho pueblo en 1741, el gobernador de Popayán le reclamó al contador que los dejó ser infieles y que no conoció la misericordia con ellos, con el agravante de que alcanzaron a tener curato propio.¹⁸⁹

El compromiso entre los indios y la Corona también implicaba obligaciones con la Iglesia, ya que eran los dos referentes políticos más importantes por su universalidad. La sujeción al rey era la sujeción a la doctrina y el abandono del monte.¹⁹⁰ El orden político era un orden moral que involucraba deberes y servicios asimétricos, los cuales reforzaban el papel social de cada una de las partes. Unos debían exudar paternalismo y los otros, obediencia, como explicaba el alcalde indio de Cerritos, en 1706, porque los del pueblo sólo debían mitas para la iglesia de San Francisco en Cartago y, en consecuencia, dichos religiosos eran sus doctrineros.¹⁹¹ En los pleitos contra religiosos, la falta de administración de los sacramentos era tan molesta como los azotes y demás abusos que les proferían sus curas, y por ello, se constituyó como un argumento fuerte para litigarlos. Los doctrineros respondían al respecto que los indios eran unos borrachos y desobedientes que no iban a misa.¹⁹² Los corregidores, como el de Cerritos en 1738, respondían a las denuncias con explicaciones parecidas, que apelaban a los estereotipos sobre los indios:

Si dicho señor, mi parte, ha tratado a los naturales de su jurisdicción con rigor, ni es hecho notable quien no le delimiten las leyes, porque de él que ha practicado con algunos, ha sido para corregirlos y moderarlos en sus efectos conforme a las disposiciones reales.¹⁹³

¹⁸⁷ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 19.

¹⁸⁸ ACC, Colonia, sign. 5107, fs. 70-73. véase en el mismo caso y con el mismo argumento, ACC, Colonia, sign. 3627, f. 2.

¹⁸⁹ El pleito de Solano de Elorza está en ACC, Colonia, sign. 3627, 3629 y 3951. El reclamo del Gobernador José Carreño en 1741 está en ACC, Colonia, sign. 8342, fs. 1-2v.

¹⁹⁰ AGN, Colonia, encomiendas, leg. 9, doc. 24, f. 233v (Cerritos, 1704-1706)

¹⁹¹ ACC, Colonia, sign. 4441, f. 2v-3v.

¹⁹² AGN, AAP, leg. 4194 (denuncia contra el padre Paz Maldonado en Guacarí, 1728).

¹⁹³ AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 10, doc. 84, f. 973-973v.

En ambos casos, las consideraciones morales y el ejercicio de la autoridad no estaban separados de lo religioso y lo civil, ya que en la cita anterior, el corregidor acusado alegaba que había quemado un rancho de indios amancebados en tierras de la cofradía de la patrona del pueblo, Nuestra Señora de las Nieves. Como se ha descrito, el pacto tributario no sólo era patrimonio de los indios, sino de sus contrapartes, al también acudir a aquel orden ideal para desacreditar declaraciones.

El pacto, o en palabras de la época -el pago de los tributos y el amparo ganado por ello- era el principal argumento de los indios para hacer sus reclamos y, sin embargo, justificaba los miedos y las huidas, explicables por la capacidad de poder cumplir el pago en cualquier parte, especialmente si eran indios forasteros de la Real Corona.¹⁹⁴ La figura del rey era tanto una argumentación, como una forma de resistencia a los poderes locales que, según los indios, desobedecían al monarca con los abusos. El cacique de Roldanillo, don Simón Moota refería en 1678 sobre este asunto, después de mencionar el pago de los tributos en su pueblo:

[...] no se debe permitir que siendo como somos indios naturales, la gente española nos quiera por agravio de poder quitarnos lo que es nuestro en que su majestad, que Dios guarde, siempre nos ampara y antes manda que si la gente española poseyese alguna [*tierra*] que necesiten los indios naturales, se las quiten y den otras en partes desocupadas, por ser como son los indios privilegiados en primer lugar en lo posesorio y para que seamos restituidos con el despojo ofrezco prueba bastante.¹⁹⁵

Dicha explicación era estimulada por el lenguaje de los veredictos que daban los tribunales, que asociaban los indios al patrimonio y hacienda real, y por lo tanto, eran indisolubles de los intereses fiscales, así como de la vida en “policía”. De la misma manera, esta argumentación se imbricaba en una economía de la gracia y honores, al articularse comunidades, tributos y mercedes, como en esta disertación del contador Usuriaga respecto a los indios de Candelaria en 1732: “y ser los indios puestos en la real corona, hacienda real, y patrimonio real, faltando los indios, pertenecen las tierras al patrimonio real por la incidencia de la real hacienda”.¹⁹⁶ El lenguaje del amparo era íntimamente unido al de la obediencia, pues era parte del pacto de reciprocidad asimétrica materializada en el tributo, así como en la iglesia de cada pueblo y el

¹⁹⁴ AGN, AAP, leg. 4194. ACC, Colonia, sign. 12111, f. 12-14v (San Jerónimo y Napunima, 1732). Como comparación, Herrera (1996, 79-81) plantea que la huida era una alternativa para no tributar y liberarse de las cargas que esto implicaba, además de la inestabilidad generada por algunas crisis agrícolas.

¹⁹⁵ ANE, General, Popayán, caja 68, carp. 7, f. 2-2v.

¹⁹⁶ ACC, Colonia, sign. 3219, f. 2.

cuidado de las autoridades con los indios, y la pequeña autonomía de ellos.¹⁹⁷ Ello conducía al respeto de ciertos reconocimientos a los símbolos del poder y de quienes lo detentaban, como se especificó en la denuncia contra el cura Paz Maldonado en 1728, quién rompió la vara del alcalde indio de Guacarí, además de capturarlo y colgarlo en el cepo.¹⁹⁸

En el periodo de 1680 a 1740, que coincidió con la persistencia de la encomienda, se observa que la péntada formada por la miseria, familia, tributo, tierra y protección fue la expresión de las experiencias de un orden social jerárquico, pero que se preciaba de ser justo, y ello fue el vehículo de las necesidades y expectativas de los indios. La duplicación del orden familiar en el plano social imbuía el lenguaje político de preocupaciones morales y religiosas para configurar *habitus* de servicio y lealtad. La reciprocidad aquí descrita se debe entender como una creación monárquica y de no continuidad con lo prehispánico.

También se observa en la misma temporalidad que la mayor apelación al pacto por parte de los indios fue generalmente motivada por litigios de tierras contra terratenientes. La preocupación por la integridad de sus resguardos fue constante en una época de expansión de la hacienda como unidad productiva y la conformación de mercados regionales, por la apertura de la frontera minera de las llanuras del Pacífico, lo que se tradujo en la reducción de 17 pueblos a 13 en la región. Las fundaciones y extinciones de la Loma de las Piedras, junto a Sabaletas y Sonso se observan como el resultado de las migraciones estimuladas por ese ambiente de prosperidad, junto a la iniciativa que daba el pacto tributario de poder pagar en cualquier lado sus obligaciones pecuniarias y mitayas, bajo el amparo de la péntada mencionada. Ella, posiblemente, era la expresión de una territorialidad que usaba dicho discurso para garantizar un mínimo de diferenciación y autonomía respecto a otros espacios de poblamiento: el derecho de tener sus propias autoridades, celebrar el culto y de gozar tierras “de balde”, como se increpó en el siguiente periodo.¹⁹⁹

Las dinámicas regionales contenciosas de 1740 a 1780 obligaron a los indios y sus agentes a explicitar mejor sus expectativas de justicia y trato desde el pacto tributario. Usaron el discurso de la restauración de un orden social, político y moral, junto al de que eran víctimas de las acciones de sus contrarios, que a su vez afectaban al erario y a la relación especial de

¹⁹⁷ ACC, Colonia, sign. 2180 (petición de los principales de Roldanillo para evitar la venta de un pedazo de las tierras del pueblo, 1695). ACC, Colonia, sign. 8757, 12-12v y 15-16V (Amparo del corregidor y respuesta del protector de Tuluá contra los Villegas, 1716).

¹⁹⁸ AGN, AAP, leg. 4194, f. 3.

¹⁹⁹ AGN, AAP, leg. 375, doc. 15, f. 2. (Yumbo, 1747)

los naturales con la monarquía. Fue muy usado por los de indios de Tuluá entre 1750 y 1779. Aquí, un ejemplo de 1750, donde el alcalde indio Gregorio de La Cruz hablaba de los costos de vivir en policía, los cuales eran estorbados por algunos libres:

[...] nosotros tenemos de pagar los tributos de nuestro rey y señor, como de mantener nuestras familias en tierra tan costosa. Asimismo, dar culto a dos cofradías, como católicos mantenemos con nuestra suma pobreza, como es tanta la padecen los santos con sus adornos y así mismo hallo que es de grande alivio es que se haga una cárcel con su cepo y demás prisiones en este dicho pueblo para castigo de los indios y demás personas que causaren delitos.²⁰⁰

En esta petición está presente una noción difusa sobre el futuro: se le observa más como una continuidad de condiciones que una ruptura: lo religioso generaba expectativas, junto a la vida en policía. Dichas obligaciones eran un tejido de situaciones que debía ser cuidado, tanto por los oficiales y justicias reales, así como por los indios. Pero éstos, por su situación de inferioridad, debían solicitar ayuda para garantizar la superposición de la vida colectiva con los deberes tributarios.²⁰¹ Si se desaparecían los pueblos, el rey perdía los tributos, por eso era menester conservar los cortos lucros de los indios, así fueran sus tierras arrendadas por libres. Ello argüía el protector en Popayán en el año de 1770 para evitar el despojo de las tierras de Las Nieves, pertenecientes a los indios de Yanaconas, donde antepuso el discurso moral y paternal del amparo frente al argumento fiscal: “Por doscientos y tantos patacones ¿que padezcan la miseria y calamidad de privarse lo suyo?”²⁰². En ello operaba una concepción de la justicia como preservación del orden social, frente a los intereses solamente fiscales: fue una expresión de "dar a cada uno aquello a lo que tiene derecho" (Silva 2007, 62).

En Cajamarca, hacia 1776-1779, los veinte tributarios del pueblo habían acumulado una deuda tasada en 560 pesos, y por lo tanto, se propuso su remate. Ante esto, los indios alegaron que les faltaban herramientas para trabajar una tierra tan buena como la que tenían y que otros no lo hacían por su inutilidad, descuido e insolvencia. Era una apelación al pacto que hacía énfasis en la necesidad de amparo por su pobreza y por ello, desde la capital virreinal, se tomó la decisión, por recomendación de los fiscales y del protector Moreno y Escandón, de no trasladarlos a Los Cerritos, porque éstos sufrían de la misma pobreza, además dieron el

²⁰⁰ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 48-49. Otro ejemplo parecido al de Tuluá se ubica en ANE, General, Popayán, caja 199, carp. 1, f. 27 (1779).

²⁰¹ AGN, AAP, leg. 4642, f. 1 (Denuncia contra el cura de Guacarí, 1744) AGN, AAP, leg. 375, doc. 15, f. 1 (denuncia contra el cura de Yumbo, 1747). ANE, General, Popayán, Caja 87, carp. 9, (6 de julio de 1743), f. 29-29v, 70-71v (disputas por la salinas de Burila, Tuluá, 1741-1743). ANE, General, Popayán, Caja 164, carp. 9 (30 de septiembre de 1771), fs. 9-9v y (Yanaconas, 1770).

²⁰² ANE, General, Popayán, Caja 164, carp. 9 (30 de septiembre de 1771), f. 34v.

argumento de que si no pagaban tributos en su terruño, menos lo harían en el ajeno.²⁰³ Esta inversión de los términos del pacto y la reversión a la fiscalidad en un periodo donde ésta primaba como razón de gobierno por parte de grandes ilustrados, muestra que la apelación al pago de tributos era un elemento flexible y no teleológico que fue apropiado por los indios para ejercer sus prerrogativas y forzar cambios en las dinámicas de gobierno. De hecho, los indios del valle supieron transformar el pacto en el periodo posterior para hacer énfasis en el lado paternal (Cuevas 2012a, 116-117). Efectivamente, los pocos registros de tributos para las décadas de 1750, 1760 y 1770 muestran una crisis en el pago, donde las correlaciones entre la expectativa de cobro con lo efectivamente recaudado fluctuaban entre el 39% y 88%.²⁰⁴ Parece que en el valle hubo una crisis fiscal al respecto, pero no se tradujo en crisis de legitimidad, desde el uso de los lenguajes sobre el orden político y social, donde se demostró la habilidad de buscar mediadores efectivos y tribunales favorables, o de hacerlo propiamente los indios.

Más que crisis del pacto, se puede hablar de una reestructuración de formas de expresión política, ya que siempre este elemento estuvo activo y funcional a los intereses de los indios. Algunos medios de expresión tuvieron más influencia que otros, ya que de la mediación de encomenderos y curas, se pasó a privilegiar el papel sellado como garante de los intereses indígenas, acompañado de corregidores y tribunales. La viveza del pacto se manifestó en la misma existencia de indios y la conciencia de sus privilegios, además de que constituyó un acervo para hacer reclamaciones entre las partes.

La apelación al pacto paternal y de amparo tenía más protagonismo que los aspectos fiscales, debido a la naturaleza de sus conflictos: tanto o más que los conflictos por tierras, se discutía la autoridad de curas y corregidores, así como los contubernios con los vecinos. La reconstrucción de lealtades y la adaptación a la inexistencia de encomenderos significó un cuestionamiento del accionar de muchos actores y a su mediación. Además, la movilidad geográfica por gozar de las cualidades de su calidad social y poder hacer el pago de tributos en cualquier lado era constante: por ello se les acosaba de vagos y codiciosos debido a la búsqueda de tierra por fuera de sus pueblos.²⁰⁵ Un vecino que se quejaba de los abusos de los indios escribió en 1776:

²⁰³ AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30.

²⁰⁴ Véase el numeral 4.2.2 de este trabajo.

²⁰⁵ ANE, General, Popayán, Caja 164, carp. 9 (30 de septiembre de 1771), f. 37v.

La libertad y estragamiento en que [ilegible] los cuatro indios que sólo se hayan poblados en Tuluá es causa, señor, de esto y de mayores excesos que se han cometido y cometerán, porque se [ilegible] que por ser indios de la corona del Rey, mi señor, se los han de disimular y de aquí nacen sus arrojos.²⁰⁶

Ello indica el mismo proceso de empoderamiento descrito del paso de agentes pasivos a activos explicados en un lenguaje moral y antinómico, nacido de la bajeza natural, la rusticidad y la ingratitud de no corresponder sus privilegios con la paz y la quietud que esperaban los vecinos.

Los indios hacían consultas sobre sus obligaciones con los curas, ya que en su mayoría les salían favorables, y de paso, deslegitimaban las acciones de éstos y reiteraban a la Corona y sus agentes en la construcción de hegemonía. En esta estrategia, los *guacaríes* lograron en 1744 que las autoridades confirmaran el carácter voluntario de los servicios para el doctrinero, a excepción de la primicia, y no ser obligados a trabajar sin remuneración. En la misma dinámica estuvo el veredicto del obispo de 1747, en el que los indios de Yumbo no debían pagar por sus sacramentos, ya que estaban cubiertos por el tributo²⁰⁷. En ambos casos se observa un reforzamiento del poder del corregidor sobre ellos, en detrimento del cura, ya que tenían que vigilar su cumplimiento. Cuando los indios sentían que sus expectativas no estaban cumplidas, revisaban la autoridad de quien exigía servicios (Thomson 2006a, 122). Otra redefinición fue el fin de los servicios personales, que fueron comunes en el periodo anterior y que seguían estando en la memoria y los juicios de residencia. Del mismo modo, las mitas también dejaron de ser implementadas, pero los visitantes acudían al recuerdo de dicha institución para preguntar el desempeño de los oficiales y justicias en los juicios de residencia cuando dichas obligaciones y la encomienda estaban caducas.²⁰⁸

Sobre la dejación de la condición de tributario en el valle se nota primero la escasez de estos procesos en este periodo, y segundo, solamente se hizo referencia a que era un elemento de diferenciación social inferior respecto a otras calidades, debido a que no incluía servicios ni

²⁰⁶ AHLT, Juzgado Primero Civil, t.27A, leg. 27, expediente 113, f. 3.

²⁰⁷ AGN, AAP, leg. 4642, f. 2v (Guacari, 1744), AAP, legs. 375, f. 2v y 4737, f. 5 (Yumbo, 1747).

²⁰⁸ En un cuestionario de un juicio de residencia se hizo la siguiente pregunta “30-si saben que dicho teniente y alcaldes ordinarios consintieron que los encomenderos y oficiales reales conmutasen el tributo de los indios en servicio personal y que si los sacasen de sus pueblos para el servicio de sus casas y si excedieron en las tasas cobrándoles demás” Residencia para el gobierno de Mola de Vinacorba en Cartago (1756) ACC, Colonia, sign. 8615, f. 27.

otras pensiones.²⁰⁹ Sin embargo, marcaba relaciones de subordinación social, del cual los libres generalmente no querían estar incluidos, especialmente los mulatos y los hijos de blancos.

El pacto tributario fue parte del lenguaje de contención de las autoridades y de los contrarios a los indios. Estaba sustentado en la naturaleza que tenían los seres inferiores y proclives al desacato, especialmente cuando no se les controlaba. Comentaba en este sentido el cura Porrás de Guacará en 1744, que solo quería corregirlos de sus vicios y mejorar sus costumbres, ya que ni siquiera pagaban los tributos, y por lo tanto, sus denuncias eran exageraciones.²¹⁰

Un aspecto que se destaca para el valle en el periodo fue la continua alusión a la desocupación de las tierras de los indios como incumplimiento al rey y a su erario, donde a la ecuación tierras-uso-comunidades-amparo-tributos, le faltarían sus dos primeros términos. En esta categoría caían los arrendamientos y supuestas usurpaciones que hicieron los de Yanaconas respecto a las tierras de las Nieves del extinto pueblo de Ambichintes, a partir de la década de 1750. En este proceso se reiteró que los indios no tenían la propiedad de la tierra, sino su usufructo, el cual era la condición primordial de las mercedes reales a cada pueblo, como medio para su reproducción comunal y pago de sus obligaciones económicas, religiosas y de gratitud.²¹¹

En ese periodo de gran conflictividad para los pueblos de indios, la anterior condición y el amplio mestizaje al interior de ellos, fueron las mejores excusas que encontraron los terratenientes y vecinos ávidos de tierras para llevar su cometido, así como el factor de los gastos a la real hacienda, por un reducido número de naturales.²¹²

Los lenguajes cada vez fueron más contenciosos y antinómicos para marcar experiencias sociales y políticas destacadas, desde el contexto inicial de las encomiendas, pasando por su desestructuración, y finalizando por el contexto dado por la reforma y el empoderamiento de

²⁰⁹ ACC, sign. 4053 (Proceso de Luis Sánchez de Yumbo para eximir a sus hijos del tributo, 1743). AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30 (Petición de los libres para que no se les cobre requintos, 1764). ANE, General, Popayán, caja 199, carp. 1 (Proceso de exención fraudulento hecho por los Ávila en Tuluá, 1779)

²¹⁰ AGN, AAP, leg. 4642, f. 28.

²¹¹ ANE, General, Popayán, Caja 164, carp. 9 (30 de septiembre de 1771). En especial fs. 3v, 14-17v, 35-36v. una consideración parecida se encuentra para Roldanillo en 1740, donde se reclamaba que la disolución del pueblo se originaba en los libres agregados. ACC, sign. 3969, f. 4.

²¹² ACC. Sign. 3969 (Roldanillo, 1740), ACC, Colonia, sign. 4411, fs. 52-54v (Cerritos, 1746), Documento, "Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo" en Bejarano (1980) (1747 y 1770-1772), ACC, Colonia, sign. 8757 (Tuluá, 1740-1777).

los indios como agentes constructores de la hegemonía monárquica desde su subalternidad. Por ello, fue una tendencia creciente la calificación a los indios de víctimas a victimarios del orden social. Esto solidificó formalmente lo que ya venía pasando desde las prácticas: la segunda ola de fundaciones de pueblos de indios mostró que los indios tenían conciencia de su condición y subrepticamente exploraban las ventajas y posibilidades que les daba su calidad social. Ahora, desde los lenguajes y los discursos tenían, desde mediados del siglo XVIII, un mayor grado de autonomía en sus expresiones y expectativas sobre la relación de ellos con la corona. Ahondaron en ese periodo en el prestigio del capital simbólico de lo escrito.

En el valle, los indios supieron temporalmente suprimir el pacto de su elemento fiscal, para enfatizar sus elementos paternos y caritativos. Enfatizaron el segundo registro para trasgredir el primero, dentro de un mismo marco discursivo. En este panorama los indios hicieron gala de la comprensión histórica de sus derechos, que eran constantemente redefinidos y negociados (Echeverri 2009, 45 -46). Posteriormente parece que no pudieron negociar tanto este rubro, ya que las cuentas de los tributos no tenían saldos en rojo, debido a los más efectivos mecanismos de cobro.

En el periodo de 1780 a 1810 continuó la constante recordación del pacto tributario por parte de los indios, especialmente de los aspectos caritativos y de amparo en los tribunales. El uso de sus términos dio cuenta de sus flexibilidades y limitaciones para afrontar las disputas legales con un acervo tradicional en el contexto de unas relaciones cambiantes. La crisis económica de finales del periodo colonial y la experiencia litigante no forzó a nuevos y extremos usos de lo que significó el pacto de reciprocidad entre la Corona y los indios, pero sí continuaron con la mayor autonomía para litigar.

El estereotipo del pleitismo indio y su *documentalismo*, fueron expresiones de la relación con la monarquía y de la construcción de sus identidades a través de la condición jurídica. Ello ha sido continuamente explicado como “legalismo”, pero va más allá de eso, pues no se puede hablar de un corpus de “leyes” estandarizadas para aquel entonces, sino de un corpus disperso de normatividades y tradiciones jurídicas, que constituían un repertorio que podía ser hasta contradictorio entre sí, pero funcional con la idea de cuerpo político heterogéneo compuesto por diferentes autonomías.²¹³ Además, los indios explicitaban una conciencia de que los

²¹³ Varios autores clásicos de La Historia Social del Derecho (Gellner, Bauman, Hespanha) hacen la analogía de Antiguo Régimen y su ordenamiento jurídico, parecido a un bosque, donde el jurista era un guardabosque garante de un orden “natural” y no sujeto a normas estrictas (Garriga, 2004, 15-16).

contenidos de cédulas y la normatividad eran públicos, especialmente cuando referían derechos y libertades (Owensby 2011, 86) y hacían gala de su capacidad negociadora en la definición de su categoría a través de los documentos (Cunill 2014, 12). Los indios no se apegaban a las leyes, sólo desplegaban su idea de calidad social a través del marco que les ofrecieron los tribunales, y más que guardar o esperar papeles, tenían una conciencia de su condición jurídica que se expresaba en veredictos y que se ejercitaba cotidianamente. Los documentos eran una ocasión de representar sus necesidades a través del lugar social que ocupaban, más que los objetivos que signaban su calidad. A la vez que la gestión de documentos y de archivos fue un espacio de autonomía, también significó subordinación a los órdenes imperantes (Cunill 2016, 28), pero que daban desde la cultura política los resquicios necesarios para reclamar sus intereses, además de explicitar sus expectativas y experiencias.

La apelación a un orden social desestructurado fue un argumento para garantizar la legitimidad de una u otra posición en un tribunal. Los indios y sus asesores hacían mención a los privilegios y condiciones especiales dadas por el tributo, y de paso, elaboraban un recordatorio de lo que aparentemente era consustancial en el entorno social. En una petición de 1796, Carlos López, el gobernador indio de Guacarí, escribió al respecto para justificar la exención de un indio golpeado:

La majestad católica del soberano quiere (de nos) la contribución del tributo en su reconocimiento cristiano y equitativo que sirviendo en preciso feudo, reconocimiento y vasallaje no infiera en la menor incomodidad a la vida, que debe guardarse por natural derecho²¹⁴.

Este punto de vista sobre el tributo definía que las relaciones políticas eran garantes de la vida y de la religión, y que para eso, se debían colocar los sujetos en una asimetría que ayudaba tanto la subsistencia como un orden social natural que eran simbióticamente reforzados. Esta opinión de lo caritativo del vasallaje hacía gala de una concepción conmutativa de la justicia y permite entender el pacto tributario más allá de los aspectos fiscales y de cómo se configuraba una cultura política monárquica sustentada en el paternalismo y en la economía del don exteriorizada en los lenguajes de las mercedes. La dialéctica entre el cambio y la conservación la resolvieron los indios, en la mayoría de veces, desde la reiteración de un orden social considerado estable y no discutido, pero eso era una de las reglas de la justicia y sus tribunales como campo.

²¹⁴ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1, f. 237.

La calidad social era visible en este mundo de jerarquías y hacía, como menciona Hering (2011, 460-461), que los cuerpos fueran objetos del discurso y de representación, además de motores de las prácticas cotidianas de clasificación y agenciamiento. Ocurrió esto con el indio quiteño Juan Antonio Padilla, estante en Tuluá, quién fue denunciado por el alcalde indio José Antonio de Ávila (posiblemente un familiar de los que falsificaron una real provisión de exención de tributos en un caso anterior) por querer eximirse de los tributos en 1803. De Padilla decía Ávila lo siguiente al corregidor de turno:

[...] que Padilla sea indio, su aspecto lo demuestra, si es que no hay naturaleza [*encuadrado*] que la de indio y si no lo es, tráiganse las cuentas de los tributos que pagó a los señores corregidores sus antecesores [...] y se verá que como tal indio en todos estos [*encuadrado*] ha pagado el tributo voluntariamente [...] queriendo eximirse de la pensión tributaria debida a nuestro soberano, pretextando para tan infame [*ilegible*] no ser de aquel linaje con que lo produjo la naturaleza declarándolo desde su mismo nacimiento [...] y apropiándose con agravio de sus progenitores y perjuicio al real interés a la calidad de mestizo cuarterón que no le corresponde a vista de su persona y modales ni le es debida cómo lo tiene tantamente confesado con los repetidos hechos justificables de haber ejecutado soluciones del tributo y no habiendo sido causadas de coacción sino de pura voluntariedad.²¹⁵

El pacto tributario en este caso atravesaba los fenotipos y los ubicaba en jerarquías morales y sociales que naturalizaban relaciones de poder, pero daban espacio a las negociaciones y a la escenificación de relaciones sociales (Hering 2011, 465-466). También involucraba aspectos volitivos y aparentemente dados, como la reciprocidad esperada por el pago del tributo, el respeto al orden heredado del pasado y el creciente interés por la fiscalidad como elemento especializado de subordinaciones vasalláticas. La continuidad con un pasado a través de los fenotipos fue un elemento que estructuró relaciones políticas, pero no constituía el único elemento, ya que correspondía más a la noción de calidad social que a criterios raciales, éstos últimos fueron propios de los siglos XIX y XX. El denunciado en este pleito alegaba que era maestro de primeras letras y, por sus servicios a la localidad, pedía honras y reconocimientos por parte de oficiales reales. Para él, un indio no debía saber leer ni escribir, y menos enseñar.²¹⁶ Esto muestra el funcionamiento de estereotipos de vieja data que desestructuraban la naturalidad de las clasificaciones sociales y permiten entenderlas como no lineales ni

²¹⁵ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1B, fs. 128 y 131.

²¹⁶ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1B, f. 137.

estables. El gesto de desconocimiento del otro operaba para el engrandecimiento propio, ya que el honor era un capital escaso (Garrido 1997, 12-14) así fuera para un par de indios.

Uno de los puntos de partida de esta negociación fue el viejo discurso de amparo para unas familias pobres e incapaces de defenderse, pero en la práctica, expertas en litigar y exigir dentro del repertorio de autonomías y privilegios de su condición. La apropiación del orden social los hacía pedir curas donde no los había, por ejemplo en Cerritos, como acompañantes de los alcaldes indios con el objetivo de constituir alternativas de poder autónomo y elementos de resistencia frente a terratenientes,²¹⁷ y a la vez, quejarse de vecinos indeseables que interferían en la vida colectiva de los pueblos, dentro del discurso de la miseria.²¹⁸ Del mismo modo, los miembros de las élites en las ciudades tradicionales desacreditaban los poblamientos de libres, como el de Tuluá, al mencionar que la pobreza de los indios sería mayor si fueran trasladados, quedando más *brutos y desamparados*, además de la falta de comunicación y trato con los nobles, para mayor civilización.²¹⁹

Una revisión de la calidad social pasaba por los recordatorios del pacto tributario, por el dinamismo de las relaciones políticas que exigían a los indios la imagen de la funcionalidad dada por la subordinación y la obediencia, así como el reclamo de la garantía de la vida familiar enraizada con el pago de tributos. Aunque se atrasaran mucho en este rubro, era el elemento fundante de la relación y el primero que les servía para exigir sus prerrogativas de tierras y autonomía, o para que sus contrarios mostraran la disfuncionalidad de dichos pueblos y la inutilidad de sus habitantes.²²⁰

En un nivel individual, el pacto para Lino Largo, indio alcalde de Tuluá en 1784, fue una cuestión de compromiso individual y por eso él pagaba cumplidamente sus tributos donde hubiera vivido (en el pueblo de La Montaña en Anserma, Cartago y finalmente Tuluá), con ello contrarió la solicitud de don Mateo Valles para pedir el retorno de forasteros a sus pueblos. En su sustentación, Largo citó las leyes municipales, a Solórzano y los comentarios de las Siete Partidas que hizo Gregorio López para colocar por encima de un oficial adverso su relación con la Corona, desde un aspecto volitivo y de gratitud, citando fuentes del derecho

²¹⁷ AGN, AAP, leg. 27, doc. 9, f. 2v (Cerritos, 1792). AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 58, doc. 21, f. 758-758v (Cerritos, 1807).

²¹⁸ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 181-181v (Petición del indio Raymundo Álvarez, Tuluá, 1790).

²¹⁹ AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, f. 887v-888 (Buga, 1802).

²²⁰ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 181-181v (Petición del indio Raymundo Álvarez, Tuluá, 1790). AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 50, doc. 17, fs. 545v-547 (petición de los vecinos de Tuluá para evitar el cobro de arriendos por parte de los indios, 1801). AGN, AAP, leg. 44, doc. 15, f. 1 (orden del virrey Amar y Borbón para demoler y trasladar la iglesia de Arroyohondo a Yumbo, 1807).

de forma desordenada y poco clara.²²¹ En este y otros procesos aumentó el interés por las fuentes escritas del derecho, que se complementaban con el natural, en una especialización incipiente por parte de los indios del lenguaje jurídico, dada por el aumento del capital simbólico de la escritura respecto a la oralidad. Para argumentar mejor, los indios y sus asesores acopiaron las distintas fuentes del derecho con el objetivo de responder a los desafíos de sus contrarios, participando en la construcción de hegemonía política por medio de la denuncia. Este ejercicio también implicaba la reconstrucción de lazos políticos lesionados y de órdenes sociales subvertidos en una economía del don y la gracia.

La piedad y la conmiseración de los altos tribunales no tuvieron expresiones tan notorias como en el periodo de 1740-1780, posiblemente por la mengua en la cantidad de conflictos registrados, pero también al cambiar en la región la consideración de los indios como seres miserables, por la de pleitistas. Hipotéticamente se sugiere que sus conflictos los solucionaban por fuera de los tribunales con la mediación que daba el clientelismo y por juicios sumarios sin mayor registro escrito. Los gastos que se generaban en los tribunales y una posible pérdida de legitimidad de ellos en el contexto de reinstauración de los pactos a favor de la monarquía, hicieron que los indios no acudieran tanto a la formalidad del conflicto escrito. También, la naturaleza de los conflictos varió, pues no había tanta presión de la gran propiedad a las tierras de los indios como en periodos anteriores, debido a crisis de la hacienda en la región a finales del siglo XVIII. Los posibles traslados, el mestizaje, la petición de curatos, las denuncias sobre “roscas” e indios que no deseaban tributar, reemplazaron a los seculares conflictos por tierra y autoridad como teatro social de desenvolvimiento del pacto.

Como se ha mencionado, opinaban algunos nobles locales que los mayores males para la relación entre los indios y la Corona fueron el mestizaje y la desocupación de las tierras. Estas dos condiciones disolvían las obligaciones mutuas, ya que se perdían tributos y tierras, de un lado, y del otro, vasallos, creyentes y el reconocimiento del orden y los agentes sociales. Si se perdía dinero, era muy poco dentro de las cuentas generales de las rentas reales, pero se trataba de tener cuidado en ese aspecto, al menos discursivamente, por parte de las autoridades. Esto, al menos en la región, permite observar la importancia de esta cuestión más allá de lo monetario, junto a la persistencia de lo indio como categoría social.

²²¹ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 22E, f.21-21v. lo que citó la ley 32, del título II de la tercera parte (no dijo de cual libro, se supone del sexto, que habla de los indios). Gregorio López, parte I, título 7, ley 75.

En esta óptica, en 1788 el gobernador Bercaria propuso al virrey un plan de traslados que consistía en trasladar los indios de Tuluá, Guacarí y los anaconas de Anserma a Cerritos, también denunciaba que los pueblos en esta región, y específicamente los de Cali, se consumían por casarse los tributarios con mujeres libres.²²² Los términos que usaba para justificar el traslado dejaban ver un discurso paternalista y misionero mezclado con preocupaciones fiscales. Igualmente ordenó fundar cajas de comunidad en los pueblos que visitaba, para asegurar los tributos, los estipendios, su sujeción y doctrina. También criticó prácticas como el pago de tributos en Cerritos, donde los 14 tributarios pagaban a un padre franciscano que los doctrinaba, ya que no se alcanzaba a pagar la congrua de él, ni para dejar dinero en la Caja real de Cartago²²³. Éste último hecho muestra que el pacto tributario pasaba por arreglos informales y que, a pesar de haber sido una época de revisiones, todavía estaban presentes las consideraciones extra monetarias en este pago, ya que para ese entonces significaba tanto fiscalidad, como un orden político y cultural dado por las relaciones de vasallaje y fe.

En 1791 Simón de Cárdenas, apoderado de los mulatos Villegas, en el pleito con los de Tuluá afirmó que la mayoría de los indios enlistados en el pueblo en realidad eran mestizos que les habían quitado las tierras a los naturales del lugar.²²⁴ Unos años después en ese mismo pueblo, en 1801, el cura Ramos daba cuenta de postulados claramente ilustrados de racionalidad fiscal, con argumentos tradicionales sobre la calidad social y el pacto:

Que siendo tan reducido el número de indios de este pueblo, como se demuestra por la lista que acompaño, incapaz de sostener las formalidades de un pueblo de doctrina, que no rinden a la real Corona, sino un escasísimo tributo y al cura doctrinero, el ruin estipendio de 12 reales, como se hace ver en los documentos de numeración remitidos a la real caja de Cartago. Que por la escasez y casi última consunción de estos indios, las indias o naturales, mezclándose con negros mulatos y zambaigos, influyen en que sus proles se desnaturalicen del puro ser de indios, perdiendo por el mismo hecho los privilegios que los favorecen.²²⁵

En 1806, unos vecinos del mismo pueblo afirmaron que los terrenos comprados en 1664 como propiedad privada por siete indios con 30 patacones no podían constituir un pueblo de

²²² AGN, Colonia, Visitas Cauca, leg. 5, doc. 7 fs. 823-826.

²²³ ANE, General, Popayán, Caja 207, carp. 13 (26 mayo 1787), f. 48v (Cajamarca y Roldanillo). ANE, General, Popayán, Caja 245, carp. 5 (26 enero 1787), f. 27v (Cerritos). AGN, Colonia, Visitas Cauca, leg. 5, doc. 7, f. 826v

²²⁴ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 84v-86v

²²⁵ AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 50, doc. 17, f. 568.

indios, y por lo tanto, no podían tener las formalidades que menciona el cura arriba, además de ser muy pocos, mestizados y con muchas tierras desocupadas para un número entre los 35 y 76 indios e indias de todas las edades en el periodo de 1798-1802.²²⁶ Esos términos fiscales se los apropiaron dichos libres y criollos para denunciar que no había pueblo formalmente en Tuluá, operando desde la preocupación de las autoridades por este rubro.

Por último, también se hacían denuncias sobre los agravios producidos por los “parciales y compadres” o redes clientelares que afectaban el normal funcionamiento de la vida colectiva y del pago de los tributos. En el caso mencionado de Lino Largo de Tuluá en 1784, éste denunciaba que Mateo Valles de Mérida, quien solicitó su regreso a La Montaña en Anserma *llevaba en sus afectos* al mulato Santiago Villegas y a su yerno Simón de Cárdenas, quienes litigaban con los indios del pueblo. Largo afirmaba que esto lo hacían por ser el único capacitado para enfrentarlos legalmente.²²⁷ Las lealtades asimétricas construían relaciones clientelares, las cuales eran necesarias para la estructuración de un orden político, ya que el vasallaje se construía sobre ellas. En sí no lesionaban el cuerpo social, sino que lo reforzaban, pero el problema radicaba en que eran nocivas si existían para cometer actos injustos, como la opresión de unos indios y de paso, el daño a la protección del rey y de sus haberes.

Con los Borbones se acentuaron los elementos para criticar a las autoridades, así fuera con un repertorio de moralidad y sentimientos, o desde la identificación de “tributarios”. Los indios más que legalistas, solo hicieron uso de las prerrogativas para conservar las deferencias de su “calidad” social, colocando la justicia como elemento disoluble respecto de las autoridades a lo largo del periodo estudiado, y más explícitamente en las últimas décadas. A través de la transferencia de la responsabilidad legal de sus actos a las autoridades, los indios ponían la justicia por fuera de las autoridades coloniales (Echeverri 2006, 375-376). Esto, como parte de un proceso de larga data, donde los oficiales reales se convirtieron en vasallos intermediarios, por ello el monarca se convirtió en una figura suprapolítica y dispensadora de toda justicia. Eso se tradujo también en la separación de la responsabilidad del rey por los actos de sus delegados (Silva 2007, 56).

²²⁶ AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, fs. 804- 805v y 889. Las compras de tierra eran comunes para preservar tierras comunales con la legislación de la propiedad privada. En el caso del altiplano de México central véase Gibson (1967, 268-273) y Lockhart (1999, 247-251).

²²⁷ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 22E, f.22. ACC, Colonia, sign. 8757, f. 149. Para un estudio de este aspecto clientelar en la política local, véase Garrido (1993, 125-147)

En este periodo se hizo presente la capacidad de los indios para conducir sus pleitos en todos los aspectos, y también se hace más presente, a través de los procesos, que los naturales participaron más activamente en la construcción de hegemonía al plantear o reclamar órdenes ideales y exigencias. Del mismo modo, reforzaron el papel de las autoridades de mayor nivel al litigar contra los de menor rango, por ejemplo, alcaldes blancos, así como los corregidores. Esto lo hacían involucrando, según las necesidades de cada caso, el lenguaje paternalista, la visión fiscalista y sus nociones de autoridad, legitimidad, orden social y justicia que eran contrapuestas a las malas acciones, la inmoralidad y la falta de caridad en sus contendores. Recíprocamente, los inquiridos por los indios respondieron con el léxico de la insubordinación, la desobediencia, la pereza, el no pago de tributos y demás elementos de los lenguajes contenciosos. En este período se rastrearon múltiples acciones de contestación a los poderes hegemónicos, que actuaban dispersa pero activamente en la dialéctica del poder a través de la formalidad de los procesos judiciales. La violencia y la rebelión generalizada no estuvieron tan descritas en el repertorio de acciones políticas, posiblemente por el contexto económico y social ya descrito para finales del periodo “colonial”. Además, la violencia contestataria era uno de los últimos recursos que tenían los indios, como corolario de quejas no resueltas y de luchas perennes (Salgado 2011, 9-10).

Los indios en los tribunales estaban operando desde los discursos y prácticas legales que exigían asesoramiento, se podía decir que estaban jugando en terreno ajeno al usar los lenguajes y palabras claves de lo político en el contexto oficial. Los mecanismos y estrategias que explicitarían su concepción del orden justo e injusto que, según la definición de la economía moral dada por Thompson (1979, 44), serían diferentes de lo dado por la corona y la Iglesia, al oponer una cultura plebeya respecto de una oficial. Las prácticas referentes a ella y su sentido carnavalesco serán estudiadas con detalle en el próximo capítulo, pero por ahora, se podría decir que una retroalimentó a la otra con argumentaciones y conciencia de las prerrogativas como pobres, y de ahí, se estimuló la participación de ellos como agentes políticos con iniciativa y aspiraciones propias. Más que la oposición entre una cultura plebeya y otra oficial, se puede afirmar el sentido de circularidad de los contenidos de una y otra en sentido asimétrico, dando motivos y medios para reclamar, otras veces legitimando situaciones que exigirían una apropiación desde el “consumo” definido por De Certeau: usar a beneficio sin desestructurar el sistema hegemónico, o en otras palabras, aprovechar sin producir desacomodamientos, en una dialéctica donde el orden es interpretado sin tratar de reformarlo, pero sí de adaptarlo.

2.4 El bien común

Un aspecto importante de todo este panorama es el del “bien común”, que permite completar la comprensión de los lazos políticos a los que se apelaron en los pleitos. Es un término muy genérico que refiere a un estado de vida en común donde reinara la justicia, la paz, la seguridad, el respeto a personas y a las distinciones sociales, junto al goce de la propiedad sin alterar el bienestar colectivo, siempre bajo la guía de los preceptos cristianos. Santo Tomás de Aquino asociaba el bien común con el amor a Dios, quien delegaba al monarca su conservación, debiendo éste último garantizar una buena orientación de sus vasallos, y al mismo tiempo, cuidar sus prerrogativas (Aquino 2001 [1265-1274], 565, 751, 854, 925). Era un asunto que pasaba por el ordenamiento político basado en criterios morales, ya que lo colectivo era más importante que lo individual (Platón *La República*, 103-134), además que “de este modo no sólo el bien común es superior por ser el bien del todo social sino por su esencial índole moral” (Aristóteles, *Política*, III, 9, 1280b-1281a).

El bien común estaba ligado al pacto tributario y de vasallaje, ya que era mediado por el acceso a la justicia y a unas condiciones de vida que involucraban la honra de las costumbres, prerrogativas y a la territorialidad en forma de autonomía local. Como afirmó Francisco Suárez, las leyes no se debían simplemente ejecutar por obediencia, sino por discernimiento, virtud y equidad, aparte de que “tal ley no obliga por sólo por obediencia, sino por justicia” (2010 [1612], 349). Para este mismo autor, la justicia y la moralidad estaban imbricadas más allá de los caprichos de los jueces y príncipes, en beneficio de la comunidad política, de sus jerarquías y heterogeneidades a través del bien común:

[...] pues una ley, para que sea ley justa y verdadera, ha de ser útil al bien común y moralmente necesaria. Ahora bien, la utilidad del bien común es el mayor de los favores, ya que el bien común se ha de preferir a todos los demás (Suárez 2010 [1612], 31).

Dentro del cúmulo de significados del “bien común”, se destaca el del poder pastoral desde la figura de la conservación colectiva como objetivo y obligación de las justicias respecto a los vasallos. El rey se veía como un pastor que dirigía un rebaño (la comunidad política) para preservarle su vida (Espinosa 2015, 161 -163). Su opuesto era “alzarse toda la tierra” como la forma para describir levantamientos populares en el discurso político hispánico (Espinosa 2015, 163-164). El bien común pasaba por la idea de buen gobierno, donde el poder y la autoridad se veían desde la óptica de las obligaciones mutuas vinculantes, que marcaban las

asimetrías sociales, pero también su complementariedad y su capacidad para regular las arbitrariedades con los aspectos morales del poder (Imízcoz 2015, 17-20).

En cuanto a los indios del valle, esta idea de orden se plasmaba de manera implícita en sus representaciones, y en general en toda apelación a la justicia. La primera referencia directa ubicada es de 1664, cuando el cura Pérez Lezcano, a nombre de los indios de Guacarí, imputaba la venta de una tierra de ellos a su encomendero don Fernando de Salazar Betancur: “es primero el útil común de un pueblo de indios, que el interés particular de un solo vecino [...]”.²²⁸ Esta misma idea se repitió en 1695, cuando los indios de Roldanillo la enlazaron con el discurso del sostenimiento de sus familias y el pago de tributos, para evitar la venta de unos hatos que cuidaban para el Rey, lo que redundaba en el beneficio colectivo.²²⁹ Una noción más amplia la pidió escribir Miguel Jerónimo Quintana, alcalde indio de Tuluá en 1708 para legitimar un deslinde de tierras: “los indios somos obedientes y con nuestras mitas servimos a la reparación y fábrica de puentes y caminos de la ciudad de Buga, en beneficio del bien común de todos los vecinos”.²³⁰ La obediencia y los servicios eran los capitales simbólicos que daban aquellos indios a la ciudad, ya que no estaban encomendados, pero podían engrandecer la corporación que formaba Buga, y a cambio, pedir por lo propio y justo.

Estos usos del bien común acercan las definiciones dadas por los autores arriba expuestos con los contextos concretos de los indios, donde la subordinación de ellos se alternaba con una concepción de cuerpo político y la primacía del bienestar colectivo sobre el individual. Bajo la idea del bien común se pueden ubicar las primeras confrontaciones respecto a poderes como los del encomendero denunciado y los vecinos usurpadores de tierras. Esto, con la mediación de escribientes y curas.

Como sucedía con otros elementos aquí descritos, su uso se incrementó en las décadas de 1740 hasta 1780 como parte del repertorio político asumido por la defensa de los indios, y por ellos mismos, donde la identificación entre comunidad, bienestar y justicia era operativa para enfrentar vecinos incómodos en pleitos por tierras. No se encontraron referencias al alzamiento de la tierra, pero sí de huidas y visitas a tribunales: se mezclaban las estrategias del miedo, explicadas anteriormente, con un aumento de la hegemonía de las instancias de justicia formales, en una doble vía para asegurar sus prerrogativas. Los indios asumieron en algunos casos que la conservación de las tierras comunales ayudaba al resto de la localidad, lo cual fue

²²⁸ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. E58 – Legajo No. 54, f. 201.

²²⁹ ACC, Colonia, sign. 2462, f. 1v.

²³⁰ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 27A, leg. 27, f. 7.

visto como una excusa, según el apoderado de los Moreno de la Cruz, estancieros vecinos de Roldanillo, para que los indios pidieran más terrenos de las que realmente tenían “con aquel orgullo e intrepidez que acostumbran los indios en semejantes pleitos de tierra”.²³¹

Una noción de bien común también la expuso el alcalde de Tuluá en 1750, Gregorio de la Cruz, para explicar cómo los “indios viejos” habían dejado asentar a multitud de gentes de diferentes calidades en el pueblo, por la caridad y por lograr mayor decencia en el culto local, a pesar de que a veces esto traía inconvenientes, como la competencia por las guaduas (*Guadua spp.*):

[...] cómo se usa con todos los blancos y demás se tienen estos materiales, no teniendo la necesidad que nosotros tenemos de pagar los tributos a nuestro rey y señor, como de mantener nuestras familias en tierra tan costosa. Asimismo, dar culto a dos cofradías como confiamos católicos mantenemos con nuestra suma pobreza como es tanta la padecen los santos con sus adornos [...].²³²

Posteriormente el indio alcalde pidió que se hiciera una cárcel y un cepo para castigar delitos y restaurar el orden social.²³³ En este ejemplo se asumieron las razones fiscales, familiares y religiosas para justificar la exigencia de justicia a través del establecimiento de un canon de arrendamiento para los libres y del sometimiento de éstos a las autoridades indias, respecto al acceso a las guaduas. La autoridad del alcalde indio se vería incrementada con la vigilancia del bien común y el respeto a los recursos de cada quien.

El bienestar de los indios pasaba por la conservación de ellos y el cuidado de las autoridades españolas para vigilar que no hubiera servicios personales y que se les pagara por su trabajo. Esto lo preguntaron en Cartago y en Toro, respecto a los indios de Cerritos y Cajamarca durante una visita sobre las autoridades que ocuparon sus cargos entre 1747-1749: el aumento de los indios pasaba por su educación, su sumisión y el justo tratamiento por parte de los demás, como muestra del sometimiento al soberano y a sus normativas, que redundaban en el bien público.²³⁴

También las contrapartes de los indios alegaban desde el bien común para pedir la venta de unas tierras llamadas “de las Nieves” que tenían los indios de Ambichintes, y cuando estos se

²³¹ ANE, General, Popayán, caja 91, carp. 4, f. 1(Roldanillo 1739-1745).

²³² ACC, Colonia, sign. 8757, f. 48.

²³³ ACC, Colonia, sign. 8757, 48v-49.

²³⁴ ACC, Colonia, Sign. 8615, f. 25-25v (Toro y Cartago, 1756).

extinguieron, pasaron a sus vecinos de Yanaconas. El argumento usado fue que los primeros indios desertaron y los segundos usurparon propiedades del rey, y por lo tanto, se debían poner en remate para el público en general y a beneficio de la real Hacienda: la ocupación ilegítima de unos no debía afectar el acceso a los demás del bien denunciado.²³⁵

El contexto litigante obligó a los indios, a sus consejeros y a sus contrarios explicar, de una u otra manera, sus concepciones sobre el bien común con el objetivo de argumentar sus demandas, pero lo hicieron en menor medida que otras palabras claves de los discursos aquí estudiados. La noción de bien común parece que no necesitaba ser tan interpretada ni tan discutida como la de “indio” o “vasallaje”, ni fue tan operativa como la memoria.

Hipotéticamente, su poca presencia respecto a otras nociones sobre el gobierno, la justicia y la calidad social indicaría un poco más de consenso en sus significados.

Para el siguiente periodo, el de 1780-1810, las referencias directas o indirectas al bien común disminuyeron en número, pero aumentó el rango de uso: los vecinos de Tuluá pidieron que no se les cobrara arriendo ni que se les amenazara con despojo, para lo cual pidieron reciprocidad, ya que los indios no pagaban sus tributos. Denunciaron que dichas acciones irían en detrimento del bien común, porque nunca habían pagado ningún canon y tenían el permiso de los indios, además los vecinos eran los que le daban lustre y “alma” al poblado. Mencionaron, de la misma manera que los indios eran unos “infelices” y que no pagaban sus tributos como “debía ser”.²³⁶ Así reiteraban la idea del beneficio colectivo contra los malos procederes de unos pocos, que constituía el núcleo de dicha noción sobre el orden social. También explicitaron las expectativas de equidad en su relación con los demás: las demandas de los indios en principio eran legítimas, pero su falta de reciprocidad con los pagos al soberano quitaba peso a sus argumentos. Los vecinos así apelaron a una interpretación iusnaturalista del derecho, basado en consideraciones morales y de tradiciones jurídicas no escritas, unidas a la economía del don y la gracia, de la búsqueda de mercedes por lealtad.

En el mismo pueblo, Juan Antonio Padilla en 1804, un indio quiteño residente en Tuluá, pidió no ser desterrado por servir al bien público debido a que enseñaba a leer y escribir. En su petición articuló sus acciones con el reconocimiento ganado por sus servicios a la comunidad y al soberano:

²³⁵ ANE, General, Popayán, Caja 164 carp. 9 (30 de septiembre de 1771), fs. 3-4v y 36-36v.

²³⁶ AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 50, doc. 17, f. 545v-547.

[soy] ejemplar vecino y que el mismo juez [*que lo procesa*] lo ha ayudado en la iglesia de los expatriados, y en la creación de una casa de pupilaje...! este concepto bien y justamente recibido en las personas de distinción y entendimiento les obliga a darme un trato familiar y amoroso [*ilegible*] sus hijos prendas de su corazón mi consejo y disciplina, timbre de la felicidad ha de ser por una causa atropellada motivo de [*ilegible*]bulaciones el rey nuestro señor honra y premia a los que le sirven abundando órdenes que demuestran ser de intenciones para la pueril educación.²³⁷

Aquí el bien común construía comunidad, obras públicas y perfeccionaba, desde el aspecto del conocimiento y las letras, a los habitantes del cuerpo político local. Se puede rastrear un sentido de mejoramiento del pueblo de Tuluá y de la ciudad de Buga como horizonte de expectativa que se cruza con los objetivos inmediatos de Padilla. Lo educativo fue un elemento de cambio positivo que se estimuló desde la Corona, en los procesos que se denominan genéricamente “Ilustración”, esta abría campo a los reconocimientos y agradecimientos como expectativas de haber dado un servicio a la localidad.

En Cerrillos, los indios en 1805 igualmente usaron el bien común para sus propósitos de autonomía, pidiendo la presencia de un cura que asegurara el pasto espiritual de la comunidad y el buen decoro de sus fiestas patronales, así como el estímulo “al trabajo y cultura de su tierra”. Del mismo modo, en la tarea de mayor envergadura y la que construía territorialidad, la fábrica del templo local, los indios y los vecinos aparecieron como aliados en esa obra colectiva, que sobrepasaba los intereses nacidos de calidades sociales particulares, con el argumento de que ellos podían mantener al cura y la iglesia bien “paramentada”.²³⁸ El bienestar colectivo supeditaba el argumento de la separación física y social de los indios, además obviaba los efectos nocivos del mestizaje en la conservación de ellos. Esos fueron dos registros contradictorios entre sí, pero entendibles desde la congruencia de intereses y la posibilidad para elegir de elementos discordantes de un mismo repertorio discursivo.

En esta etapa final, los discursos tradicionales de caridad, subsistencia y calidad social interactuaban con los nuevos elementos del mejoramiento, la educación y una noción de mayor autonomía local mezclada con la noción de vigilancia moral y religiosa colectiva. A veces se complementaron, en otras no tanto. Con el argumento del bien común, las contrapartes de los indios hicieron una crítica, que si bien no socavaba los fundamentos de la calidad social india, fueron una adaptación de los viejos estereotipos de insubordinación y

²³⁷ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1B, f. 137.

²³⁸ AGN, AAP, leg. 42, doc. 6, f. 1-1v.

falta de moralidad atribuida a los subalternos, entremezclados con las nuevas expectativas y necesidades de la época de reformas. El egoísmo de los indios y el sometimiento de los vecinos y libres a sus caprichos fue una continuidad con nuevos ingredientes del lenguaje contencioso.

El diálogo asimétrico dado por el bien común permitió entender lo que estaba atravesado en red por las consideraciones paternas, religiosas, comunitarias, locales, de jerarquías y de clasificaciones sociales. La conservación de los colectivos y su antinomia, el alzamiento de la tierra, fueron argumentos válidos para presentar reclamaciones, más desde el lado de los vecinos que de los indios, ya que eran la mayoría de la población en lugares donde pleiteaban. Mientras que los indios explicitaban otros parámetros del orden del paternalismo y el discurso del amparo y seguridad del tributo, por ser una minoría, pero privilegiada, en concordancia de los esquemas corporativos heredados del siglo XVI. Sin embargo, los indios hacían operativo el uso del bien común hacia ellos y sus allegados pobres, para enfrentar dinámicas regionales, como las disputas por supuestas tierras vacías en el valle.

Era un orden político sustentado en la desigualdad, pero con consideraciones morales y religiosas en el marco de relaciones paternas, y que con el plano del “el bien común” daba un margen de horizontalidad a la vida colectiva signada por la pertenencia a una localidad. Del mismo modo, dicho precepto se ubicaba en un plano de verticalidad, ya que el pueblo de indios estaba atravesado por sus propias jerarquías de “calidad” y pertenencia a los centros y periferias sociales. El bien común era la sublimación de las consideraciones éticas y morales cristianas y de obediencia vasallática, que daba márgenes de lo justo e injusto en el accionar de particulares y autoridades, por lo tanto, se consolidó como un argumento válido para afrontar conflictos.

Con las anteriores consideraciones queda cubierto uno de los repertorios de los indios para procesar sus conflictos: el formal dado por los tribunales y su registro escrito. Con este estudio se problematizan las rupturas entre el periodo Habsburgo y el Borbón, que en varios aspectos tienen más continuidades que rupturas en las concepciones sobre el orden social y político: se observaron los cambios e inclusiones de experiencias a través de los registros escritos. Considerar agotado este panorama de la cultura política sin tener en cuenta las preguntas de la historiografía de corte social sobre ella, es cerrar la puerta para entender otros planos de “lo político” por fuera de los discursos y sus formalidades. En este sentido, Sewell critica a Baker por su concepción lingüística y no social de la política, al no trabajar la

sociabilidad, el parentesco y lo social, que son cuestiones que no son reducibles únicamente al lenguaje (Sewell 2006, 52 -54). Hasta el mismo Keith Baker reconoce que su aporte metodológico solamente se queda en lo simbólico y lo lingüístico, y no tanto en la acción, ni lo intersubjetivo, tal como le reclamó Sewell (Baker 2006, 107 -109).

Respecto a este debate, Garriga afirma que el lenguaje de autoridad es engañoso, porque no se superpone totalmente a los derechos legítimamente adquiridos: su virtualidad era más servir de comunicación entre gobernantes y gobernados, al hablar de la autoridad y dar la oportunidad de discusión sobre ella (2006, 76 -77). Del mismo modo, ligar el mundo social a la lógica y la producción de los discursos puede ser una limitante, pues hay otras maneras de acceder a la realidad más allá de la lógica logocéntrica y la hermenéutica, pues las prácticas y los procedimientos no son equiparables a las estrategias productivas de los discursos (Chartier 1994, 59 -60).

Capítulo 3

Expresiones cotidianas de una cultura política monárquica colonial. Un mundo de familias, compadres, amigos y enemigos: sus valoraciones y acciones

El objetivo de este capítulo es analizar las expresiones, mecanismos y acciones de la cultura política monárquica por fuera de los lenguajes escritos y de la formalidad en los procedimientos judiciales. Este análisis se hace para responder básicamente a: ¿cómo se daba curso a los conflictos por fuera de los tribunales? y ¿qué mecanismos y expresiones usaban los actores para afrontar sus disputas al margen de los discursos en los tribunales? Esto, para indagar la relación entre las palabras claves de la política (y de ahí, los discursos) con una concepción más amplia de la *vida política*. Del mismo modo, se indaga por los encuentros y desencuentros dados por las relaciones sociales en el proceso de búsqueda de la justicia y la preservación de los intereses de cada quien.

Para este propósito, se sigue la recomendación de la Historia social del Derecho: los estudios sobre la política, los contextos institucionales y la normatividad deben estar abiertos a comprender los contextos sociales y culturales que giraban alrededor de su uso y producción, ya que el derecho en sociedades tradicionales constituía una pequeña parte del universo jurídico, conformado en red con la moral, la familia y las jerarquías sociales (Hespanha 1989, 363-364; Hespanha 1993, 151-152; Pietschmann 2000, 122-125). Esto, en un mundo poblado de fidelidades, amistades, padrinos y clientes, que hacían de la justicia un elemento más dentro de la configuración de comunidades y de relaciones sociales (Hespanha 1993, 326). Lo anterior implica superar el discurso de las fuentes a través de la búsqueda de la oralidad y sus prácticas para resolver conflictos, debido a que no era un orden jurídico diferente al de la monarquía, sino que lo reforzaba (Hespanha 1993, 17 -21).

Ello implica que no todos los conflictos se resolvían por la vía de los tribunales, ya que existían otras formas que alternaban con el lenguaje formal y ampuloso de los archivos, junto a sus procedimientos, posiblemente con amplios márgenes de validez y eficacia: las redes clientelares ayudaban tanto como los letrados. La administración de justicia por vía oral y sumaria también fue objeto de pesquisa, ya que era el medio al que más se accedía debido a la consonancia de valores, medios y jerarquías sociales en la resolución de pleitos, lo caro del derecho regio y la dificultad de los tecnicismos de lenguaje jurídico (Hespanha 1989, 370-

371). Del mismo modo, se indagó por lo que no generaba grandes archivos y sí muchos indicios (Hespanha 1989, 364-366).

Se trataron de analizar las expresiones y acciones de la cultura política no descritas con detalle en los documentos, lo que implicó hacer una lectura más indicial que descriptiva, que permita recoger detalles dados en datos aparentemente inconexos y marginales para entender un universo de hechos sociales y culturales que eran vividos por sectores populares y generalmente *iletrados* (Ginzburg 1989, 144-146). En este caso se hizo lo que Cabrera considera “historia social de la cultura política” al indagar por la manifestación cultural de intereses sociales en *lo político* (2010, 69-70), además de buscar las redes y relaciones que hacían parte de un repertorio político para afrontar los conflictos y que actuaban en combinación con lo escrito (Dueñas 2010, 12-14). Del mismo modo, se buscarán otras maneras de dar proceso a los pleitos, como la violencia, el soborno, la coacción, entre otras, ubicables en los documentos judiciales.

La política y sus expresiones culturales en lo cotidiano también dependían de redes y relaciones que alternaban con la localidad y el parentesco. El análisis de las categorías (en este caso, de “indio”) no se contrapone al análisis de las redes, al incluir factores de sociabilidad: amigos, parentesco y socios de la persona como expresiones y mecanismos de integración a la comunidad (Herzog 2000, 131).

Se trató de ver la circulación recíproca de la acción en la doble vía de lo hecho y lo descrito. Esto involucra una dinámica de intertextualidad que ve lo escrito en función de “registro” o “sumario” de una red de prácticas materiales, junto a otra dialéctica que involucra los rangos ubicados entre la contención y la subversión (Montes Doncel 2004, 207-213). Hasta aquí en la investigación se han esbozado dos caras de la misma moneda: en el segundo capítulo, la contención, mediación y negociación a través de los discursos, y en este, las formas de hacer y desarrollar las relaciones de poder desde la cotidianidad, en diálogo con los discursos que hacían esto posible.

Para entender la cultura política en un marco genérico y ampliado, se acude a la observación de Rosanvallon sobre “lo político”, al buscar relaciones que integran discursos, valoraciones y acciones que se pueden observar desde los conflictos (2003, 15-19). El conflicto es una dimensión de la vida social donde las intenciones, las habilidades e intereses chocan con distintos niveles de intensidad y de violencia (ésta en su sentido amplio, que incluye los aspectos simbólicos, sociales y físicos) en función de romper resistencias, voluntades y

diseños propios de las contrapartes (Freund 1995, 58). Las contiendas y desencuentros son campos de fuerza articulados por la cultura, al ésta legitimar, generar, desplazar y controlar la razón de los antagonismos y complejizar las dimensiones de sus tensiones y violencias, las cuales se incorporan a equilibrios simbólicos, compatibilidades y compromisos que estructuran las prácticas cotidianas (De Certeau 2000, xlvii-xlviii).

El entender el conflicto desde estos aportes abre nuevas puertas a la comprensión de lo contencioso como expresión de la cultura política y ayuda a superar los lenguajes maniqueos expuestos en los documentos, así como sus argumentaciones y maneras formales para resolver los desencuentros. En esta parte del trabajo se intentó reconstruir intereses y habilidades de los agentes para entrar en disputa dentro de márgenes viables y legítimos para dichas sociedades, que se estructuraron a través de las relaciones sociales. También se quiere observar cómo lo contencioso se transformó con la agencia directa por parte de los indios (Dueñas 2010, 187-188), en un mundo recíprocamente definido por el lenguaje y la acción extradiscursiva, tal como lo señala Sewell con su concepto de “entorno construido”: lo social es una red articulada y cambiante de prácticas semióticas que transforman y construyen materiales que establecen matrices de dichas prácticas y delimitan sus consecuencias. Del mismo modo, se resalta la importancia de lo social para el cambio epistemológico dado por el giro lingüístico y cubrir sus supuestos historiográficos que hacían primar los lenguajes y discursos (Sewell 2006, 71 -72).

Las relaciones sociales y políticas son dinámicas, porque están envueltas en continuas disputas y equilibrios inestables. Representan por ello un desafío para sus actores y propician la incorporación de repertorios históricos y continuidades con el pasado, basados en selecciones y negaciones. Dichos repertorios, en términos de Tilly, conjugarían la experiencia acumulada de los actores con las estrategias contenciosas de las autoridades (1984, 99). En el capítulo anterior, se reconstruyeron y analizaron los usos de repertorios discursivos y de palabras claves en la estructuración de relaciones políticas y sociales, como muestra de la constante resistencia, la mediación y la adaptación para los grupos en cuestión. Ahora el interés es hacer un ejercicio parecido, pero desde un enfoque relacional y de las prácticas sociales, que abarque lo que Stern (1990, 21-45) llamó “adaptación en resistencia”, sin el sentido de exclusión dado por lo étnico, sino desde la calidad social como realidad cotidiana y particular, dada la configuración de los pueblos de indios de la región estudiada.

La búsqueda de dichos repertorios va dirigida a lo que Bourdieu llama “capitales sociales” (2004, 2007) que permiten afrontar los conflictos desde los lazos del clientelismo en sus variantes horizontales (en este caso, entre los indios o sus vecinos pobres) o verticales (con los caciques, nobles y autoridades). Del mismo modo, se estructuran identidades locales, de calidad social e identificaciones devocionales, que dan cuenta de la pertenencia a grupos, de las relaciones de intercambio material y simbólico que implican y de los intereses que los fundamentan e institucionalizan. Estas experiencias constituyen entradas al campo en disputa, donde los distintos *habitus* configuran percepciones y acciones concretas donde la improvisación entra a jugar en un orden normativo, y donde los hechos simbólicos no están desligados de lo económico y político.

El análisis de redes y relaciones que proponen investigadores como Imízcoz (1996, 2009 y 2015), Herzog (2000) y Poloni-Simard (2000) son útiles para indagar los actores por fuera de categorías homogeneizadoras como los “grupos” sociales o étnicos, desde el rastreo de cada personaje en fuentes notariales. Sin embargo, en este trabajo se privilegiaron las fuentes judiciales por el carácter selectivo y poco representativo de los indios que hacían parte de transacciones comerciales y porque la denuncia era un medio efectivo de desenmascaramiento de redes y relaciones que afectaban a las contrapartes, además de su contenido claramente contencioso. En un mundo lleno de compadres, amigos y enemigos, las clasificaciones cerradas de calidades sociales no dan cuenta de la flexibilidad de ellas, de los dinamismos en las relaciones individuales y colectivas, así como de los diferentes planos de las identidades en acciones concretas.

El uso de capitales sociales da espacio a lo que De Certeau denomina “táctica” (2000, xlix-li; 43-45) que implica la búsqueda de “improvisaciones y desvíos” generados en la práctica como apropiación y aprovechamiento de los intersticios dados por los órdenes hegemónicos, para reelaborar espacios, equilibrios y “contratos” con lo dado, pero que no dejan mayor huella por su carácter ocasional y no explícito frente lo institucionalizado. Los atajos que no dejan “huella” constituyen las relaciones clientelares, los arreglos informales y demás elementos que flexibilizan lo normativo en un mundo jerarquizado, pero recíproco entre sus partes y lleno de autonomías estamentales y corporativas. El indagar por ellos es buscar la complejidad de la vida política a través de las denuncias de amiguismos y coligaciones, de desequilibrios de poderes y de atajos procedimentales, tales como los “regalos” a las autoridades y las presiones al interior de los grupos.

Cabe aquí distinguir lo que significa estrategia para Bourdieu y De Certeau, ya que son conceptos homófonos sobre distintos aspectos que se indagan en este capítulo: para el primero, está estructurada por los conceptos de *campo* y *capital* que le dan forma al conflicto de forma flexible, porque sitúan la dialéctica entre sentido práctico y sentido objetivo en las dimensiones en que se estructura el espacio social. En comparación, De Certeau, la define como el conjunto de discursos, disposiciones y esquemas dados por los poderes que se materializan espacial y escriturariamente, lo cual es subvertido por el uso y por la volatilidad de las “tácticas” de los usuarios, las cuales modifican lo dado sin abandonarlo (2000, 38). Esto lo apunta dicho De Certeau con el ejemplo que da con los indígenas en América con sus ritos, el uso de las leyes y representaciones dadas por los españoles con fines y referencias ajenas a las estrategias que aparentaban totalitarismo, pero que dejaban el espacio para hacer reglas propias de lo ajeno para subvertir el orden social sin confrontarlo (2000, xlviiii- lii).

Ambos autores son operativos para entender dos dimensiones de las prácticas: uno se orienta hacia la creación y reproducción social, y el otro, hacia los usos de lo que viene ya planteado, junto a la creatividad que esto implica. De Certeau criticó a Bourdieu por esencializar grupos y volver demasiado coherente la agencia social, al ubicar en un mismo plano la estrategia y la acción con el *habitus* como repetición y reproducción, y que no revisa su sentido ni contenido (2000, 60-68). Pero De Certeau no es claro para entender la estructuración social, pero sí para la apropiación y expansión de los límites de lo dado a través de lo contingente. Uno va de arriba hacia abajo y el otro en sentido contrario por la estructuración de sus preguntas, pero no necesariamente se repelen si se tienen en cuenta las limitaciones y posibilidades de cada uno de ellos para entender lo fragmentario de las fuentes.

La estrategia según Bourdieu, en este caso, serviría para entender cómo el uso de los capitales simbólicos y sociales sustentados en la inferioridad de lo indígena, eran continuamente reformulados por el uso en la dimensión política de niveles cotidianos, configurando *habitus* que estructuraban maneras de hacer y comprender el cuerpo social. La estrategia y táctica para De Certeau implicaría la relación entre los discursos y prácticas dados por la monarquía y los procesos de estructuración social, frente a la transformación hecha por los indios y sus asesores en los resquicios y apropiaciones de lo que aparentemente no podían transformar. Un ejemplo de cómo la acomodación de los esquemas políticos dados por las autoridades ha sido estudiada por Espinosa (2015) en el norte de la Audiencia de Quito sin que impliquen un abandono de ellos, sino un proceso de adaptación y reinterpretación que se acompaña de la escritura, junto a ritos, redes y prácticas sociales.

Otro asunto en que interesa tener algún grado de claridad en esta pesquisa, es la consideración sobre lo que significa la cultura popular respecto a la de élites, ya se tiende a manejarlas como una polarización (Chartier 1994, 44-47) o simplificación de diferenciaciones sociales (Silva 2007, 159 y 290). E.P. Thompson (2000[1971]) en su búsqueda de experiencias de clase habló de ella en términos totalmente autónomos y de contracultura para entender la “economía moral de la multitud”. Ginzburg (1997[1976]) matiza desde Bajtin esa polarización con el concepto de “circularidad cultural”, pero a la larga asoció las prácticas culturales a las clases sociales sin complejizar la capacidad de ellas para trascenderlas. Además, solamente ve como heterogénea la cultura popular y no la “alta cultura”.

En esta investigación se acogió el llamado que hizo Chartier (1994, 50-52) de no negar una y otra como relaciones de dominación y negociación, pero pide una visión más fructífera con la búsqueda de la apropiación cultural, ya que las prácticas culturales son resultados de las luchas sociales por su clasificación, jerarquización o consagración, por sus usos y apropiaciones. Para llegar a esta cuestión, Chartier usó los conceptos de estrategias y tácticas de De Certeau como herramientas para entender la apropiación y la circulación de contenidos culturales.

Respecto a la heterogeneidad de la cultura popular, Stern (1999, 280 y 421) propone entenderla desde su capacidad de abarcar las contradicciones suscitadas por la dominación, con las dimensiones verticales y horizontales de sus prácticas, donde el paternalismo y las aspiraciones comunales e igualitarias convivían en la cotidianidad. En este capítulo, la circularidad de los discursos sobre el orden y la armonía social interactúan con las prácticas de negociación, adaptación, mediación y resistencia entre los actores. Ambos aspectos construyen, recrean y replantean los órdenes sociales y los usos de los discursos. Igualmente, se parte del supuesto de que la cultura es una argumentación en un mar de contradicciones y desigualdades, donde hay un conjunto de prácticas y significaciones que operan como una caja de herramientas destinada hacia estrategias de acción: la cultura es una relación dialéctica entre los significados socialmente establecidos y la práctica de los individuos (Sewell 1999, 47; 52). Por ello hay un cúmulo de prácticas y estrategias conocidas por todos los actores, pero lo que varía es su uso y los intereses que median, junto a la movilización de recursos y redes: no fue lo mismo una red clientelar centrada en Don Manuel de Caicedo Tenorio respecto a la de una india como Clara Isanoa en Yumbo en las décadas de 1750 y 1770 en Cali. Las diferencias de prestigio, calidad social, recursos económicos, carisma y género las ubicaban en un abanico de límites y posibilidades.

3.1. Las clientelas y redes como expresiones de una cultura política

En las sociedades tradicionales, las prácticas clientelistas eran un conjunto de relaciones que aseguraban un capital relacional, el cual se podía movilizar en un conflicto. Era un universo de relaciones que se denunciaba, pero a su vez, era operativo para los agentes denunciados. La crítica se movilizaba hacia la falta de escrúpulos y el entorpecimiento de la administración de justicia, como práctica y como valor que articulaba al cuerpo político. La informalidad no debía sabotear la formalidad de los tribunales y su funcionamiento. Una síntesis de las categorías sociales que vinculaban a los individuos y los colectivos, y que ponían trabas en los procesos con supuestos fines siniestros, fue hecha por don Juan Bautista de Rojas en 1743 durante una disputa con los indios de Tuluá por unas salinas. Se resaltaron las categorías útiles para esta explicación en cursiva

[...] y así por esta razón, es como la de ser dichos testigos todos los más *parientes* los unos de los otros, ser *parciales* de dichos mis contrarios y *domésticos* y *obedientes*, así al dicho doctor por ser sus *ovejas* y al dicho teniente por ser sus *súbditos*, quienes nombraron por protector de dichos indios al dicho don Pedro Calero por lo que consiguieron mis tres *enemigos declarados* juez, parte y protector.²³⁹

Los lazos entre las personas eran herramientas sociales y expresiones de la cultura política monárquica fundada en reciprocidades asimétricas. Al respecto, F. X. Guerra hizo la distinción de los grupos formales en el Antiguo Régimen como la cristalización de una red de vínculos con reconocimiento jurídico y los informales, los cuales no tenían estatutos fijos, pero que a veces podían tener una importancia mayor que lo formal, por ejemplo, el compadrazgo, parentesco, paisanaje, clientelas, etcétera. Algunos podían tener una larga duración, como las familias, además de remitir a las relaciones y capacidades de acción concreta. Otros tenían una existencia limitada en el tiempo, o simplemente eran coaliciones puntuales de actores individuales o colectivos (Guerra 2000, 119).

El orden social y político que aquí se estudia se desarrollaba básicamente desde la idea de familia y sus relaciones: era asunto de familia porque el rey tenía el papel del padre que distribuía favores, mercedes y gracias, además el interés de la monarquía coincidía con el de los jefes de familia, en la búsqueda de la estabilidad (Zúñiga 2000, 59). El paternalismo atravesaba y estructuraba todos los niveles de relaciones, desde el orden político hasta la intimidad de las familias. También era excusa o reclamo que podía suavizar o exacerbar la

²³⁹ ANE, General, Popayán, Caja 87, carp. 9 (6 de julio de 1743), f.179v.

cotidianidad y los conflictos. En esta figura se asentaba la autoridad en un orden social indistinguible del político y que no se basaba en abstracciones filosóficas, pero sí en alegorías sobre la lealtad, la obediencia, la familia y su protección. Era un esquema jerárquico donde los niveles verticales de padres e hijos se cruzaban con los horizontales de amistad, hermandad, estamento y calidad. Lo que el discurso separaba, la cotidianidad juntaba con el horizonte familiar, de criados y dependientes.

Imízcoz señaló que las relaciones verticales en sociedades tradicionales se daban sin la separación espacial, ya que consustancialmente debían darse en el mismo lugar la protección y la dominación, aparte del intercambio de bienes, servicios, honores y deferencias reclamadas por parte y parte (2009, 77-80). Dicha cercanía espacial podía extrapolarse a la creación de redes personales, de parentesco y de amistad asimétrica, que delineaban en buena forma la vida en las localidades durante el periodo monárquico. Los criados y las indias sirvientas podían canalizar algunos intereses y resolver necesidades más fácilmente con la cercanía a sus patronos, por ejemplo, con la protección, la mediación y el acceso a tierras, que si bien fueron prácticas proscritas entre indios y encomenderos, estaban dentro del rango de lo normal cuando subsistieron las encomiendas.

Las relaciones paternas configuraban relaciones clientelares: el universo político y social era una serie de dependencias y lealtades. El clientelismo ha sido un término muy abordado desde la Antropología, la Sociología y los Estudios Políticos, pero con el objetivo de entender los tránsitos de sociedades tradicionales hacia modernidades políticas representadas en la democracia (Moreno Luzón 1999). Sus definiciones en mayoría hacen referencia a intercambios asimétricos de favores, bienes, acceso a privilegios y mediaciones con un margen de reciprocidad (Imízcoz 1996, 39-41 y 2009; Agudelo 2004, 127; Schoröter 2010). Es una estrategia orientada siempre hacia el funcionamiento mismo de una red, generando una dependencia funcional entre los actores. El patronazgo es una amistad instrumental desbalanceada en sistemas abiertos donde no hay instituciones cerradas de intermediación social (Wolf 1999, 34 -36). En la mayoría de los casos los clientes no tienen muchas posibilidades de suplir sus necesidades por fuera de la red.

A pesar de la asimetría de poder, y acorde con la mayoría de los estudios etnográficos realizados, muchos clientes no ven la relación clientelar como una relación de dominación, sino, más bien, como una estrategia de supervivencia válida en un contexto de carencia de oportunidades (Aguirre 2012,19). Incluso eran parte de la vida social y religiosa, donde se

cruzaba el honor y lo divino, por ejemplo, en la figura de los santos como mediadores y patronos (Moreno Luzón 1999, 76). Algunos estudiosos diferencian entre un clientelismo tradicional y un clientelismo institucional: el primero se caracteriza por una relación tangible, que implica vínculos emocionales -como lealtad y reciprocidad- y en la que se intercambia apoyo político por beneficios individuales (Aguirre 2012, 9). El segundo, por la existencia más activa de mediadores o *brokers*, de instituciones formales o sociabilidades “modernas”, movilizaciones de capitales políticos y la disputa de un aparato burocrático (Aguirre 2011).

En el clientelismo tradicional, el que se va a desarrollar en este trabajo, se promocionaban los intereses del patrono, su honor, favor y servicio, también el acceso a bienes y espacios como pasaba con el uso de tierras y pastos de indios. Del mismo modo, esto operaba de los indios hacia sus encomenderos y fue el comienzo de muchas indefiniciones sobre linderos, ya que no había claridad sobre esos acuerdos, o el usufructo había borrado de la memoria la pertenencia de las propiedades. Este clientelismo estaba explicado por la economía del don y la gracia que estructuraba sujetos sociales asimétricos, pero interdependientes. Esta economía atravesaba el orden político, al sustentarse en la lealtad (Cañeque 2001, 37) y al ser el rey un dependiente de Dios, su cliente y garante de la justicia en sus reinos a través de sus ministros y oficiales. Asimismo, las clientelas y relaciones sociales aseguraban el acceso o exclusión a las instancias del poder, puesto que era un mecanismo para evitar o aumentar afectaciones en los estrados y cabildos. Atravesaba el orden social, ya que establecía jerarquías y relaciones interdependientes y gentes para confiar. Servía para entender relaciones económicas por el acceso a recursos y redes comerciales garantizadas por redes personales, así como lugares y relaciones de producción (Imízcoz 2009, 83 -85). Era un sustento cultural que operaba desde el reconocimiento y las redes de parentesco político, que permitía comprender buena parte de las acciones concretas de los individuos y colectivos en el marco de estrategias familiares y clientelares. Lockhart (1990, 92-100) define a la posesión de propiedades y la capacidad de movilizar clientelas como los motores de la familia ibérica, que era inclusiva por el sentido paternal y jerárquico en función de proyectos de poder.

No eran relaciones armónicas de por sí. Según Imízcoz, incluían tanto la vinculación, el servicio, el paternalismo y la lealtad, que formaban conciencia de lealtades corporativas y verticales, así como relaciones de explotación, uso y lucha, ya que el poder se estructura como relación: la respuesta de los grupos a las contingencias permite entender la polivalencia y variabilidad en experiencias simultáneas de cooperación y oposición (2009, 72). El clientelismo también puede ayudar a explicar dinámicas de movilidad social (Pietschmann

2000, 134-135) y geográfica, al facilitar recursos y contactos que se traducen en reconocimientos cambiantes y contextuales.

No todo eran relaciones verticales en estas sociedades, se combinaban con lo horizontal que representaba la localidad, el parentesco más cercano, la amistad, la vecindad y la calidad social. Esto lleva a buscar el análisis de las redes y relaciones en función de los capitales relacionales y sociales. Se trata de indagar por las relaciones sociales más allá de los polos de dominación y la resistencia, y sí por lo que configuran las solidaridades, sin el sentido de homogeneidad que dan ciertas categorías sociales (Imízcoz 1996; 2009), que en este caso serían “indios”, “vecinos” y “autoridades”. Son lazos más emocionales y basados en la equidad, que a veces, como la amistad, pueden ser volubles o instrumentales, con mayor o menor grado de deferencia (Wolf 1999, 29 -31). También están dados por la simple convergencia de intereses en una sociedad jerarquizada, como el uso de pastos y tierras (Hinestroza 2009) y constituir coaliciones estratégicas, donde las identidades no son congruentes, pero si hay coordinación en acciones puntuales. A veces lo vertical y lo horizontal se entrecruzan: la amistad política permitió estructurar clientelas, en donde el número y la calidad de los amigos representaba un crédito, un "capital relacional" ya que originan una capacidad de convocatoria y movilización (Imízcoz 1996, 36 -37). Stern también explicó esta intersección de lo vertical y lo horizontal, alimentándola con las diferencias de género y las expresiones de poder masculino público y privado (1999, 245). También en lo horizontal hubo relaciones contradictorias y problemáticas, como lo demostró dicho autor en su mismo estudio, cuando las alianzas se rompían y las denuncias afloraban.

Estas dos opciones permiten analizar por mecanismos más cotidianos de acción que explicitaban concepciones, valoraciones y prácticas sobre el orden social y político, que se cruzan con lo que Bourdieu denominó “capital social”(1980, 2-3): es el que viene dado por el conjunto de relaciones útiles, su eficacia y que se mide por los réditos de riqueza y poder, o por la influencia social o política. Para dicho autor, el capital social no se limita los recursos de un individuo o familia, lo que refiere específicamente de es la posesión de una red durable de relaciones más o menos institucionalizadas. José María Imízcoz (2009, 227) pide ampliar dicho concepto, con su noción de “capital relacional”, a toda la relación útil que pueda procurar recursos, desde lo más institucional hasta lo más ocasional. El volumen del capital social que posee un actor depende de la extensión y las características de la red de relaciones para movilizar efectivamente y del volumen del resto de capitales. Por último, queda por aclarar que el capital social se usa para entenderlo como un campo de disputas, lo que Munar

denomina una “definición minimalista” respecto a una definición “expandida” definida por los Estudios Políticos, que se basa en la confianza, la construcción de valores democráticos y de empoderamiento político aplicable a sociedades actuales (2008, 7-10).

3.1.1 Las redes verticales

Las redes verticales eran una variable importante de las sociedades “coloniales” y que aquí se llaman “monárquicas”. Se definen como las redes sociales que involucran relaciones de poder y reconocimiento asimétrico entre los actores: suponen la existencia de patrones y de clientes que intercambiaban favores, lealtades, bienes, servicios y protección. Los juicios dan cuenta de ello, al haber sido una movilización de capitales sociales y simbólicos: se pueden rastrear las redes de testigos y las narraciones que estructuraban a través de los mecanismos judiciales para protegerse. Era muy común alegar que los declarantes de cada parte contraria estaban diciendo mentiras o que no podían dar detalle de todo lo involucrado por su conocimiento parcializado de las cosas. Esto se denominaba genéricamente con el apelativo de “testimonios siniestros”. A través de la denuncia sobre los compadrazgos y *coligaciones*²⁴⁰ para hacer el mal, se sustenta una imagen moral y vertical de los individuos, colectivos, calidades y localidades. Esto a su vez era una narración sobre la obediencia, la lealtad y del existir para la colectividad bajo criterios morales y religiosos.

La apelación a una imagen ideal de las relaciones sociales en contextos de anormalidades que las desestructuran, hacen posible encontrar diálogos entre la cultura política con las prácticas sociales y políticas. Ambos aspectos de la existencia se reforzaban entre sí, operando como unos marcos que hacían posible dar curso a los desafíos de la vida cotidiana.

Las descripciones de relaciones clientelares en los juicios explicitan los aspectos conflictivos que ellas producían, dejando entrever que eran parte aceptada de la vida social, al reforzar la imagen y la práctica jerarquizada en estos colectivos. Las relaciones clientelares verticales eran visibles cuando producían beneficios para las partes involucradas. Por ejemplo, Vicente Ordóñez entre 1689-1690 movilizó a sus amistades y patronos para obtener un reconocimiento legal de su condición de *mestizo cuarterón hijo de noble*, a pesar de que su madre era mestiza casada con un indio de Ambichintes, pero era hijo natural de don Antonio Ordóñez de Lara. Sus testigos en Cali, Buga y Quito dieron cuenta de que la calidad era una

²⁴⁰ Del Latín *colligāre*. Dicho de una o de varias personas: Unirse, confederarse con otra u otras para algún fin. Término “Coligarse” RAE. <http://dle.rae.es/?id=9mfhZTD> (consultado 24 febrero de 2017)

categoría negociable y flexible que se sustentaba en ciertas realidades personales (el ser hijo reconocido del noble) con los reconocimientos de la red clientelar a la que estaba unido: se debía en buena parte a la protección de las autoridades, el reconocimiento de los miembros prestantes y el respeto que tenía por parte de los pobres. En 1689-1690 fue a Quito a pleitear contra doña María Jiménez, quien era la encomendera de su padrastro, por querer cobrarle tributos. En dicha Real Audiencia solo pudo declarar por él un indio, pero en Cali y Buga hizo operativa su red de reconocimientos para lograr su cometido: los testimonios que recopiló daban cuenta del prestigio de su padre, de la condición de mujer sola y abandonada de su madre (por la ausencia en Antioquia de su legítimo esposo) y de la crianza que tuvo en la casa de su padre natural, que le dieron forma a sus maneras y modales descritos como los de un noble.²⁴¹ La nobleza de su padre no se podía poner en duda, a pesar de la asimetría social que significó el concubinato con su madre.

El pacto tributario, como se observó en el capítulo anterior, fue histórico y definía sujetos, determinaba papeles y expectativas sobre las autoridades y se planteaba como un marco para entender las relaciones con los demás miembros de localidades y de cuerpos políticos. También daba un marco para justificar la jerarquización y sus relaciones de reciprocidad asimétrica, que en el entorno de la cotidianidad eran más visibles a través del clientelismo.

Bajo estos parámetros, el modelo de lo que debía ser un buen doctrinero, se cruzó con el prestigio del alférez real de Buga en el caso de un litigio en el pueblo de Guacarí en 1728: una facción del pueblo eligió a Eusebio Saza para tener un miembro en el cargo de alcalde, para lo cual se apoyaron en un inestable consenso local avalado por el alférez y corregidor de Buga, don Luis de Barona. El doctrinero Mariano de Paz Maldonado vio frustrado su intento de postular en el oficio a Antonio Díaz, lo que desató una campaña de castigos y persecuciones contra el bando ganador en el pueblo. Las supuestas víctimas alegaban que la autoridad y el honor del alférez estaban por encima de la de un cura castigador y abusivo: si se afectaba una autoridad subalterna, se lastimaba el prestigio de quien la nombraba.²⁴²

El desacreditar acciones entre los poderes terrenales y espirituales en medio de disputas clientelares se vivió también en Roldanillo, donde su cura Gómez Constantino hizo una denuncia contra un aparente corregidor abusivo, el alcalde ordinario de la ciudad de Toro, Antonio de Aguilar en 1732, ya que lo acusaba de no dejar agregar los indios de Cajamarca a

²⁴¹ ANE, General, Popayán, caja 12, carp. 2 (1 febrero 1689). Popayán, caja 12, carp. 7 (27 de septiembre de 1689), fs. 1-17.

²⁴² AGN, AAP, leg. 4194, fs. 3-8.

su feligresía y de no corregirlos, ni vigilar sus borracheras, descuidar su gobierno, evitarles la administración de sacramentos y de ponerles viajes al Chocó como cargueros.²⁴³

Posiblemente Aguilar mantenía arreglos informales con los indios para ponerlos en función de su proyecto económico y social personal, y para ello, se valía de otorgar cierta autonomía a los indios a cambio de sus servicios y algo de sus ganancias.

La retroalimentación de una imagen de la vida social y política jerarquizada con las relaciones hechas en los contextos de arreglos informales y lealtades, hacía posibles los proyectos personales y colectivos con las redes verticales. El honor, la protección, el acceso a bienes, redes y servicios, junto a las mediaciones, mezclaban conveniencias particulares y colectivas, lealtades y jerarquías sociales por medio de las facciones como elementos que explicaban buena parte de la vida local y regional. Así como Vicente Ordóñez de Lara obtenía reconocimiento, los indios de Yumbo, Candelaria y La Loma de las Piedras lograron su cometido de apelar a la protección para acceder a autonomía local y tierras por medio de conexiones con los encomenderos, curas, procuradores, contadores y gobernadores.²⁴⁴ Los proyectos personales y colectivos no se hacían fácilmente realidad sin la intermediación de alguien en las instancias formales del poder: por un lado, se cruzaban las argumentaciones discursivas sobre el pacto tributario y del tratamiento de los indios, con la ayuda efectiva de una autoridad que competía por el reconocimiento, por la conservación de sus intereses o por recomendación de un *parcial* poderoso.

Lo individual eran proyectos personales de poder, acceso a recursos como potreros y tierras por parte de encomenderos, nobles e indios (en todas las direcciones), reconocimiento de su calidad social y la pertenencia a un grupo concreto de gente. Los nobles obtenían concretamente honor y prestigio a través de la creación de redes bajo la economía del don y la gracia para estructurar lealtades personales, acceder a recursos, junto a la acumulación de capital social y político. Las familias de nobles centraban redes para sus proyectos políticos y de prestigio con los engranajes de favores, mediaciones y recursos. Un ejemplo de ello fue el uso del cargo de teniente de gobernador y de corregidor en Cali hecho por don Ignacio de Piedrahita entre la segunda y tercera década del siglo XVIII: parece que armó un pueblo con

²⁴³ AGN, AAP, leg. 4393, fs. 1-4.

²⁴⁴ Donación y litigio de Simón de Ayala Villalobos contra Bernardo Alfonso de Saa y sus indios de Yumbo por linderos, Documento, "Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo" en Bejarano (1980) (1684-1692), fs. 9-21. Litigio contra los indios de Candelaria, quienes mencionaban la ayuda de don Juan de Varona para encausar un río que servía de lindero con doña Isabel de Escobar, ACC. Sign. 3379(1719). Refundación de la Loma de las Piedras con la ayuda del Contador Usuriaga en Popayán y del corregidor de Roldanillo y Riofrío, José Ramírez Coy, ACC, Colonia, signs 5107 y 3627 (1732-1735).

pocos indios dispersos y forasteros en San Jerónimo y Napunima con el objetivo de poder usufructuar dichas tierras en compañía de ellos. Lo hizo aprovechando la memoria local sobre la existencia de un antiguo pueblo de indios en el lugar. Este hecho fue denunciado por don Juan de Varona (el mismo que unos años antes había ayudado a sus vecinos indios de Candelaria para alinderar sus tierras con Doña Isabel de Escobar), quien pretendía dichos terrenos. En ello se observa que, a la vez que Piedrahita ganaba, los indios podían tener acceso, pero inestable, a la tierra y el gozar de protección diferenciada, así no constituyeran un pueblo formalmente, ya que sus labores las hacían de manera individual.²⁴⁵ También obtendrían protección y articulación a la clientela de uno de los personajes más preeminentes de la región, así como la capacidad de injerencia en acciones más cotidianas por la mediación de dicho teniente. Del mismo modo, podría redundar en el prestigio como capital social de parte y parte, una como protectora y la otra como protegida.

El acceso a mercados también sería un rédito para parte y parte, unos como mediadores y los otros como trabajadores o pequeños transportadores, en una economía sustentada en las relaciones personales y recomendaciones entre individuos. Prueba de eso fue la intensa migración de indios en el occidente de la Nueva Granada, como se ha explicado en este trabajo y en otros, en el periodo de 1680-1750 (Cuevas 2012a).

El paternalismo era un referente que marcaba instituciones como la encomienda, donde era visto como un elemento que configuraba actitudes y prácticas clientelares de protección, intercambio de favores y mutualidad asimétrica. Un ejemplo de ello, fue la descripción que hizo el encomendero Bernardo Alfonso de Saa de sus indios de Yumbo en 1684:

Aunque tienen por bajos de esta dicha estancia a orillas del río grande del Cauca sus casas, platanares y algunas rozas, no se han movido, aunque han reconocido no estar con sus tierras porque sus amos los han permitido y hecho este bien y gracia por lo mucho que los han querido y cuidado [...].²⁴⁶

Esta práctica fue explicada por Don Juan Antonio de Nieva en 1770 con otro lente, el de los abusos y los contubernios por parte de los encomenderos, e injusticias nacidas de la supuesta incapacidad de los indios:

²⁴⁵ ACC, Colonia, sign. 12111, fs. 12-14v (1734).

²⁴⁶ Documento, "Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo" en Bejarano (1980), f. 156-156v (1684). También en 1692 otros encomenderos, Cristóbal de Caicedo y María Jiménez, donaron un pedazo de tierras a sus indios llamados "piscos" para formar un lindero entre las haciendas de los Ciruelos con los pueblos de Ambichintes y San Diego de los yanaconas en Cali. *ibidem*, fs. 79v-80.

[...] y lo grave de los [*ilegible*] sus ganados y bestias, por la dificultad de cercarlas los indios por falta de medios, valiéndose para mayor seguridad de sus designios, los antiguos poseedores de la estancia hasta el referido Saa, convencerles la fineza de amor y de caridad a los indios, persuadiendo y haciéndoles creer que ellos graciosamente se la donaron para que se abrigasen en ellas para que así agradecidas del favor no tuviesen boca de hablar una palabra y mientras se mantenían en este silencio, lograr perdiesen enteramente las noticias, primera cosa bien rara y que para la imaginación verificase dos donaciones tan iguales a las tierras que les adjudicaron.²⁴⁷

Estas dos posibles lecturas sobre un mismo hecho las explica Imízcoz (2009), al señalar que las relaciones clientelares daban margen tanto a la cercanía, la protección y beneficio mutuo, como a los abusos y violencias. Un traslado, como el de los indios del norte del río Yumbo hacia al sur, más o menos a comienzos de la década de 1720, se veía en el mismo conflicto por linderos como un abuso del cura por algunos, al unir dos poblados; otros lo consideraban como algo que se dio por consenso y necesidad de los indios.²⁴⁸ En este caso de Yumbo, los indios en 1684 mencionaban los títulos escritos junto a la tradición como fuentes de su propiedad, y para ello no dudaban en explicitar los lazos y arreglos con sus encomenderos y sus doctrineros.²⁴⁹ Como se ha mencionado, la presencia de un cura en el pueblo era un factor de estabilidad, pero las acciones de éstos podían o no corresponder con ello, al no querer dicho personaje confrontar a los otros poderes locales. Eso pasó con el cura de Candelaria, el Dr. Borja en 1719, quién no quiso confrontar documentalmente a Doña Isabel de Escobar, a pesar de los reclamos hechos por los indios en un pleito de linderos contra ella. Sólo se limitó a hacer un reclamo informal y verbal ante ella, lo que motivó al cacique Bernardo Endegua a pedir un escrito que presentó ante el gobernador de la provincia, denunciando el caso y el contubernio de la estanciera Escobar con las justicias de la ciudad de Caloto, y de paso, la inoperancia del doctrinero en su obligación de protegerlos.²⁵⁰

El paternalismo, que significaba un campo de experiencias históricas y discursivas de los indios, era un elemento invocado en sus relaciones con las autoridades: la protección era sinónimo de la conservación de los naturales, de sus prerrogativas e intereses. Esta condición fue recogida por el contador Usuriaga en Popayán y el corregidor José Ramírez Coy en Roldanillo para ayudar a refundar el pueblo de la Loma de las Piedras en 1732, y sostenerlo

²⁴⁷ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), f. 184v.

²⁴⁸ *Ibidem*, fs. 62-67.

²⁴⁹ *Ibidem*, fs. 155-156.

²⁵⁰ ACC, Colonia, sign. 3379, fs. 14-17.

unos años. Afirmaba el segundo al primero que los indios acudían a él porque el cura Constantino, no los quería por *brutos*.²⁵¹ Esto muestra un elemento volitivo y emocional que involucraba lo estratégico hacia las autoridades y la elección de algunas de ellas para llevar a cabo sus proyectos. Se pedía protección a cambio del *habitus* de obediencia y servicio hacia la Corona, materializados en el hecho de querer volver a vivir en la forma de un pueblo de indios vasallos y cristianos.

La movilización o uso de las redes y relaciones verticales da cuenta de la capacidad de los indios para insertarse en conflictos entre distintas justicias o sectores de élites, así como de los distintos choques de racionalidades en los niveles de administración. Los indios fueron a veces elementos pasivos o activos en dichos conflictos, pero siempre captaron racionalidades y mecanismos de gobierno, así como sus incongruencias (Garrido 1993, 249-253, 260-262; Serulnikov 2006). En el pleito por la refundación de la Loma, los indios aprovecharon las conexiones entre el corregidor local y el contador Usuriaga en Popayán, ya que estaban unidos por su animadversión contra el Maestro Solano de Elorza, quien alegaba la propiedad sobre dichas tierras y quería, para llevar su cometido, lograr la destitución de Ramírez Coy con el objetivo de colocar en su remplazo a su sobrino Marcos de Aldana, y también hacerse nombrar en la Loma como coadjutor.²⁵² Estos planes, según el corregidor Ramírez Coy, eran para continuar con los abusos a los indios, así como lo hacían los familiares y allegados de Solano. Para contrarrestar esta situación, Usuriaga postuló al cura don Pedro Pablo de Escobar para la coadjutoría, y como juez del caso al tío de éste, don José Domínguez. En esta misma estrategia, el indio Francisco Villegas se hizo nombrar como mandón y posiblemente, tenía muchos lazos con el cura mencionado, ya que estaba casado con una mulata de su propiedad.²⁵³

Estas estrategias que permitían cambiar el rumbo de las situaciones, se acompañaban con tácticas judiciales, como el dilatar procesos en las audiencias y apelar según conveniencia en Santafé o Quito, aprovechando la posición intersticial de la gobernación de Popayán entre las dos audiencias.²⁵⁴ Del mismo modo, apelaban a discursos y prácticas paternalistas en los tribunales de todo nivel, y a su vez, materializaban lazos de interés y compadrazgo con autoridades. Había corregidores, que según denuncias de algunos nobles, trataban de subsanar

²⁵¹ ACC, Colonia, sign. 5107, f. 82v.

²⁵² ACC, Colonia, sign. 5107, fs. 13-14.

²⁵³ ACC, Colonia, sign. 3627, fs.1-6.

²⁵⁴ AGN, AAP, leg. 4393, f. 4 (traslado de Cajamarca a Roldanillo, 1732). ACC, Colonia, 3627, f. 4 (Loma de las Piedras, 1735).

la falta de méritos y de calidad social para ejercer legítimamente su cargo con la ascendencia y trato con los indios: éste era el caso del corregidor de Roldanillo en 1736, quien fue calificado de “sastre y mestizo remendón” que supuestamente había convencido a los indios para ir a Popayán y obtener un título avalado por el gobernador de la provincia.²⁵⁵ Esto posiblemente fue una expresión de un pacto asimétrico de conveniencia, que muestra la flexibilidad de las categorías sociales en beneficio de las redes que las entretejían.

Las relaciones verticales no sólo incluían a los indios con personas de otras calidades sociales, sino entre ellos mismos. Prueba de ellos fue la presencia de caciques en los pueblos de un origen étnico más o menos heterogéneo, como los gorriones de Roldanillo y Riofrío, los naturales de Digua y Yumbillo que fueron la base de Yumbo, los quimbayas de Cerritos y los de Arroyohondo que procedían de las montañas de Bitaco (Cuevas 2017, 25-26). Estos caciques perduraron más o menos hasta la mitad del siglo XVIII, cuando cambió en los pueblos el criterio de la herencia por el del consenso colectivo para el acceso a los cargos del poder local. Ese proceso será estudiado más detenidamente en el último apartado de este capítulo, el referente a las autoridades indias, pero en los términos pertinentes para éste, parece que los caciques hereditarios ya tenían disminuido su poder político en los casos revisados entre 1680-1740, ya que muchas veces sus familiares no se distinguían de los tributarios, al pagar igual que ellos, aunque conservaban el título de “don”. Del mismo modo, no se han encontrado referencias sobre servicios o tributos de los indios del común a estos personajes, debido a que no se distanciaban mucho socialmente de éstos (Cuevas 2012a, 175-177; 2017). Solamente dicha brecha la conservaban en la formalidad de los documentos escritos y en la autoridad que tenían para recoger tributos.

En los pueblos donde no había caciques hereditarios, la relativa homogeneidad de los indios daría márgenes de acción y contestación hacia los mandones, alcaldes y gobernadores indígenas locales, por parte de tributarios del común. En 1720, el alcalde Santiago Bohórquez de Tuluá a la vez que habla de un “nosotros” en una petición, solicita que el gobernador indio Francisco Delgado no tenga los papeles de su pueblo por “su poco cuidado... y menos inteligencia [...] y porque su casa no es segura para ello”.²⁵⁶ Un lenguaje más horizontal también está presente en algunas gestiones del indio Francisco Villegas entre 1732 y 1733

²⁵⁵ ANE, General, Popayán, caja 75, carp. 13 (1 mayo 1737), f. 4v.

²⁵⁶ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 151-151v (1720).

para la Loma de las Piedras, que es reconocido como indio tributario, aún por las autoridades españolas.²⁵⁷

Como un balance parcial, los casos que se han trabajado aquí corresponden a la fase ubicada entre 1680-1740, los cuales permiten caracterizar que en el valle hubo participación de los indios en los conflictos entre las élites, o de ellas con las autoridades, lo que da cuenta de una mayor mediación de estos actores en la vida de aquellos pueblos. Ello explicaría parcialmente la presencia de juicios formales y muchas denuncias sobre arreglos informales. Los conflictos por tierras y su protección también fueron una constante frente a vecinos encomenderos y entre los mismos indios. Parece que hubo confluencia de intereses, o que los encomenderos tuvieron mayor margen de acción hasta la segunda década del siglo XVIII. Las estrategias parecerían mucho más cercanas a lo individual que a lo colectivo, por la inestabilidad y movilidad de la condición india y de los mismos pueblos en el contexto de las migraciones de los indios entre 1720-1750 y ayudaron a romper o acabar de finiquitar la influencia de la encomienda como aglutinadora de relaciones sociales y políticas. Ello vino acompañado de un *crescendo* en la cantidad de juicios documentados en las dos últimas décadas de ese subperiodo.

En la región para ese subperiodo no hubo actuaciones de orden preestablecido y las relaciones clientelares estaban centradas en familias poderosas de nobles como medios para hacer favorables las situaciones de subalternidad, además de una menguante presencia de las viejas familias de caciques hereditarios (Cuevas 2017, 24-36). Esto desdibuja lo “indio” como un factor de homogeneidad o de conciencia en las acciones como un estamento. Ellos actuaron según sus conveniencias particulares y el sentido de comunidad que tanto se ha explorado en historiografías de otros espacios se relativiza aquí. Lo “indio” más que un bloque, era en la cotidianidad una idea fragmentaria y más contextual, al contrario de lo que ocurría discursivamente.

En el periodo de 1740-1780 aumenta la cantidad de pleitos judiciales encontrados, debido a la mayor importancia de lo escrito como práctica solucionadora de conflictos y la desestructuración de relaciones sociales anteriores, hechos tangibles en los reclamos de restauración frente a las malas voluntades. Ahí se hacían más evidentes las nociones sobre lo tradicional, la calidad social, el pacto tributario y la autoridad, así como los vericuetos que hacían los indios y sus mediadores para saltarse las talanqueras de lo formal y de la vida

²⁵⁷ ACC, Colonia, sign. 5107, fs. 1v, 3-5, 85v. (1732-1733).

colectiva. La documentación es más explícita sobre los órdenes sociales descompuestos y las coligaciones nefastas para los indios, lo que da cuenta de la coyuntura más fuerte y dinámica en los pueblos en ese periodo intermedio. Como se ha mencionado, la transformación de los lazos clientelares con las familias de antiguos encomenderos, la presión sobre las tierras de indios, la participación en conflictos entre las élites y una progresiva autonomía en el ejercicio de sus peticiones y manejo de procesos judiciales, ayudan a explicar lo móvil de mediados de siglo en el valle del río Cauca.

Fueron muy comunes las denuncias contra los curas y la ruptura de los equilibrios entre ellos y los poblados, por faccionalismos al interior y sus conexiones con el exterior. Parece que el acceso a recursos, la capacidad de gestión del culto y de empresas colectivas locales, por ejemplo, la fábrica del templo local y la protección de tierras, daban lugar a la connivencia como mecanismo para la construcción de la mediación y la autoridad. Una de las principales quejas era que los curas abusaban de sus indios, no protegían sus tierras de extraños y no les administraban sacramentos a su feligresía, aprovechando la dialéctica existente entre los deberes de dichos personajes con las realidades que no concordaban, con el agravante que también los maltrataban sus familiares y parciales.²⁵⁸ Don Damián Isanoa de Yumbo declaró algunos de estos atropellos en 1747 hechos su cura, don Mariano de Paz Maldonado, y por un hacendado vecino del pueblo:

[...] nos dice que somos unos perros borrachos y otras cosas más indecentes, negándonos el derecho de nuestras tierras diciéndonos que con una carta que escriba al señor Virrey, nos echará de nuestro pueblo y se quedará viviendo con su compadre el capitán Juan Vivas, ofreciéndonos a cada uno cien azotes si pedimos contra el dicho capitán Juan Vivas su compadre y para esto hizo lista en la iglesia, preguntando a cada uno cual era el que pedía contra su compadre para castigarlo. Y así mismo, se me ofrece informar que a Vuestra Señoría que las cofradías de la iglesia de mi pueblo se han perdido en su poder, diciendo que el señor obispo le ha dado licencia para que haga y deshaga sin que los naturales del pueblo le hablemos ni una palabra, ni que se le han de tomar cuentas y con esto se han rematado las cofradías y perdido, negándonos la cera que por nuestra plata alquilábamos para nuestros entierros y cobrándonos los derechos del entierro y sepultura.²⁵⁹

²⁵⁸ Denuncia contra Primo Feliciano de Porras, doctrinero de Guacarí (1744), ACC, Colonia, leg. 4642. Denuncia de los indios de Yumbo contra su cura Mariano de Paz Maldonado por abusos y no guardar el secreto de la confesión (1747), AGN, AAP, legs. 375 y 4737. Denuncia de los indios de Yumbo contra su cura Manuel Rodríguez Narváez por ilícita amistad con Isidra Sánchez (1758-1760), AGN, AAP, leg. 4976.

²⁵⁹ AGN, AAP, leg. 375, doc. 15, f.1-1v.

La autoridad de dicho cura se desvirtuaba cuando no respondía a los intereses del pueblo de Yumbo y respondía con amenazas a los posibles reclamos. La naturaleza sacra de su poder al parecer le daba prerrogativas sobre los bienes y servicios de los indios, lo cual no era aceptado si ellos percibían que dichos esfuerzos no iban dirigidos hacia su bienestar colectivo. Esto era uno de los elementos vitales y transaccionales de las redes verticales, como expresiones de una cultura política jerarquizada, localista, tradicional y paternalista, que se presentaba como marco de disputa e inteligibilidad de demandas de los actores: unos pedían obediencia y los otros, protección. Los elementos volitivos estaban dados por lo sagrado y las cualidades personales de los implicados, en una dialéctica a veces conflictiva.

Con la excusa del paternalismo, los indios hacían frente a las redes verticales y probaban la capacidad de movilización de sus capitales sociales y la de sus contrarios. Con ello, los curas ponían a declarar a sus amigos en los cabildos, y los indios pedían como jueces o curas de sus pueblos a miembros de las viejas familias de sus encomenderos o simplemente a gente enemiga de sus contendores.²⁶⁰ La veracidad, y de paso, la moralidad de los testigos era controvertida, como una forma de contención desde los capitales simbólicos y reforzamiento de condiciones de subalternidad. Un ejemplo de ello lo escribió el doctrinero don Primo Feliciano de Porras (el cura pleiteante con los Guacarí en 1728) respecto a los indios de Yumbo y sus parciales en 1747:

[...] los testimonios recogidos son viciados, porque están recogidos por amigos del cacique parientes, amigos y compañeros, están hechos de mala voluntad. [...] La parte de muchos de los que dicen ser indios a la verdad son mestizos, por ejemplo Manuel Cabezas, Agustín Rosso y Manuel España, éste dicho, inclusive era hijo de un español y de una india [...].²⁶¹

En hechos más anecdóticos, los motivos de otros conflictos y las estrategias clientelares se pueden reconstruir en maltratos y la muerte de un indio, Agustín Sánchez en 1752 por el cura Rodríguez Narváez en Yumbo. Parte de la autoridad y la ascendencia se lograba a través de los castigos físicos con motivos justos para los indios como adjuntos al cariño y el paternalismo de sus curas. Comentaba al respecto el denunciado: “Principalmente a los testigos no los induce otra cosa para declarar contra mí, que el odio diabólico que me tienen por haber siempre procurado corregirlos y doctrinarios en cumplimiento de la obligación que

²⁶⁰ AGN, AAP, leg. 4642, fs. 28-31 (Guacarí, 1744). AGN, AAP, leg. 375, fs. 1-3 y 21v (1758). Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), f. 56v (1770)

²⁶¹ AGN, AAP, leg. 4737, f. 31.

me asiste por párroco de ellos”.²⁶² En un mundo de obediencias y lealtades, los rencores y las animadversiones eran expresiones negativas de seres desagradecidos que no correspondían con las expectativas de una economía del don y de la gracia, del poder como honor patriarcal y de protección hacia los débiles.

El mismo cura dio más para hablar en el mismo pueblo, pues posteriormente estaba amancebado con una hija de Luis Sánchez, líder de una facción del pueblo de Yumbo en competencia con los Isanoa entre 1758-1760.²⁶³ En este caso se observa la discusión de los indios respecto a las estrategias de poder de los Sánchez, quienes estaban en la tensión de salir de la condición de tributarios o usufructuarla como gobernadores del pueblo, siendo *públicos* mestizos. Uno de los medios de la estrategia familiar fue aquel amancebamiento para tener prestigio, contactos y servicios respecto de los indios del común, con la excusa que eran para el cura y el culto. También los Sánchez aprovechaban los beneficios de contar inicialmente con la ayuda del corregidor, pero al final, la conciencia de éste hizo delatar los alcances del cura, quien fue el autor intelectual de un robo para ofrecer 500 patacones de dote a la mujer y sobornar a los indios por su silencio.²⁶⁴

En este punto, es pertinente pensar el papel de las mujeres denunciantes y denunciadas: unas ayudarían a reestablecer órdenes sociales dentro de pactos patriarcales disputados (Stern 1999), y las otras eran objeto de miradas inquisitivas por representar la debilidad de espíritu y la lascivia, pero constituían parte activa en un proyecto familiar de poder, que por sus circunstancias, era viciado. Las denunciantes, como Teresa Imba, Clara Isanoa y su parentela, no discutían los servicios al cura como parte de reciprocidades asimétricas, pero sí reclamaban cuando esos privilegios se desviaban a una familia que esencialmente compartía su calidad social y cuando este hecho se acompañaba de violencia física y de chantajes con delaciones de infidelidades y contradenuncias.²⁶⁵ Las indias tenían a su favor que dicho desbalance de poderes lesionaba su papel de madres y comuneras, afectando al resto del pueblo.

Éste último punto intersecta los discursos con los equilibrios rotos, donde parte y parte se permitían mutuamente trasgresiones en la medida que se beneficiaran ambas facciones. Las lealtades eran el principal patrimonio en un entorno conflictivo, y podían ser dinámicas, ya

²⁶² AGN, AAP, leg. 4684, f. 17.

²⁶³ AGN, AAP, leg. 4976 (1758-1760).

²⁶⁴ Declaración del corregidor Don Juan de Varona. AGN, AAP, leg. 4684, fs. 68v-71.

²⁶⁵ AGN, AAP, leg. 4976 fs. 12 y 21v.

que posteriormente los Sánchez actuaron en conjunto para la defensa de las tierras de Santa Inés con los Isanoas entre 1770-1772. También don Juan Vivas, con quién los indios disputaron en la década de 1740, fue un aliado contra don Juan de Nieva en ese mismo pleito.²⁶⁶ En otras ocasiones, la apelación a la mediación entre mujeres desde su papel maternal quedaba evidente. Cuando los mestizos Sánchez iban a ser expulsados por Nieva del valle de Santa Inés, entonces pidieron a la madre de éstos, Juana Ruiz, para que intercediera por ellos ante la esposa de Nieva, doña Marcela, quien les extendió el plazo por 15 días.²⁶⁷

Regresando con los curas doctrineros, en algunas ocasiones ellos emprendían actividades donde colocaban capital y los indios trabajo, en una relación correspondiente a la jerarquización social mezclada con paternalismo, que constituían redes verticales. Por ejemplo, los indios de Tuluá explotaron unas salinas con el cura Periañez y después con el padre Zúñiga en las montañas de Burila, con el objetivo de beneficiar a la cofradía de Nuestra Señora de Chiquinquirá, como obra pía y destinada a fortalecer el pueblo. También los réditos estaban destinados para el pago de tributos antes de 1741.²⁶⁸ Otros indios se mudaban con la ayuda de sus curas para trabajar tierras conjuntamente, como se registra en 1724 entre los indios de Cerritos y el padre Francisco de Mendoza Bueno. Parece que los indios tenían acceso a la tierra y el cura la propiedad, pero éste último fue objetado y tratado como usurpador por otros nobles de la ciudad de Cartago.²⁶⁹ Sugiere Imízcoz al respecto (2009), que estas relaciones tendrían la doble faz del beneficio de las partes, o el simple abuso, pero era una realidad cotidiana donde las trasgresiones estaban permitidas hasta cierto punto: el que desestabilizaba relaciones sociales. Ante esas situaciones, se hacía operativa la estrategia de apelar a otras autoridades, como en esta afirmación que se hizo a nombre de los indios de Guacarí en 1744: "se viene a la vista que el nombre de corregidor se puso por su majestad para que nos corrija nuestros yerros, y estos [*manchado*] curas sino corregidores".²⁷⁰ Estas apelaciones daban espacio a los sobornos y lisonjas como formas de agradecimiento que abría la espiral de dones, beneficios, regalos y reconocimientos.

²⁶⁶ Documento, "Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo" en Bejarano (1980). Sin embargo, en 1787 los indios denunciaron a don Juan Vivas por no pagar sus deudas con las cofradías del pueblo. ANE, General, Popayán, Caja 250, carp. 5, (4 febrero 1788), f. 2.

²⁶⁷ Documento, "Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo" en Bejarano (1980), f. 55.

²⁶⁸ ANE, General, Popayán, Caja 87, carp. 9 (6 de julio de 1743), fs. 54v-70.

²⁶⁹ ACC, Colonia, sign. 4411, fs. 23-30 (1738) la denuncia fue hecha en (1738). En AGN, AAP, leg. 4737 fs. 10v-23v. (Yumbo, 1747) se ve una situación parecida, donde se intercambian bienes y servicios asimétricamente en el arrozal del cura doctrinero.

²⁷⁰ AGN, AAP, leg. 4642, f. 14-14v.

Las relaciones verticales pasaban por un reconocimiento cotidiano de las jerarquías, bajo la expectativa de protección patriarcal, la cual era explicitada en contextos de pleitos. Esto se puede detallar en las denuncias hechas por indios sobre abusos de autoridad, donde ellos tenían que pedir avales para casarse al doctrinero y al corregidor, lo que generaba a veces conflictos.²⁷¹ La otra cara de la moneda, a veces en el mismo proceso judicial, era el hacer arreglos informales muy flexibles para el pago de deudas. Esto se traducía en agradecimiento para el corregidor y alivio para el tributario, como lo explicita el testigo indio Luis de Acosta en 1738:

[...] también menciona que un indio moribundo dijo lo siguiente: dijo que había declarado contra su amo el señor teniente por el cambio de un macho por una mula que no se sentía bien pagado, pero que ya se sentía agradecido por el corregidor que luego lo sacó de deudas.²⁷²

El pleito de Yumbo entre 1770-1772, que bastante se ha mencionado en este trabajo, comenzó porque los Sánchez, por medio de los Isanoa, pidieron permiso para “quesear” o elaborar quesos en tierras no cercadas de don Juan Nieva, colindantes respecto a las del pueblo, con el aval del cura, ya que había mucho verano, pero se tomaron más tiempo del concedido.²⁷³ Ambas narraciones pasaban por el reconocimiento y las fórmulas de cortesía, con palabras como “mi amo” para referirse al corregidor o a Nieva, al lado de afirmaciones como la de éste último: “miren que entre vecinos debemos tener mucha paz y urbanidad, atendiendo nos hizo corriéndonos unos a otros y no inquietarnos, llenos de buenos vecinos, ni hacernos daño [...]”.²⁷⁴ La práctica de los indios de dar lisonjas y regalos a sus tenientes-corregidores muchas veces lubricaban disputas de éstos contra enemigos comunes, como lo denunció el terrateniente Nieva contra los de Yumbo en 1772 en Popayán:

Valiéndose el nominado teniente de malevolencia y sevicia contra mí y los de mi parentela inocuamente ha contraído. Y por dar al mismo tiempo, gusto y complacencia a dichos indios, en correspondencia a las adulaciones y beneficios que le tributan, omitiendo el asesorarse, me denegó la apelación [...] y cierra las orejas con obstinación para que no entren a impresionarle mi justicia, las razones fuertes que se la convencen, teniéndolas al contrario abiertas para oír

²⁷¹ Denuncias contra el corregidor de Cerritos (1738), AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 10, doc. 84, fs. 983v-984.

²⁷² AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 10, doc. 84, fs. 985-991.

²⁷³ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), fs. 53-55.

²⁷⁴ *Ibidem*, f. 53.

solamente los pedimentos de los indios para agradecerle con los daños que me pretende ocasionar.²⁷⁵

Si se da crédito a estas denuncias, los tenientes entraban en el circuito de los dones y regalos como creadores de relaciones sociales y de jerarquías, mediante la denuncia como herramienta política para los indios, pero potenciada con la economía del don. Las lisonjas para las autoridades, al lado de su reconocimiento, fueron unas alternativas viables como estrategias en los pleitos. Estos constituían unos atajos nacidos de la administración de justicia como metáfora del orden social, donde las lealtades eran concretas y personalizadas: a Dios, al rey, a los oficiales, al corregidor, al cura, para cubrir y acceder a las expectativas de justicia y conservación de sus prerrogativas sociales y jurídicas.

Los reconocimientos selectivos a la autoridad ayudaban a lidiar con vecinos lesivos, como pasaba con los indios de Candelaria entre 1737-1752, que contaban con el apoyo del teniente y de otros vecinos nobles debido a que no había cercamiento de linderos.²⁷⁶ Parece que la propiedad debía ser flexible por la imposibilidad de medios para su demarcación y la presencia de ganado cimarrón, además de la aparente abundancia de tierras. El acceso de los vecinos a las tierras de los indios era una práctica que tenía mucho de historia, pero hecha en un contexto nuevo, ahora sin la mediación de encomenderos.

Dichos reconocimientos redituaban en favores y arreglos informales para lidiar con los desafíos del diario vivir a nivel individual. Sin embargo, en relaciones más horizontales, por ejemplo, en las denuncias que hizo el indio Leonardo Sánchez de Yumbo contra el corregidor-teniente Vernaza y su familiar José Micolta en 1773, donde se disputaban pagos como socios en el envío de tercios al Chocó, se relativiza dicho reconocimiento, al no estar mediado por cortesías ni menos paternalismo: en las peticiones hechas por Sánchez no hay más deferencia hacia los denunciados que reconocerles su calidad social a través de los títulos de “don” y sus cargos oficiales.²⁷⁷ Sin embargo, antes del pleito, escribía Micolta a un yerno de Sánchez, el indio alcalde Sebastián, con el pronombre de segunda persona en singular “tu”, como muestra de confianza en un papelito que luego Sánchez agregó al proceso: “Sebastián: han sido tales las lástimas de éste, *tu* suegro, que ha logrado se quede con el ganado, así lo que le tocaba a

²⁷⁵ *Ibidem*, fs. 276v y 278v.

²⁷⁶ ACC, sign. 8752, fs. 1, 14.

²⁷⁷ ACC, Colonia, sign. 11437, fs. 1-35.

don José Vernaza, como a mi [...]”.²⁷⁸ Posiblemente esa muestra de deferencia no podía ser recíproca del indio al corregidor, como muestra de subordinación.

De casos particulares, los problemas se convertían en el valle en asuntos colectivos, como característica del subperiodo de 1740-1780. Como se ha descrito: de una negativa para casarse en Cerritos, de servicios negados a la manceba del cura en Yumbo, de una ocupación de un potrero de un indio en Ambichintes,²⁷⁹ se pasaba a descalificar la actuación de una persona en relación a toda una comunidad. Dicho sentido identitario permite entender que la conciencia de colectividad era una herramienta que se activaba en contextos de crisis, lo cual va a ser estudiado con detalle en el próximo acápite, pero aquí se tomó en el sentido de la mediación vertical. El desconocimiento de curas era común en Guacará y Yumbo, donde los indios se salían de misa o no cargaban en procesiones como expresión de protesta contra ellos, pero no ante el culto, pues sólo deslegitimaban su papel de intermediarios entre la comunidad y Dios, pero no los fundamentos de la religión.²⁸⁰ Ello permite relativizar el respeto cotidiano e individual con lo colectivo en contextos distorsionados para los indios, así como los grados de reconocimientos en una economía del don.

En el lío de las salinas de Burila, los indios de Tuluá sabían que esparciendo el rumor de que querían trasladarse como pueblo hacia los ojos de sal, iban a legitimar su posesión y por ello acudieron al cura amigo don José Casañas, con la promesa de hacerle iglesia y cultivos para que retribuyera con la legitimidad del poblado.²⁸¹ Así se constituiría una comunidad y un cuerpo autónomo en el mapa de jerarquías territoriales, haciendo gala de la movilidad de los pueblos de indios en el valle, con el argumento de la huida colectiva, como rastro de la memoria colectiva de relaciones territoriales flexibles con los encomenderos y su legado de “abusos”, que muchas veces serían más acuerdos que coerciones.

En ese mismo pleito, los indios sabían cómo callar y cuando hablar, pues conocían los vicios procesales hechos por jueces favorables nombrados a través de sus conexiones en Popayán, que solamente tomaban información de los testigos de los indígenas, como lo hacía presente el apoderado de Juan Bautista de Rojas, al denunciar que en Tuluá y Popayán los jueces no tuvieron en cuenta su información.²⁸² Además, explicitaba los lazos clientelares de los indios

²⁷⁸ ACC, Colonia, sign. 11437, f. 9.

²⁷⁹ ACC, Colonia, Notaría segunda, escritura 113 de 1909, fs. 254-278. (1742-1743).

²⁸⁰ ACC, Colonia, sign. 4642, f. 33-35 (1744).

²⁸¹ ANE, General, Popayán, Caja 87, carp. 9, (6 de julio de 1743), f. 153-153v (1743).

²⁸² ANE, General, Popayán, Caja 87, carp. 9 (6 de julio de 1743), f.179v.

con su cura: “su intento sea válido en toda la causa del nombre universal y común de los indios del pueblo es sólo por complacer al cura de ellos que es su pariente”.²⁸³ En esta frase, la palabra “pariente” es usada como parentesco clientelar y rebaja la condición jerárquica del cura, al colocarlo en un nivel cercano a los indios, el de “compadre”.

En otro litigio, en 1759, los indios principales de Tuluá dieron su aval por escrito, por medio de una consulta hecha por el corregidor-teniente de Buga, Anserma, Cartago y Toro, para no alegar la erección en villa de dicho pueblo. Pero poco después se retractaron ante otra autoridad, un alcalde de Buga, ya que el cura de Tuluá también estaba contra ellos y consideraron que no tenían un protector adecuado. Los mecanismos y promesas para no litigar se quebraron, posiblemente al estar sustentados en engaños o promesas no cumplidas, y por ello los indios asumieron la causa del cabildo de Buga para evitar que Tuluá pasara de pueblo de indios a villa de libres, haciendo explicitar su papel subordinado en la configuración territorial y ayudando a Buga a desplegar el capital simbólico que significaba aquella estructuración. Con ello se definía a Tuluá como el lugar de campo y abastecimiento de Buga y a los indios como sus legítimos dueños.²⁸⁴ Esto significó una coalición estratégica de intereses convergentes con la élite de Buga. Las tácticas de arreglos informales se quebraron con los vecinos y los indios leyeron el panorama político que les convenía para pasarse al bando contrario, en una comprensión de contextos, discursos y de sus prerrogativas en perspectiva histórica, ya que no tenían problema en legitimar sus reclamos con sucesivas copias de procesos anteriores, en el marco de la tradición y la legalidad.

En dicho pueblo, posteriormente, el alcalde indio Manuel Ontibón solicitaba en 1771 que no se expulsaran a los vecinos que no interferían con las sementeras de los naturales, porque éstos beneficiaban el culto y daban lustre al poblado, como una medida para revertir un orden del teniente de Buga y su campaña para eliminar la competencia de Tuluá como centro urbano.²⁸⁵ Los pactos de conveniencia eran móviles y se volvían operativos con los intereses de los indios, los cuales coincidían en esta ocasión con los vecinos, posiblemente por el subsidio a la iglesia, los arriendos percibidos y porque en esa ocasión no querían formalizar una villa.

Los testamentos de indios que se consultaron dieron cuenta que eran individuos relacionados con individuos de diversas calidades, en beneficio de acrecentar su capital social por medio de

²⁸³ ANE, General, Popayán, Caja 87, carp. 9 (6 de julio de 1743), f. 1bis-1vbis.

²⁸⁴ AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 8, fs. 919-919v, 921-922, 928-929.

²⁸⁵ ACC, Colonia, sign. 8752, f. 130-130v.

sus contactos. Más que vivir en mundos aislados, como hacen referencia los mitos sobre la victimización indígena en el periodo, los indios con algún peculio participaban en redes que los integraban a gente de diversa calidad social e iban a localidades distintas a las de su origen.²⁸⁶ Luis Sánchez de Yumbo tenía como testigo de su testamento al Cura Rodríguez, debía dineros a nobles, como personas libres y del común y tenía prometida la venta de ganado a diversa gente de varias localidades en la región. Algo parecido ocurría con Pérez y Lile. Respecto a los indios del común, las evidencias no son tan claras, pero permiten hablar de ese mecanismo de relación en menor escala, al menos por el monto de sus deudas.

Entre los indios, las relaciones verticales en ese periodo se construyeron desde la informalidad y la connivencia de la fiesta sagrada y profana, pero ya no tenían el matiz de factores como la diferenciación social y la herencia. Las familias de caciques hereditarios dieron paso a los gobernadores, alcaldes y mandones elegidos por su carisma, cualidades individuales y conexiones con los poderes locales y regionales, los cuales generaban un consenso de quién o quienes representaban mejor a los pueblos (Cuevas 2017). En el acápite sobre las relaciones horizontales se abordará este cambio y sus consecuencias en los pueblos.

Para concluir con este subperiodo de 1740-1780, en el valle del río Cauca se nota una presencia muy fuerte de los curas y de los corregidores en la mediación y estructuraciones de relaciones verticales con los indios. Pudieron ser sucedáneos de las relaciones con las antiguas familias de encomenderos para llevar a cabo sus cometidos, participar subalternamente en las relaciones de poder y ganar accesos a bienes, personas y servicios de manera preferencial, pero reproductora de las jerarquías sociales. Sin embargo, hay una flexibilidad de relaciones y acciones, que lo mencionado aquí son más tendencias que leyes de comportamiento y lealtades automáticas. En el valle, el paso de un sistema mediado por los encomenderos a uno donde los indios tenían más alternativas, da cuenta de los pactos cotidianos que estructuraban relaciones sociales de manera más clara que en dicho periodo anterior, debido a las continuas denuncias. La desestructuración de un antiguo orden y su transformación muestra la flexibilidad de los actores a medida de los contextos. La denuncia de estas condiciones y arreglos explicitan las tácticas, en términos de De Certeau, para “saltarse” las limitaciones dadas por los discursos y las normas, en un panorama político casuístico que abría espacio para la trasgresión legitimada con el equilibrio entre actores y la “paz y concordia”, junto al “bien común” entreveradas con la tradición. En la estructuración de esas relaciones

²⁸⁶Testamento de Luis Sánchez, AHC, Notaría Primera, t. 34, fs. 104v-106. (1758). Testamento de José Pérez y Lile (1782) AHC, Notaría segunda, t. 12, fs. 65v-69.

asimétricas, había estrategias de reproducción social donde unos ganaban prestigio, respeto y facilidad para ejercer los cargos con sus subalternos, y los otros ganaban protección, preferencia en el acceso de bienes o recursos y mediaciones. Sin embargo, este panorama era inestable y exigente al abrir espacios de confrontación y crítica a las autoridades como contra respuestas a sus denuncias.

En el subperiodo de 1740-1780 eran comunes las disputas para mantener la integridad de las tierras, así como el controvertir arreglos y accesos lesivos, pero normales en el intercambio de dones, bienes y servicios. Muchos de ellos nacían de disputas personales que explicitaban relaciones conflictivas con el conjunto de indios en cada pueblo. También creció la importancia de lo escrito y la explicitación de las nociones que regían la vida social a través de dicho medio. En el valle no hubo una crítica generalizada a las prerrogativas de los indios, la que sí hubo en Antioquia y el altiplano de Santafé y Tunja, al atravesarse éstas con proyectos de poder locales en el marco de consideraciones fisiocráticas (Silvestre 1988[1785]: 305-306, Bonnett 2002, 66-88). En el valle como explicaron Colmenares (1986) y Almario (1995) para periodos posteriores, coexistían la mediación social representada en las haciendas y ciudades, junto a un mundo campesino más o menos autónomo y en diálogo con esa sociedad “mayor”, con sus proyectos políticos, pero sin rebatir abiertamente dicho orden. Esto explicaría la facilidad de los indios del valle para insertarse en las disputas entre las élites de una manera estratégica, al igual que en décadas anteriores. Las disputas por tierras en el valle nacerían de la reacomodación de intereses y accesos después del fin de las encomiendas y un ambiente caldeado por las disputas entre chapetones y familias tradicionalmente poderosas (Colmenares 1997a, 127-138).

Entre 1780-1810, la mayoría de los ejemplos de movilización de capitales sociales se encuentra fácilmente en documentos relativos a los indios de Tuluá. Por un lado, continuaba la disputa de ellos contra Santiago Villegas y sus herederos, donde se evidenció que don Mateo Valles de Mérida influía mucho en las acciones de Villegas, además que usó su posición como oficial, para ordenar en 1784 al alcalde indio Lino Largo que se devolviera a su pueblo de la Montaña en la ciudad de Anserma, ya que era el “único hábil” para oponerse al mulato Villegas. También ante la inoperancia de las justicias de Buga ante Valles, los indios decidieron pedir justicia directamente en Santafé en 1785.²⁸⁷ Las conexiones asimétricas entre Villegas y Valles eran un mecanismo de reproducción y aseguramiento de

²⁸⁷ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 22E, leg. 22, expediente 43, fs. 4-23. ACC, Colonia, sign. 8757, fs. 147-150.

sus intereses mutuos, aunque no está claro el motivo del por qué el oficial ayudó al mulato, más cuando se observó su papel en un pleito anterior: en el caso de los supuestos mestizos tulueños de apellido Ávila contra el alcalde indio Calixto Calderón entre 1779-1781 por una exención de tributos con una falsa real provisión, se muestra lo inveterado de las relaciones sociales y los objetivos particulares, ya que los Ávila tenían el apoyo del teniente y corregidor don Pedro de Escobar, quien se hizo el de la vista gorda con la falsificación. El motivo que sustentaba el apoyo fue que posiblemente tenían alguna relación de parentesco, como denunció Calderón (no se sabe si fue con la estrategia de deslegitimar la calidad social del corregidor) o simplemente afinidad. Calderón declaró la persecución de todos los parciales y amigos del corregidor, mientras que éste replicó la amistad y asesoría de Mateo Valles, su público enemigo. Ambos nobles, Valles y Escobar, fueron los medios para hacer posibles las acciones contra los oponentes de cada parte, dando visos de legitimidad legal y social a las denuncias²⁸⁸.

En una dinámica que cruzaba la calidad social, su reconocimiento y las prácticas escriturarias, las afinidades y clasificaciones sociales eran un campo de negociaciones y disputas, donde entraban a jugar las relaciones clientelares y se reiteraba el particularismo jurídico (Cuevas 2015a). A través de la formalidad en los procesos se reforzaban los lazos informales del poder social y político con las clientelas, y éstas parecen que estructuraban la vida cotidiana y lo extraordinario de los conflictos jurídicos, tanto como los discursos y lenguajes sobre los órdenes sociales y políticos. Eran dos hilos principales que conformaban el tejido social. Las redes de relaciones actuaban como redes de poder, prolongando los vínculos de parentesco político con mezcla de la deferencia y la clientela para generar confianza, reciprocidad e intercambios de servicios (Imízcoz 1996, 36 -37).

La inserción en clientelas hacía que los objetivos particulares de los indios se cruzaran con los afanes de reconocimiento y autoridad de las élites, además que se asumieran como colectivas las afrentas individuales. Como afirma Hespanha, el orden jurídico era tradición social e involucraba al derecho, la moral y la costumbre en contextos que superaban lo privado (1993, 23-24), por ello la clientela reforzaba la estructura social, pero de manera dinámica, al no definir actores prefijados, ejemplo de ello era Valles de Mérida, que fue primero aliado de los indios y luego enemigo de ellos, a través del apoyo a individuos concretos que circulaban

²⁸⁸ ANE, Popayán, caja 199, carp. 1 (20 septiembre de 1779), fs. 1-73v.

entre el interés particular y el colectivo. Esta gravitación hacía a veces indistinguibles las fronteras del bienestar individual respecto a la pertenencia a una calidad social, y viceversa.

Los proyectos de consolidación local, como la petición de curas propios y la fundación de parroquias, convocaban la participación de indios y nobles que se beneficiarían con la autonomía lograda: saciarían su necesidad de pasto espiritual, reforzarían su identidad con las fiestas, y se ganaría reconocimiento con el aumento de influencia de los nobles locales en posibles oficios públicos, entre otros beneficios. Ejemplo de ello es la petición que hizo Cándido Nicolás Girón a nombre del pueblo de indios de los Cerritos en 1805, motivado por “servirlos y por sentimientos humanos”.²⁸⁹ El servir hacía referencia a lo paternal del poder y a la economía de favores, y los sentimientos humanos muestran un interés que hacía referencia a valores abstractos por fuera del vasallaje y de la religión, a la humanidad como punto autónomo de referencia. Posiblemente sería una fórmula argumentativa de corte ilustrada, que tímidamente aparecía dentro del lenguaje jurídico, en conexión de los lenguajes tradicionales sobre el culto, la comunidad y su autonomía y sin controvertirlos:

En un asunto de tamaña responsabilidad para con Dios, solo una vez al año se deja ver en el pueblo para celebrar la fiesta de la patrona y de coger sus estipendios, quedando todo el año abandonado [*el pueblo*] de su doctrina, sin misa, sin sacramentos.²⁹⁰

La necesidad de reconocimiento de los nobles se cruzaba con otras necesidades más vitales, como la vivienda en Tuluá, donde el lustre que traían ellos al establecerse en la población redundaba en comercio, y de paso, reforzaba la injerencia de corregidores y curas en los avales que daban los indios para su establecimiento. En empresas colectivas, como los procesos de erección de Tuluá como villa, se ocultaba este hecho, sólo en las denuncias individuales salía a flote esta autonomía de los indios con la mediación de los curas.²⁹¹ La legitimidad, ascendencia y la mediación de los doctrineros se traducían en autoridad y servicios para ellos y reciprocidad con los indios, como lo afirmaba una habitante de Tuluá, quien era sobrina de un cura doctrinero en 1803, refiriéndose a hechos que habían pasado unas dos décadas antes: “[...] eran muy abundantes las ofrendas que hacían [*los indios*] de víveres

²⁸⁹ AGN, AAP, leg. 42, doc. 6. 1-1v.

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ ACC, Colonia, sig. 11356 (1780-1782). AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 50, doc. 17, fs. 601-604v. Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, f. 855.

frutas y animales, como que la que declara la recogía, y del dinero que el propio sacaba gratificaba a sus indios constándole a la declarante”.²⁹²

La escasez de documentación en el valle en este último periodo en todos los archivos consultados puede explicarse hipotéticamente por el reforzamiento de los vínculos entre los indios con sus curas y nobles locales, después del proceso de reorganización de mitad del siglo XVIII, cuando los poderes de las familias de los antiguos encomenderos tuvieron la competencia de agentes de la Corona, particulares *bien relacionados* y curas. Las clientelas, como proceso de larga duración, seguía como continuidad, pero adaptándose a nuevas circunstancias y con variables regionales: en el valle, posiblemente al ser más efectivos esos medios de resolución de conflictos, eran más asequibles que los costosos juicios y desplazamientos a los tribunales. También se observó que la cantidad de los conflictos por tierras disminuyó, y que de la única extinción de un pueblo, el de Arroyohondo en 1808, no quedó mayor registro, aparte de la extinción de la iglesia y el traslado de huesos a Yumbo, junto a una presentación de papeles en el cabildo de Cali.²⁹³ No se puede conocer qué ocurrió en contra de los indios a nivel de la política informal, pero se puede colegir que el beneficiado del remate de dicha tierra, Juan Agustín López Ramírez, un noble de Cali, tenía el apoyo de una fracción del pueblo, ante la consumación de un hecho como la residencia de muchos de Arroyohondo con sus congéneres de Yumbo.

Para sintetizar este acápite, los juicios movilizaban capitales sociales a través de las redes de testigos y de denuncia que apelaban a la reconstrucción de un orden social y político que se sustentaba en una imagen vertical y paternal. Por medio de dichas reclamaciones se reconstruyó el diálogo entre la bondad y la justicia planteada en los discursos con las realidades opuestas o concordantes a ellas. Las redes clientelares podían reproducir o contradecir a esos valores, como medios para garantizar tradiciones, desarrollar la vida individual y colectiva según la calidad de cada quien, preservar la justicia del pacto tributario y enfrentar o validar selectivamente a las autoridades. Esto cruzaba proyectos personales y grupales, como el honor y el reconocimiento de los nobles o autoridades locales, junto al acceso a bienes, permisos y servicios de los indios. A la inversa, de los indios hacia los nobles, las redes verticales significaban protección, mediación, acceso a bienes y favores de sus patronos, así como a mercados, relaciones de lealtad, mediación o desobediencia. La negociación también estaba dentro del repertorio relacional. A nivel colectivo, destaca la

²⁹² AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, fs. 856v-857.

²⁹³ AGN, AAP, leg. 44, doc. 15.

mediación ante tribunales e instancias del poder informal, como medio para solucionar sus conflictos.

A través de estas dialécticas se configuraban identidades operativas como las de encomendado, criado, vasallo, miembro de una localidad, de una familia o de una calidad social, las cuales no se excluían unas a otras y se usaban según la necesidad. Dichas identidades se explicitaban en contextos de conflicto y eran objeto de continua negociación. También involucraban estas identidades elementos de conflicto al interior de cada grupo o lazo, y prueba de ello son los maltratos y asesinatos en los pueblos y familias. Las solidaridades y estrategias generadas son más lugares cambiantes que permanencias, ya que la pertenencia a un grupo no lleva implícitas acciones y actitudes predeterminadas, pero sí incluía la contingencia de lo individual, las normas sociales y la concordancia respecto a la imbricación de personas y grupos con los formalismos del poder (Zúñiga 2000, 53 -54).

Desde los capitales simbólicos dados por la obediencia, la miseria y la pobreza se articulaban y desarticulaban, según los desarrollos del conflicto, a actores concretos, y de paso, reproducían a través de sus estrategias el orden social. Sin embargo, los arreglos informales que se hacían verticalmente daban un repertorio de “atajos” que eran más evidentes a nivel individual, como la ocultación de los tributos²⁹⁴ y el acceso a tierras particulares.

La flexibilidad de los actores ayuda a desechar el esencialismo como explicación de acciones y lealtades concretas, que si bien operaban en el marco de los reconocimientos de jerarquías, daban espacios para explicitar los lazos que estructuraban la vida social, como el paternalismo, la clientela y los tejidos parentales, de vecindad y de condición social. Esto demuestra una capacidad de lectura de contextos por cada lado enfrentado, como también la estrategia de los indios para asumir los conflictos entre las élites y de escoger entre distintos argumentos y repertorios de acción. Existían diferentes estrategias de cooperación y competencia entre mediadores y patronos, así como estrategias de participación o abandono por parte de los clientes, que podían generar cambios en la estructura de vínculos de la red (Aguirre 2012, 41), así como explicar su dinamismo.

Dicha flexibilidad da cuenta de la capacidad de los indios para trascender identidades y oposiciones predefinidas a través del clientelismo, el cual articulaba agentes, mediadores e

²⁹⁴ Aparte de los ejemplos dados respecto al pueblo de San Jerónimo y Napunima, se pueden revisar las deudas de tributos cobrados a los mandones de Roldanillo en 1696, ACC, Colonia, leg. 2481, f. 1. Deudas de tributos en Guacarí y Santa Bárbara en ACC, Colonia, sign 3219, f. 2 (1732), sign 3405, f. 23-23v (1730), sign. 3276, fs. 1-2 (1729).

instancias del poder formal con prácticas informales, las cuales no se oponían fuertemente unas a otras, debido a la matriz paternal y jerarquizada que las estructuraba. Estas prácticas se acompañaban de lo escrito y le daban un panorama más amplio que lo estrictamente discursivo.

Desde la estructuración de lealtades y cotidianidades con los dones y las gracias, los indios como individuos, parentelas y colectivos, trataban de hacer favorable el curso de sus vidas, sin desestructurar las bases de lo que les venía dado y aparentemente no se negociaba. Sus proyectos individuales iban por el reconocimiento y el sustento de sus familias, mientras que lo colectivo se basaba en el aseguramiento de las bases materiales de su subsistencia, y la conservación de sus autonomías, tierras e iglesias locales. Ello configuraba buena parte de su territorialidad, junto a lo festivo, que luego será objeto de análisis. Para sus intereses, se ayudaban en las dinámicas que les ofrecía el clientelismo, en los que se articulaban con proyectos de poder ajenos y propios, para negociar mejor sus condiciones dentro de las limitantes de su condición social.

Esta reproducción dinámica de la sociedad se hacía principalmente en la informalidad, donde los arreglos jerárquicos daban cuenta de la capacidad de cada actor de desplegar sus capitales sociales en forma de redes, y los capitales simbólicos, en forma de percepciones dadas y esperadas por los denunciadores, los denunciados y los jueces. Por medio de dicha informalidad se daban dones y favores para estructurar lealtades, que muchas veces eran cambiantes, según el marco de cada conflicto. Dicha condición informal y cotidiana daba lugar a que se usaran las redes verticales como medios para hacer menos lesivos dictámenes de los tribunales, lograr posiciones de respeto y explicar trasgresiones a los órdenes mencionados como expresiones de pactos que reproducían a nivel micro la visión del cuerpo político en conjunto: un mundo de deberes y prerrogativas según la calidad social de cada quien. Esto daba un marco de relaciones y legitimidades que permitían el desarrollo de intereses y de la vida en común.

Con los cambios que tuvo el clientelismo en la región entre 1680-1810 para los indios, se da cuenta del proceso de larga duración que significó este fenómeno en la segunda mitad del periodo monárquico, como un punto de encuentro y desencuentro entre los discursos y las prácticas en forma de sumario de ellos, o de formas de contención y subversión. Ambos aspectos se construían mutuamente en la dialéctica de poderes hegemónicos y cotidianos, donde los arreglos informales dan cuenta de otros mecanismos de expresión y solución de

conflictos. La búsqueda de redes y relaciones pone de manifiesto la flexibilidad de los actores más allá de sus identidades fijadas por las clasificaciones sociales, porque surgen de las interacciones sociales y las retroalimenta (Agudelo 2004, 135-136). Los vínculos personales del Antiguo Régimen no eran realidades fijas y variables estables, ya que tenían valor ambivalente y no unidimensional, debido a que integraban y garantizaban la supervivencia sin separación de lo público y privado y del gobierno hecho por personas particulares, donde se generaban dominaciones y dependencias (Imízcoz 1996, 27 -28). La adaptación de los indios a las circunstancias era la constante, como mecanismo para enfrentar los desafíos cotidianos y legales, lo que ratifica el carácter regional y local de dicha calidad social, de las consideraciones que los abarcaban y de los oficios del cuerpo de “justicias” y curas que los regentaban.

3.1.2. Las redes horizontales: expresiones de una cultura política

Lo horizontal o simétrico se asume aquí como las relaciones entre subordinados o gentes cuya calidad social no era tan distante, y que compartían muchos aspectos de su cotidianidad por su modo de vida como pobres, plebeyos y su ubicación en las bajas esferas de la jerarquía social. Lo que el discurso (y algunas prácticas) separaba y oponía entre blancos pobres, indios, mestizos, mulatos, pardos y esclavos, en la vida cotidiana fueron relaciones más cercanas, debido a sus actividades económicas y la pertenencia local. Lo horizontal era una variable que estructuraba la vida social e imbricaba una naturaleza de relaciones, unas normas, valores y jerarquías diferentes a lo vertical, pero en continuo diálogo con ese otro plano. Como afirma Stern, lo horizontal se cruza con lo vertical en la jerarquización de género, “clase” y reconocimiento entre iguales, donde ambas dimensiones constituyen una mutua metáfora en las relaciones de liderazgo y autoridad (1999, 245).

En este segmento se analizarán la naturaleza de lo denominado horizontal, sus normas, valores y jerarquizaciones, dentro de una economía del don y la gracia, dentro de los marcos de disputas, para buscar su diálogo con lo vertical. También se indagará por el procesamiento de los problemas y la estructuración de identidades, así como las estrategias que ello implicaba en la movilización de capitales sociales. La violencia como estrategia y explicitación de valores serán tratados posteriormente, debido a que se priorizan los lazos cotidianos y por fuera de rebeliones, puesto que éstos han sido poco estudiados en la historiografía regional y política sobre el periodo. Además, la violencia implica otros

repertorios de acción y valoración sobre los órdenes sociales y políticos, que dialogarían de manera diferente con la obediencia y el desacato, lo cual será analizado en los aspectos relativos al pacto tributario y las autoridades indias.

Entre 1680-1740 se encontraron pocas referencias a lo horizontal de la movilización de capitales sociales, respecto a los indios del valle, posiblemente por su naturalidad y escasa necesidad de denuncia. Sólo se localizaron declaraciones de testigos indios a favor de otros por fuera de sus pueblos, donde se explicitaba el sentido de solidaridad por la condición de compartir su calidad social, aparte de sus lazos de paisanaje, como expresaba en Quito Sebastián Carpio, natural de Cali, respecto a las cualidades sociales de Vicente Ordóñez en 1689.²⁹⁵ Don Pascual Iribura, cacique de Cajamarca y estante en Riofrío en 1732, apoyó con su declaración a los indios que se estaban asentando en la Loma de las Piedras, al mencionar unos amplios linderos del antiguo pueblo.²⁹⁶ Posiblemente lo hacía motivado por tener una conciencia de su calidad social, que generaba solidaridad más allá de los límites de su pueblo y etnicidad diferenciada, la cual se sabe, estaba menguando en la región. También pensaría estratégicamente sobre la conveniencia de ayudar al reasentamiento y tener aliados para Cajamarca, en el caso de peleas por linderos.

Sin embargo, el caso de Sebastiana Mendoza contra su marido, don Timoteo Motoa de Roldanillo en 1709, muestra la búsqueda de la solidaridad hecha por las mujeres indias de su pueblo para evitar los malos tratos, y la ejercida por parte de los hombres, para evitar que ella los denunciara. Sebastiana denunció a don Timoteo por maltratos e infidelidades, afirmando que el caso de ella era una muestra de lo que le pasaba a las mujeres de su pueblo con sus esposos, que se *coligaban* para someterlas e impedir denuncias: “[...] todos los indios de este pueblo están convocados por el gobernador don Gregorio Motoa, hermano del dicho don Timoteo, contra mí y tiran a vencerme para tener con todas las manos libres y hacer sus atrocidades con sus mujeres”.²⁹⁷

Sebastiana acudió a algunas de las estrategias que describió Stern (1999, 152-159) para buscar protección ante el trato de su marido: primero apeló a la red de sus parientas políticas y luego invocó todas las indias de su pueblo, para posteriormente “pluralizar” sus patriarcas a través de la figura del cura, y finalmente, de la autoridad a través del juez eclesiástico. Ello cruzaba la reproducción y disputa del orden patriarcal como imagen del orden social, donde los

²⁹⁵ ANE, General, Popayán, caja 12, carp. 7 (27 de septiembre de 1689), fs. 4v-5.

²⁹⁶ ACC, Colonia, sig. 5107, f. 6v.

²⁹⁷ AGN, AAP, leg. 3177, f. 4.

hombres en sus hogares debían ser protectores efectivos, y si no, se acudía a las instancias de solidaridad en las mujeres. Así se reconstruye una imagen del poder cotidiano conectado con el poder patriarcal y hereditario, en un plano vertical entre hombres y mujeres, al lado de lo horizontal de las casadas.

Paralelamente, se registraron los intentos de su cuñado don Gregorio, el gobernador de Roldanillo, para solucionar el asunto sin la mediación de otras autoridades, lo que podría tomarse como una manera de controlar los asuntos domésticos a nivel local, donde no se discutiría el accionar de Timoteo, para dar la imagen de control de la situación y la reafirmación de la autoridad paternal e india. Para ello movilizaba sus capitales sociales a través de las redes simétricas en Roldanillo, con el objetivo de tener connivencia respecto a que los varones tuvieran mancebas. Este fue un ejemplo de lo que afectaba a los individuos, como víctimas desafiantes a la autoridad patriarcal de los Moota, podía elevarse a planos locales y colectivos, como hechos explicables desde la moral y la familia. Como corolario de este proceso, se puede contar que a los pocos años, entre 1711-1714, Timoteo violó a una familiar de Mendoza y se instaló por fuera del pueblo con una de sus mancebas, para hacer su parecer y no ser objeto de pesquisas judiciales, con lo que fue excomulgado.²⁹⁸

Se puede hablar que las indias principales, ya fuera por sí o por sus parientes con la honra afectada, eran las que en este periodo reclamaban justicia a nivel formal. Sobre las más pobres, hipotéticamente se puede decir que tenían que arreglar sus asuntos a nivel más informal. Este hecho cambió al pasar de las décadas, por la obsolescencia de la diferenciación social entre indios y la desaparición de las familias de caciques hereditarios.

Unos años después, cuando los indios de Guacarí denunciaron su cura, don Mariano de Paz Maldonado en 1728, éste y sus testigos describieron las formas de socialización lúdica y el sentido corporativo, donde lo que le pasaba a una facción del pueblo, lesionaba al resto. Al respecto mencionaba un testigo del doctrinero:

Que los ha castigado con bastante motivo. Unas veces porque andan fugitivos del pueblo sin querer concurrir a oír misa ni a la doctrina (porque lo tienen de maña los más de ellos). Otras por las bebezones y borracheras y pendencias entre ellos resultaren de ellas.²⁹⁹

²⁹⁸ AGN, AAP, leg. 3177, fs. 10-20.

²⁹⁹ AGN, AAP, leg. 4194, f. 5.

En esas “juntas y bebezones” se maquinaban las tretas para denunciar al cura, junto a las malas pasiones que los gobernaban, eran las respuestas a los intentos del sacerdote para reformar las costumbres e imponer servicios. También tenían la huida como estrategia ante la inoperatividad de las justicias, y ello lo explotaban en sus memoriales con el objetivo de generar temor con dicha dispersión.³⁰⁰ En dichas reuniones “siniestras” se activaban las estrategias de resistencia frente a los poderes lesivos, se estructuraban denuncias y se buscaban aliados en las justicias que se apropiaron de sus reclamos: en este caso se aliaron con el alferez de Buga, don Luis de Barona, quien había sentido lesionada su autoridad cuando el cura Paz deslegitimó las acciones de justicia hechas por Eusebio Saza, a quién él había dado el aval para que fuera alcalde de Guacarí. El testimonio de Barona valía mucho más que el de tres testigos nobles favorables al cura.

Pasando al subperiodo de 1740-1780, las confrontaciones, desacatos y desconocimientos en ese periodo fueron más abiertas contra las autoridades, especialmente frente a los curas, debido a la cantidad de denuncias encontradas, por ejemplo, la interpuesta por el padre Porras de Guacarí en 1744, quien escribió que sus feligreses indios lo dejaron solo en la iglesia en medio de risas y mofas:

[...] el día 24 agosto, el día de San Bartolomé, estando en la Iglesia de explicando la doctrina cristiana, los pocos indios que concurrieron, por hallarse los demás durmiendo la embriaguez que tenían de la noche antes, profanaron en público mis voces y doctrina cristiana dando muchas risadas, así pequeños como grandes.³⁰¹

Un afán reformador de las costumbres, la desestructuración de lazos clientelares ante la falta de encomenderos, una apropiación más efectiva de los esquemas jurídicos, junto al uso de las redes verticales y horizontales, sazonaron las denuncias contra los curas por favorecer facciones de indios o de vecinos, además del incumplimiento en su parte del pacto tributario, por descuidar la comunidad y no administrar sacramentos. Estos pleitos dejaron ver mejor cómo se hacía política desde la vida cotidiana para confrontar el disenso, así como los valores que los guiaban.

En estos casos se cruzaba el buen nombre de las mujeres y de sus maridos (o mancebos, según el cura de Yumbo, Manuel Rodríguez Narváez en 1758),³⁰² junto a una falta de negociación

³⁰⁰ AGN, AAP, leg. 4194, f. 5v-6.

³⁰¹ AGN, AAP, leg. 4642, fs. 18v-19 (Guacarí, 1744).

³⁰² AGN, AAP, leg. 4976, f. 10.

con una cultura local festiva que generaba referentes identitarios por facciones (las llamadas borracheras y conciliábulo para conspirar), o a nivel local, lo que se denominaba “convertir la iglesia en taberna y casa de habitación con sus estrépitos y juegos” o permitir “las botijuelas de aguardiente dentro de la iglesia y el que concurran a sus desórdenes con la justa guitarrilla y bundes”.³⁰³ Hubo un diálogo sordo entre dichos curas reformadores de costumbres, al cuestionar las pautas de emparejamiento y festividad que alternaban con las oficiales, en un proceso de apropiación dentro de un contexto donde los viejos lazos clientelares se rompieron y reiteraron la apelación a la justicia como forma hegemónica en la resolución de pleitos. Antes no había escándalos por las fiestas, ni disputas de ese tipo, pero el cuestionamiento a estas formas de socialización muestra que surgieron nuevas inquietudes entre actores con experiencias sociales de larga data.³⁰⁴ Posiblemente la mediación de los encomenderos tenía algún papel en ese silencio, o se podría hablar de un celo reformista en el obispado, como antecedente de los cambios ocurridos unas décadas después.

Las fiestas patronales reproducían la mediación terrenal entre clientes y patronos en el nivel de los cielos, en donde vírgenes y santos intercedían ante Dios, como lo haría un corregidor favorable, un cura celoso de su grey, o un terrateniente con amistades en los cabildos de las ciudades. Reproducían los reconocimientos de favores y de jerarquías sociales, reforzando el sentido de localidad y de participación en la vida social de cada lugar autónomo y con iglesia, donde se centralizaban estas expresiones sociales y culturales. Por ello, hubo disputas por conservar el culto de manera decente y de tener las cofradías locales direccionadas por gente afecta a la mayoría del pueblo, o al menos a su facción más ascendente.³⁰⁵ Eso generó acusaciones y recusaciones que se ubicaban en el marco de la *hiperpolitización* de la vida local en sociedades campesinas, porque esta dimensión atraviesa todo lo social (Burton 1999, 47).

En estos pleitos se movilizaban capitales sociales en forma de testigos, que cambiaban a veces de bando y que eran continuamente recusados por los contrarios, ya que ganaban acceso a tierras, tener quien los representara ante las autoridades, ocultamiento de sus amoríos por connivencia y la articulación a una clientela.³⁰⁶ Ello venía acompañado de capitales

³⁰³ AGN, AAP, leg. 375, doc. 15, fs. 17 -18 Leg. 4976, f. 61. (Yumbo, 1758-1760).

³⁰⁴ También se hacían celebraciones en casas particulares con imágenes y altares que incluían música, baile y juegos, pero no eran tan perseguidas ni mencionadas, sólo se ha podido ubicar una referencia en una visita pastoral de 1734 en Cali, donde se les critica. AGN, AAP, leg. 6525. f. 13.

³⁰⁵ AGN, AAP, leg. 375, doc. 15, f. 4 (Yumbo, 1747). Leg. 4684, fs. 68v-71 (Yumbo 1751).

³⁰⁶ AGN, AAP, leg. 375, doc. 15, f. 17 y 98v. Leg. 4976, f.32-33 y en ese mismo legajo, declaración de don Damián Isanoa contra su hermana Clara y a favor del Cura, f. 84. Declaraciones de indios a favor de Leonardo

simbólicos como el honor y seriedad de los declarantes a favor de cada parte, así como el descrédito por miseria o falta de moral de los otros, nacidos de sus reprobables comportamientos y gracias que recibían de sus favorecedores, fueran indios, curas o tenientes. La moralidad fue una herramienta argumentativa más al alcance de la mano que la calidad social, ya que hacía parte del deber de todas las personas de ser buenos cristianos y no de la jerarquización social, que venía dada por nacimiento, por eso, no se criticaba la calidad social de los denunciados, si eran nobles, pero sí sus actuaciones, equiparables a las de cualquier indio, mulato o negro. La cuestión de la calidad era reforzada negativamente contra mulatos o zambos, de hecho eran descalificados al querer presentarse como testigos favorables a los indios.³⁰⁷ También algunos curas apelaban a la calidad y moralidad de sus feligreses blancos para vigilar a los indios, como lo afirmó el Cura Rodríguez Narváez frente a los de Yumbo que lo acusaban de amancebamiento, y en especial, contra doña Clara Isanoa:

[...] era imposible que los blancos que residen en dicho pueblo dejasen de notar alguna acción indecente, mayormente sirviendo dichos indios en aquel sitio de Sombrerillo y dichos y dichas indias en los bosques de Cauca, si no es que oigan que tienen mejor vista y oídos que los dichos blancos siendo evidente, está justificado en los dichos capitulantes y a su tiempo testigos que son los que tiene extraídos la dicha Clara con el de cumplir con los preceptos de la Iglesia.³⁰⁸

En esa dinámica, el cura denunciado cruzaba la calidad social con la suya, en una demostración de credibilidad y moralidad que no tenían los testigos mulatos, mestizos e indios que movilizaban los Isanoa. Lo que para unos era honor, para los otros era una cuestión de caridad contra los abusos hacia los miserables, que paralelamente movilizaban sus redes verticales, entorpeciendo las diligencias del cura y sus testigos, y por el otro, sus tejidos horizontales, al intercambiar favores.³⁰⁹

En las mencionadas fiestas que creaban lazos, obligaciones y protecciones, había acciones más individuales como las gestiones de Clara Isanoa en el convencimiento de algunos indios y libres para que declararan contra los curas, o las solicitudes de perdón hechas por su hermano don Damián al cura denunciado.³¹⁰ Las redes de solidaridad a veces se cruzaban con las de caridad, por ejemplo la que tenían los Isanoa con un testigo ciego llamado Bernardino,

Sánchez de Yumbo en 1773, ACC, Colonia, sig. 11437, fs. 4v-8. Documento, "Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo" en Bejarano (1980), fs. 204-206 (1772)

³⁰⁷ AGN, AAP, leg. 4976, f. 36.

³⁰⁸ AGN, AAP, leg. 4976, f. 61v.

³⁰⁹ *Ibidem*.

³¹⁰ AGN, AAP, leg. 4976, f. 55-55v.

y con el indigente Lázaro de Quesada, cuñado de la cacica Clara.³¹¹ La caridad que pedían ante los tribunales, también movilizaba prácticas de integración y cuidado hacia los más desfavorecidos, cruzando nociones sociales sobre el poder, las clientelas y el gobierno con valoraciones religiosas y morales. La caridad era una analogía que se duplicaba en la cotidianidad y lo extraordinario de los juicios, en los oficios de los jueces, junto a los sermones y diligencias de los curas.

La cultura festiva en los pueblos de indios era un vehículo de expresión para las identidades locales, las calidades sociales, la creación de reciprocidades y la afirmación de lealtades, así como sus antípodas: los desconocimientos de sujetos y sus honores. Eran expresiones que desde la mofa y la embriaguez permitían explicitar lealtades y deslealtades, así como las ideas de consenso y sublimación de las tensiones en los poblados. La fiesta religiosa permitía el cuestionamiento de los poderes y el espíritu carnavalesco era parte del repertorio de las rebeliones del antiguo régimen, donde se suplantaban figuras sin alterar un orden normal y respetuoso de la religión católica, junto a una inversión de un mundo al revés: constituía un tradicionalismo con tintes de radicalismo para solucionar ciertas situaciones desde la recomposición de lazos (Silva 2007, 414 -415, 418-419, 440-441). Para Vovelle la fiesta es el momento de verdad en el que un grupo o una colectividad investida purga metafóricamente todas las tensiones de las que es portador (1985, 192), en un contexto de emocionalidad, por ejemplo en la fiesta religiosa, que oscilaba entre la culpabilidad y el sufrimiento de la figura sagrada honrada, hasta la alegría de la romería y la redención (Abadía 2014, 57). Era un espacio que daba lugar a los desacatos y venganzas surgidas por recomponer lo descompuesto en la cotidianidad. En ello se veía implícito el consumo de licores, que lejos de expresar la enajenación de grupos oprimidos y degradados, manifestaba y reforzaba la sociabilidad dentro de pueblo, ya fuera con motivo del trabajo colectivo, de las relaciones de reciprocidad o de las fiestas (Taylor 1987, 114-116).

A diferencia de las fiestas reales, que eran mediadas y direccionadas por los cabildos de las distintas ciudades, la fiesta religiosa era una expresión autónoma que no se oponía a la religiosidad “oficial”, sino que se apropiaba de ella para expresar lo volitivo, lo emocional y la lealtad hacia los santos y vírgenes. Respecto a las fiestas reales, no se encontraron mayores referencias por fuera de Cali, donde los indios participaban generalmente de penúltimos en los desfiles en la plaza mayor, sólo antecediendo a los mulatos, pardos y negros. Además, se les

³¹¹ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), f. 205.

designaban actividades como los toros, pólvora, elaboración de castillos, comedias y otras que animaran la celebración (Henaó 2009, 7-9; Cuevas 2012a, 118-119). El estudio de esta ritualidad desborda la pregunta aquí planteada, pues exige otros elementos conceptuales para su análisis, además de la escasez y parquedad de las fuentes.

La presencia de mestizos y otras gentes libres en los pueblos era la constante, incluso algunos de ellos los contaban entre los indios y tenían cargos de autoridad local, por ejemplo, los Sánchez de Yumbo. Las comunidades se reforzaban con ellos, ya que permitían una mayor explotación de las tierras, aumentaban las opciones dentro del mercado matrimonial, y en otros aspectos se indiferenciaban de los indios. Por lo tanto, entraban más simétricamente al universo relacional y de reciprocidades que generaban solidaridades, identidades locales y capitales sociales. Del mismo modo, se insertaban en el universo simbólico de las fiestas patronales y reales desde el sentido de corporalidad local, ya que posiblemente sentirían como suyo el globo de tierras de cada pueblo y estaba en su agenda la conservación de ellas. Sin embargo, como ya se ha mencionado, eran un factor que desestabilizaba los pueblos más grandes, e incluso aquellos actores a veces buscaban desligarse de la jerarquía espacial de los poblamientos con la erección de villas como Tuluá. Esto no pasó en Roldanillo por el sistema de arriendos y accesos a parcelas que ofrecían los indios. En los pueblos más pequeños, como Cajamarca, mestizos de apellidos indios como Teleche, Mami y Figueroa tendrían sus intereses y valoraciones sobre los órdenes más cercanos a la de sus familiares tributarios.³¹²

Para el subperiodo de 1780-1810 en el valle, las referencias son pocas y en su mayoría aluden a la capacidad de los indios de incorporar forasteros y libres en sus pueblos, desde los lazos de parentesco, vecindad y compadrazgo, o simplemente el arrendamiento.³¹³ Los lazos de solidaridad eran más visibles en los pueblos más pequeños, pero estos se desintegraban más fácilmente en lugares como Tuluá, que parecían más una villa que un pueblo de indios. La solidaridad y las redes sociales eran vehículos para la identidad local reforzada con la ritualidad, en específico, con las fiestas religiosas, como una referencia a la cultura festiva, donde nacían parte de las reciprocidades y lealtades mediadas por la pertenencia a una calidad social. En Tuluá, por ejemplo, el mulato Villegas en 1787 alegaba que los indios eran tan pocos que no podían celebrar bien sus fiestas de San Lorenzo, el patrón de los pobres y contra

³¹² Padrón de Cajamarca, AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, fs. 667v-669 (1779).

³¹³ ACC, Colonia, sig. 8757, f. 150 (Tuluá, 1787). ACC, Colonia, sig. 8758, f. 86v (Tuluá, 1791). AHC. Cabildo, t. 33, f. 127 (Arroyohondo, 1801). AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 50, doc. 17, fs. 598, 606, 613 (Tuluá 1802). Alcaldes Pedáneos (1983[1808], 514-540).

las adversidades, y las de San Agatón, mediador para la fertilidad y el jolgorio. Alegaba que sólo lo podían hacer con limosnas, sin que tuvieran una cofradía con dinero.³¹⁴

En el valle se podían encontrar muestras de los lazos nacidos de la calidad social, por ejemplo, cuando los indios de un pueblo iban a otro para inflar las cifras de tributarios, especialmente en contextos álgidos de posibles traslados o de matrículas tributarias. Esto nacía de la movilidad existente entre los pueblos cercanos, específicamente los del sur de la región, y entre Roldanillo, Riofrío y Cajamarca. También de la conciencia de que la afectación de un pueblo, redundaba en los demás. Esta estrategia también implicaría la presencia de mestizos o *mesteindios* para aumentar cifras y dar cuenta de la necesidad de conservar los poblados.³¹⁵ Del mismo modo, los libres no tan relacionados por lazos de parentesco y que se beneficiaban de las mercedes y arrendamientos de los indios, también les importaría la integridad de las tierras, ya que por lo general, los remates beneficiaban a los terratenientes. Esto, pensando en el ejemplo de Cajamarca, Roldanillo y Riofrío, y menos en el de Tuluá, que mucho ha dado de hablar aquí.

Para concluir con este acápite, los lazos simétricos en los pueblos de indios en el valle del río Cauca dan cuenta de unos valores como la solidaridad, el corporativismo y la caridad, que hacían posible la vida comunitaria entre los indios, y de estos hacia los allegados libres. En la vida cotidiana, los individuos y familias de diversas calidades tenían una vida mucho más cercana de lo que dejan entrever los discursos: los documentos que describían dicotomías, localidades y corporaciones separadas, al mismo tiempo daban indicios de la complejidad de la vida en común y su interdependencia. De esto dan cuenta las denuncias de lazos verticales u horizontales lesivos al bien público y a los agentes.

Por medio de una lectura indicial, las redes horizontales aparecen como un hilo fundamental en el entramado social de cada pueblo, de cada región, de la calidad social entendida como clasificación contextualizada. Corría paralelo o a veces se cruzaba con lo vertical y lo dado por los discursos, estableciendo diálogos, negociaciones y distancias con ellos, en un universo político que comprendía los valores del consenso comunal, el paternalismo, las prerrogativas de la calidad social y la moral cristiana. Reproducía en contextos y problemas cotidianos los esquemas explicados en el capítulo anterior, como mecanismos más flexibles y dados a la agencia individual y sus lazos particulares. El sustento de dichas relaciones era esencialmente

³¹⁴ AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 50, doc. 17, f. 606.

³¹⁵ AGN, Colonia, Visitas Cauca, leg. 5, doc. 7, f. 825-825v (consulta del Gobernador de Popayán al virrey para agregar pueblos en Buga, Cartago, Toro y Cali, 1788). También Cuevas (2012a, 115-119).

los intercambios de dones, favores, bienes y mercedes que estructuraban lealtades, identidades y acciones. Como alternativa para solucionar los problemas y desarrollar la vida social, lo horizontal imbricaba un sentido de obligaciones entre las partes, más flexibles que las verticales, configurando un *habitus* de servicio que redituaba en capitales sociales y políticos en los cuales se entendía y reproducía la sociedad. La lealtad y la solidaridad constituían capitales simbólicos paralelos al honor y la jerarquización social, que servían a los agentes para desenvolver sus relaciones con los demás en sus localidades y en otras.

Lo comunitario era una faceta de lo cotidiano que era entendida de manera heterogénea, por lo que daba espacio tanto para el consenso y el disenso, explicitando lealtades y adscripciones más flexibles y menos automáticas que las de la calidad social. Funcionaba mejor a nivel parental, local y de calidad social, difuminándose sus referentes y solidaridades cuando se pasaban a otros espacios. En el valle, como se ha mencionado, había bastante movilidad de gente entre los pueblos vecinos y sus referentes identitarios posiblemente eran más amplios, respecto a su condición estamental.

La idea de justicia era consustancial a los valores aquí descritos y era legitimadora de los intereses que se protegían o que eran objeto de denuncias. El hecho de poder usufructuar la tierra en los pueblos, de aumentar el prestigio local de algunos indios principales y lograr protección bajo la figura de pueblos de indios, entre otros resultados, estaba bajo la óptica de buscar la justicia como valor inherente a la vida en policía, lo que implicaba pertenecer a un lugar, ser pariente o amigo de alguien con algún grado de influencia, o sencillamente esperar la solidaridad de sus clientelas en momentos específicos. Con ello se alimentaba la idea corporativa e interdependiente de sociedad, como herramienta dentro del repertorio para afrontar los desafíos de los contrarios. Las redes horizontales eran una alternativa al proceso de larga duración de los lazos verticales y a veces se superponían unas a las otras, sin negar la capacidad que tenían ambas para solucionar problemas puntuales. También eran motivo de luchas de facciones entre los actores aquí estudiados, ya que constituían redes flexibles y en su mayoría centradas en familias o individuos.

El qué se intercambiaba a nivel horizontal explica un poco los valores de la reciprocidad y lealtad que estructuraban a estas sociedades. Se permutaba el acceso a tierras, a empresas colectivas, bienes, servicios, gente en el mercado matrimonial y de emparejamiento sexual, protección mutua y pertenencia. La simple connivencia nacía de la vida vecinal, como también el conflicto por intereses encontrados. La ritualidad de cada pueblo se apoyaba en

los lazos comunitarios creados y disputados entre los indios, mestizos, mulatos, montañeses, nobles, blancos pobres y negros. La presencia de gente de estas calidades sociales enriquecía y daba “lustro” al culto y seguridad para los fieles, bajo la protección de santos patronos y de vírgenes, configurando un aspecto importante de la territorialidad en cada lugar.

Las mujeres tenían un papel central en las redes horizontales, ya fuera porque las encabezaban con su carisma y liderazgo, como doña Clara Isanoa de Yumbo a mediados del siglo XVIII, o porque explicitaron en los documentos su carácter mediador y nodal en la informalidad de los lazos femeninos y de los varones en sus localidades, como Sebastiana Mendoza de Roldanillo a principios del referido siglo. Desde un papel aparentemente sumiso, se insertaron en estrategias individuales y colectivas para hacer su vida, proteger a sus familias, sus cortas propiedades y apelar a una sociedad patriarcal formalizada en los mecanismos de denuncia y justicia. También lo hacían como mancebas o amigas ilícitas, buscando la protección de sus parientes, mancebos, amigos, curas o autoridades según el contexto. El honor y el comportamiento de ellas eran tanto objeto de la trasgresión del modelo familiar, como su sustento, al alegar por sus allegados, las promesas incumplidas, los regalos indebidos o los amasijos escondidos por la connivencia colectiva.

En un nivel diacrónico, se puede constatar el mismo ciclo de producción documental descrito para otros fenómenos. En un periodo inicial, de 1680-1740, el silencio sobre estas formas de relación esconde su naturalidad como mecanismo para solucionar conflictos. Las pocas anotaciones al respecto hacen hincapié en el espíritu corporativo y comunitario de los pueblos, así como una mediación desde las élites de los pueblos, como un aspecto vertical resaltado. Para el periodo de 1740-1780, la presencia de mestizos es más activa en las denuncias, así como los intercambios y favores que se debían ellos y los indios. Las expresiones del culto local fueron articuladoras de identidades que se tradujeron en un espíritu corporativo y solidario ante enemigos y situaciones comunes. En el valle del río Cauca, el contexto exigió más el repertorio de capitales sociales contra facciones de los pueblos y enemigos externos, como los hacendados, lo que se tradujo en un desacato y un desconocimiento de autoridades y vecinos. También empezaron a dar referencias a maneras de socialización alternas a las dadas por las justicias y curas, lo que aquí se ha llamado “cultura festiva” como medios para la construcción de consensos y explicitación de intereses. Posiblemente el mayor afán de controlar poblaciones después de las encomiendas y el contexto conflictivo de la región tuvo una de sus aristas en la reforma de costumbres, con su réplica por parte de los indios.

En el valle, las referencias a lo festivo como sociabilidad y expresión de intereses iban a la mano con estrategias colectivas para garantizar la pervivencia de los pueblos en conteos y diligencias que cuestionaban el particularismo territorial de los pueblos de indios. En ellos también estuvieron presentes los libres agregados a los pueblos, como beneficiarios de dicha territorialidad.

La cultura política de los indios en muchas regiones, como México central, fue marcada por la contradicción entre valores igualitarios o “democráticos” de la reciprocidad y lo familiar, junto al bien común; que se contrastaba con los valores más jerárquicos, en los que destacaban la obediencia a una autoridad constituida y lo constitutivo de la jerarquización: “raza”, “clase” y la clientela (Stern 1999, 275). Esa tensión para el periodo de 1780-1810 fue resuelta parcialmente por los indios del valle hacia la primera tendencia, al no existir ya las viejas familias de caciques, a través de una solidaridad horizontal entre los distintos pueblos y por medio de la heterogeneidad de expresiones en la fiesta religiosa. El silencio documental que cubrió a la mayoría de poblados pudo ser expresión de la efectividad de mecanismos informales de solución de los conflictos, como la justicia verbal y el puje entre clientelas.

3.2 Una revisión desde la condición de género e historia de las mujeres dentro de la cultura política monárquica

Como afirma Díaz, es inexcusable a estas alturas abordar un análisis detallado de cualquier periodo histórico sin tener en cuenta la acción social de las mujeres (2015, 14), especialmente en este trabajo respecto a su articulación con la cultura política monárquica de los indios. Los estudios de género son entradas para entender dichas dinámicas. Desde Joan Scott (1996, 15; 20-22) y Yuval-Davies (2004, 24) el género refiere a los modos o discursos que relacionan roles sociales definidos por diferencias sexuales desde la construcción cultural, identidades intersubjetivas e interrelaciones en contextos, que tradicionalmente se asocian a lo cotidiano y la familia. Ello incluye conceptos normativos que van hacia lo religioso, así como fijeza y naturalidad de lo binario (Scott 1996, 22).

Esta opción ayuda a entender cómo el orden político, sus discursos y prácticas ayudaban a resolver situaciones que desde lo cotidiano configuraban dialécticas sociales. Estas situaciones proyectaban a escalas cotidianas los grandes referentes de la justicia y el poder, por ejemplo, las nociones de orden social, el paternalismo y el amparo, como repertorios estructurantes de las relaciones sociales y políticas. Es una oportunidad para explorar la

intersección de las identidades políticas, del orden social y el género como partes de un todo que configuran un campo más abierto de sensibilidades analíticas respecto a adscripciones, las diferencias y el poder, en consideración de lo flexible, creativo y estructural (Cho et al. 2013, 787 y 795). En este caso, permite explorar cómo elementos de la cultura política como el amparo y el paternalismo eran usados en contextos más cotidianos, y de igual modo, configuraban discursos e identidades de la misma manera que en ámbitos asociados más a lo masculino, como lo que ahora se llamaría “lo público”. Sin embargo, aquellos elementos daban un espacio limitado, pero funcional a las mujeres dentro de los estereotipos que les eran asignados y que usufructuaban en momentos de crisis, desde la denuncia de los excesos y reclamos de la reciprocidad para la autoridad, más la defensa de sus familias y sus hombres (Stern 1999, 287). También, cuando sea necesario, se tendrán en cuenta los contextos extraordinarios como los pleitos por tierras.

Con esto, se acude al llamado que pide historiar y concretar la búsqueda de experiencias de la multiplicidad que involucra lo femenino, en sus dimensiones discursivas, prácticas e identitarias (Mohanty 2008, 72-76, 88-89). Se llega al concepto de identidad sin tergiversar el objetivo de realizar una historia total de hombres y mujeres insertos en unas coordenadas espacio temporales, desnaturalizando los lenguajes para que no sean idealismos estables e intemporales (Díaz 2015, 17; 20). La recuperación de las visiones y sus usos va en el sentido de reconstruir circunstancias y significados (Chartier 1996, 32-44; Geertz 2001, 27-29; 51-52) que naturalizaban relaciones de dominación y discriminación, y en este caso, de instrumentalización de los discursos, valores y prácticas adjudicados al género femenino, por parte de mujeres y hombres de todas las calidades. Este tipo de exploración en otros campos de expresión de la cultura política permite expandir sus horizontes, entendiéndola en aspectos más cotidianos y con otros actores.

El orden político en muchos aspectos ejemplificaba el orden familiar, y por ello, existía el simbolismo del rey como padre protector y del amparo que reclamaban muchos de los pleiteantes, en una reproducción de las lealtades que generaba. Era parte del poder pastoral del que curas y oficiales reales pudieran garantizar el buen funcionamiento de las comunidades a través de la moral, junto a la seguridad social y económica de la mujer. Era parte de lo que Stern (1999) denominó “pacto patriarcal disputado”, donde las mujeres no discutían el orden de dominación masculina, pero lo usaban como un argumento para solicitar protección de sus parejas, familiares, vecinos y autoridades, desde una reciprocidad en los roles masculinos de provisión de recursos y representación, respecto a lo familiar y del

cuidado que era atribuido a las mujeres. En ello, el discurso que sostenía las consideraciones hacia los indios, el sustento de sus familias, el tributo y el cumplimiento de sus obligaciones, pasaba por el aspecto parental. El orden político era la reproducción del orden familiar y de su ansia de estabilidad (Zúñiga 2000, 59).

Una mujer no podía estar desamparada, y más si era india, tal como lo reclamó Vicente Ordóñez en Cali en su caso para ser reconocido como mestizo en 1689, al explicar que su madre fue obligada a casarse con un indio de Ambichintes, pero poco después él la abandonó y por eso ella tuvo que amistarse con su padre legítimo, Don Antonio Ordóñez de Lara.³¹⁶ La tiranía y la crueldad de los varones de Roldanillo se tenían que contrarrestar con los amparos de las justicias civiles y religiosas, para evitar incestos y maltratos denunciados por algunas indias, y así reestablecer las garantías para ellas como mujeres. Sebastiana Mendoza, la que movilizó sus redes horizontales y las amplió a sus patriarcas protectores en el caso ya mencionado, afirmaba de su abusivo marido en 1709:

[*teniendo*] presente la tiranía y crueldad en que dicho me ha maltratado todo el tiempo que ha vivido sirviéndole y sin darle motivos de mi parte y causa alguna para sí, me trata, es de peor si fuera esclava o su enemiga mortal, por cuyo motivo no pudiendo ya tolerarlo y reconociendo el riesgo que corría mi vida.³¹⁷

En el estudio de Stern (1999, 74-75) se demuestra que la violencia doméstica era un elemento común entre las parejas, más que fenómenos aislados. Era parte de corregir y moderar el carácter aparentemente insumiso de las mujeres y era una reiteración de la subalternidad que debían tener, así como de la masculinidad de los varones. Por ello, la violencia tenía unos límites que eran desbordados por lo que las denunciantes describían como “tiranía y crueldad”: los riesgos de perder la salud o la vida, la honra (así fueran indias) y sus bienes, eran las fronteras entre el restablecimiento de un orden por medio de los castigos físicos y la falta de caridad, de aprecio a la persona y respeto al mandamiento de “no matarás”. Los abusos también eran expresión de una falta de moralidad y de moderación del varón, las cuales eran bases de la justicia y el poder político. Sin embargo, en una justificación que dio don Cristóbal Mama respecto al caso de Sebastiana Mendoza, aseguró que la pareja no tenía

³¹⁶ ANE, General, Popayán, caja 12, carp. 7 (27 septiembre de 1689), f. 1-1v.

³¹⁷ AGN, AAP, leg. 3177, f. 3-3v.

hijos, y por lo tanto, no tenía nada que perder, respecto a la reproducción de su familia y de su comunidad.³¹⁸

Las indias de Roldanillo en sus peticiones consideraban que si se permitían los atropellos, el orden moral y social cristiano se destruiría. Un ejemplo de ello fue la representación de Mendoza contra su marido, quien la azotaba por “no tener boca para hablar de sus mancebas” y violar el precepto de la monogamia: “Los indios han hecho punto para que ella vuelva a su poder y que en adelante, aunque muera, las pobres mujeres los rigores de sus castigos [*no*] tengamos boca para hablar ni quejarnos y en esta parte todo lo más reproduzco [...]”.³¹⁹ Otra india de Roldanillo, Teresa Gallegos, denunció en 1709 a su Marido Juan Mama por maltratos e infidelidad hacia ella y por incesto con su hija. Para ello describió las debilidades morales de su esposo, el afán de venganza y la posición de ella como simple propiedad ante él:

Ha dicho el dicho mi marido, que ha de hacer sus posibles diligencias para que yo vuelva a su poder, y vengar en mí, todas sus pasiones y justamente el que sabe, que yo he vivido, en (lo cual es falso) pero en su comprensión ha tenido asiento los chismes de sus mancebas y porque por estar amancebado públicamente, cargado de hijos, y con escándalo con Pascuala Bocache india de este pueblo.³²⁰

Pedía la restitución de ella como única pareja de su marido, en una recomposición del orden moral y social de su hogar, y de paso, el del pueblo, para poner fin a las habladurías y murmuraciones que producían maltratos hacia las mujeres virtuosas. Ello era una expresión que recuerda a la noción de “bien común”, que es básico en el derecho natural y en la cultura política de la época, donde la moralidad era equivalente a la justicia. La proyección de la situación de Teresa Gallegos en el plano general del pueblo de Roldanillo fue una estrategia que apelaba a la reconstrucción de un orden quebrado por la inmoralidad y la connivencia entre los hombres y algunas mancebas, a lo que se pedía la acción del juez eclesiástico de Popayán:

[...] más cuando [*usted*] conoce la tiranía y crueldad con que tratan sus mujeres los indios de este pueblo, pues dicen que somos más que sus esclavas [...] y juntos todos los indios pretenden que las pobres mujeres casadas [*ilegible*] vivamos en el continuo martirio de azotes, palos, y golpes no busquemos remedio mi recurso en el favor de nuestros curas, haciendo burla de sus

³¹⁸ AGN, AAP, leg. 3177, f. 8.

³¹⁹ AGN, AAP, leg. 3177, f.4.

³²⁰ AGN, AAP, leg. 4121, f. 6.

justos mandatos y ocurriendo a Popayán, como dicen lo ha hecho mi marido, a fingir santidad ante el señor provisor y vicario general.³²¹

Las indias hacían eco del discurso de la libertad, como antinomia de la esclavitud, que tenían los miembros de su estamento, pero supeditado a la protección de un hombre o de un tribunal. Tenía resonancia dicha prerrogativa mencionada en los juzgados durante ese periodo inicial de 1680-1740, donde entraban a jugar la legitimidad de los servicios personales y la mediación clientelar de los encomenderos o curas.

La petición de Gallegos era un llamado a la iglesia, y en concreto al cura del pueblo, Juan Ambrosio de Miranda y al juez eclesiástico de la sede del obispado, para que reconstruyeran la paz del pueblo con sus castigos a los infractores, y de paso, aumentara la hegemonía de dicho estamento entre la población como mediadora de sus conflictos. Ello era una expresión de la estrategia de ampliar los patriarcas protectores cuando los más cercanos fallaban, lo que se elevaba a planos “institucionales” cuando los mecanismos cotidianos sólo exacerbaban el problema. También es posible que fuera una campaña de persecución de antiguas costumbres y de las cabezas más visibles de ellas, los miembros de las élites del pueblo, que en estos casos eran las familias de los Motoa y los Mama, quienes encabezaban parcialidades. O pudo ser una simple campaña para desequilibrar los poderes locales, ya que Miranda era interino y buscaba fortalecer su posición. Como respuesta a las denuncias, el implicado de amancebamiento e incesto, Juan Mama, adujo que estaba borracho y:

Sin juicio, sin deliberación, como para poder conocer la bestialidad que se dice he cometido y porque los locos son incapaces de castigo y de apremio por sus operaciones, porque no saben lo que hacen ni tienen libertad para hacer o dejar de hacer a causa de que obraron sin juicio.³²²

Mama, aparte de reiterar su posición subordinada de indio, se justificó en la falta de control de sus impulsos por la bebida, de su exasperada masculinidad y de la irresponsabilidad de sus actos. Lastimosamente el expediente en sus folios siguientes está deteriorado y no ayuda a dilucidar qué afirmaron los testigos y qué resolvió el juez, lo que daría más luces a los discursos y prácticas aquí descritas. Sin embargo, los dos pleitos aquí referenciados, denotan que la jerarquización era masculinizada y sus ritos públicos, como el castigo de colgar, azotar y trasquilar a desobedientes, se llevaba al plano familiar con el castigo a las mujeres. El maltrato físico era parte del ritual político, donde se realizaba el escarnio público (Thomson

³²¹ *Ibidem.*

³²² AGN, AAP, Leg. 4121, f. 7-7v.

2006a, 112-123). Ello tenía una clara reiteración del papel dominante de los hombres en sus familias. La pasividad asociada a los menores y a las mujeres, reforzaba el papel del patriarca: por eso, los actos de arrastrar, azotar y colgar por fuera de las casas a las víctimas, como lo denunciaron Gallegos y Mendoza³²³ en lugar de simplemente proceder a los azotes directamente en la intimidad de su hogar, era un rito de autoridad familiar de sus maridos (Stern 1999, 294 -296).

La masculinidad estaba definida en oposición a la debilidad de las mujeres, además del control sobre la provisión de los hogares y su tutela. Eso explica algunas acciones de los indios pleiteados, quienes en ataques de cólera, y ante la subversión de las jerarquías a través de las denuncias de sus mujeres, optaban por quemar o tumbar sus casas si sus mujeres no estaban con ellos.³²⁴

La inserción que hacían las indias denunciantes de sus problemas particulares en una matriz de orden religioso, social y político fue una estrategia que combinaba el miedo aun presente en la ruptura de la moral y religión por neófitos. Además pedían garantías como parte de las más débiles entre los débiles, para asegurar su papel reproductor social y cultural a través de las buenas costumbres. Esa labor fue resaltada por la parte del cura Porras de Guacarí, en su pleito de 1744, al procurar la reproducción del pueblo con agrupar a las indias con hijos para casarlas, a pesar de las reticencias de los indios, de los cuales afirmaba que no estaban acostumbrados a vivir con buenos hábitos.³²⁵

En los pleitos de mitad del siglo XVIII los papeles transgresores o pasivos de las mujeres también fueron traídos a colación. En ello, el orden religioso se mezclaba con el político para configurar relaciones de género como reproducción de las jerarquías sociales, de la vida familiar, la obediencia y la moral. Sin embargo, como el pacto tributario, la apelación al orden moral y religioso era una herramienta a la que apelaban todos los pleiteantes: en el caso del cura de Yumbo, don Manuel Rodríguez Narváez, éste acusaba de amancebamiento en 1758 a varias mujeres y hombres del pueblo en plena misa, posiblemente en un sermón, llegando al punto de afirmar que Josefa Bolo estaba casada siendo una puta, y los indios de la facción de los Isanoa le contestaron con una demanda por estar en mal estado con Isidra Sánchez.³²⁶

³²³ AGN, AAP, leg. 3177, f. 3 y leg. 4121, f. 6.

³²⁴ AGN, AAP, leg. 3177, f. 4.

³²⁵ AGN, AAP, leg. 4642, f. 28.

³²⁶ AGN, AAP, leg. 4976. La afirmación sobre la condición de Josefa Bolo está en f. 66.

En ese caso, las acusaciones de que el cura esclavizaba a las indias que le servían en su casa, y de paso, en la de los Sánchez, eran respondidas con discusiones sobre la líder de la clientela de los Isanoas, por ser “perversa y sectaria” y de “ser de genio bullicioso”, al movilizar testigos y declaraciones con sus redes horizontales, además de estar amancebada en algunas ocasiones con Juan de Quesadas o con José Ruiz.³²⁷ Materializaba los miedos de muchos al ser una mujer con un papel central en el pueblo, como se ha mencionado a lo largo de este trabajo, que ampliaba los límites de la representación comunal y discutía los poderes sin abandonar su papel tradicional de madre e india con las herramientas formales e informales que tenía a la mano.

La mujer que trastocaba el ideal de un papel sumiso asumiendo labores de liderazgo contestatario chocaba con la duplicación del orden social jerárquico presentado aquí. Era peor calificada que sus contrapartes indias en la labor de defender tierras y prerrogativas corporativas, ya que representaba una subversión de los ideales, pero esto era posible en el marco del consenso en el gobierno de los pueblos de indios. Sin embargo, doña Clara Isanoa fue tildada por sus enemigos como amancebada, adúltera, mentirosa, “segunda Ana Bolena de este infeliz pueblo de Yumbo”, “dilatora” de procesos judiciales, de genio bullicioso y alcahueta de amancebados.³²⁸ Sin embargo, ella recogía los principales elementos de ascendencia dentro del pueblo para lograr representarlo, más allá de los ideales patriarcales, al tener carisma (más que su hermano don Damián, quién fue dubitativo ante todos los actores de los pleitos), legitimidad, lazos clientelares por dentro y fuera de Yumbo, y conocimiento de los procedimientos judiciales. La descalificación de los liderazgos comunitarios por parte de mujeres podía ser análoga a la desconfianza que suscitaban las mujeres solas o no protegidas por su red primaria de relaciones.

La masculinidad era una virtud para ensalzar la justicia de una acción particular en un momento de malestar político, pues correspondía a la voz de mando y al espacio de hacer respetar valías y pundonores propios o colectivos. Ello también era una base de la representación ante los tribunales, y por eso muchas autoridades indias se movían a defender sus pueblos. Stern afirma que hubo una masculinidad subalterna, basada en la capacidad de soportar y cuestionar “valientemente” el abuso durante o después de los hechos (1999, 254-261). En la primera dinámica, la de soportar, los indios explicitaban su facultad de ser

³²⁷ AGN, AAP, leg. 4976, f. 32-33.

³²⁸ AGN, AAP, leg. 4976, fs. 10 (1758). Leg. 375, doc. 15 (1758). Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980).

pacientes y obedientes, aún en situaciones de injusticia, de no contestar a las agresiones y abusos, como capital simbólico para sus argumentaciones. También llama la atención que los curas, corregidores y vecinos blancos no describieran agresiones hacia ellos por parte de los indios, pero sí que respondieran con denuncias, la huida o con violencia subrepticia hacia sus bienes o ganados.³²⁹ Estas prácticas constituían los cuestionamientos que configuraban la otra parte de la masculinidad subalterna.

Cuando se agotaban los medios pacíficos informales o formales, los indios recurrían a la violencia para reclamar justicia, matando ganado, desjarretando y echando sebo a la lengua de las vacas para que murieran de hambre. Parece que los terratenientes hacían lo mismo con los ganados de los indios, especialmente, los cerdos, en un contrapunteo de parte y parte entre lo legal e ilegal, que ejemplificaba los conocimientos sobre la ley, sus posibilidades y límites. Dichas prácticas se registraron en Yumbo (Mendoza Mayor 1983, 56).³³⁰ Ello era un recurso entendible dentro de la subalternidad de los indios.

La apelación a la violencia como parte del repertorio político daba sentido a las valoraciones sobre la acción y la fuerza para reconstruir un orden descompuesto. La venganza como acto político, en el sentido de estrecha relación con los sentimientos y las pasiones, hacía parte de la justicia retributiva (Silva 2007, 64). La búsqueda del desagravio por medios violentos era parte de un teatro del poder local y de disputas por el reconocimiento a nivel comunitario, pues los espectadores de dichas acciones por lo general se destacaban por la cercanía social y espacial respecto a los actores del suceso.

A las mujeres delincuentes, como María Cedeño de Tuluá en 1800, quién mató a un mandón del pueblo porque la golpeaba, se les trataba con la supuesta condición de debilidad, especialmente en tribunales superiores, como la Audiencia de Quito, quien rebajó la pena que le había dado el gobernador de 200 azotes a un paseo en jumento por las calles del poblado y la reclusión en un convento de Popayán por 10 años.³³¹ En el lenguaje del amparo ella fue reactiva ante su situación, y bajo el delito buscó un mejor trato por parte del difunto. Como

³²⁹ AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 10, doc. 84, fs. 965v-966 (Denuncia contra el corregidor de Cerritos, 1738). AGN, AAP, leg. 4684, fs. 1-15 (denuncia contra el cura Manuel Rodríguez Narváez por el homicidio del indio Agustín Sánchez en Yumbo, 1751). AGN, Colonia, Miscelánea, leg. 58, doc. 6, f. 128-128v (denuncia de Juan Lugana, indio de Guacarí y residente en la ciudad de Toro, para evitar ser nombrado verdugo en 1746)

³³⁰ También AHC, Notaría Segunda, Escritura 113 de 1909, fs. 239v-260. (Yumbo, 1742). La resistencia violenta a los hacendados en otras partes de Hispanoamérica también están registradas en Gibson (1967, 286-288).

³³¹ ANE, General, Popayán, caja 269, carp. 13 (13 de julio de 1801).

afirma Williams (1997), las acciones de las mujeres eran vistas bajo la óptica de la irracionalidad por la debilidad de carácter.

Hablando de elementos diacrónicos y de tejidos de experiencias, el paternalismo como argumento en el marco de la diferencias entre géneros también es historiable, a pesar de los pocos, pero significativos textos a los que se hace referencia. En primer lugar, se ubicaron dentro de las dinámicas ya descritas con anterioridad, es decir, que parten en un periodo inicial de 1680-1740 de los argumentos que imbrican la familia, su sustento, la pobreza y la autonomía para pedir amparo las más débiles entre los débiles. Cabe anotar que en el valle se hacía mucho énfasis en la libertad de las mujeres indias en oposición a la esclavitud, lo cual da cuenta de las variaciones regionales de dichos argumentos. En un periodo intermedio, entre 1740-1780, se puede observar la progresiva autonomía del papel femenino y de sus referencias en las acciones políticas de reconocimiento y clasificación de sujetos y hechos. En el valle puede dar cuenta de eso el caso de Clara Isanoa, donde se descalificaba su liderazgo. A través de los cuestionamientos al papel de las autoridades en sus problemas, ayudaban a rectificar y a revisar los alcances de los lenguajes contenciosos.

El ejercicio del poder masculino y de la justicia muestra que lo que hoy se considera “vida privada” era un bien público de cada localidad y que afectaba los reconocimientos al interior y al exterior de ellas a través de “las buenas costumbres” y la moralidad como estructurantes de un orden social y político. Desde la jerarquización entre géneros repetir el sujeto aquí también reflejaba en otros ámbitos una cultura política monárquica y moral, como estructurante de las relaciones entre hombres y mujeres en planos horizontales y verticales del orden social.

Los diálogos establecidos por las mujeres a través de los documentos judiciales eran aún más asimétricos que los hechos por sus congéneres masculinos, pues había una mayor distancia jerárquica y unas consideraciones antinómicas que hacían más difícil en un principio, pero no imposible, el uso de los discursos del amparo hacia las mujeres. Sin embargo, a mediados del siglo XVIII, las indias pudieron ubicarse activamente en el entramado de las relaciones conflictivas, como parte del proceso general estudiado aquí. Lo hacían desde el lugar que les daban los poderes hegemónicos para hacer viables sus demandas, y así desde la circulación de los lenguajes jurídicos, exigían y contestaban el papel de las autoridades y las acciones de sus contrapartes. Con sus denuncias ayudaban a reconstruir lo desestructurado, recomponían los daños que hacía el demonio y aseguraban las buenas costumbres, junto a la reproducción de la comunidad.

Para finales del siglo XVIII, fueron pocos los documentos que expresaron y explicitaron las relaciones y analogías que hacían referencia al género, como parte del silencio descrito aquí. Las denuncias que se activaron en otras regiones sobre el honor, los amancebamientos y las promesas incumplidas de matrimonio, no involucraron a las indias e indios del valle. Parece que el procesamiento de esos conflictos no pasó de la oralidad.

3.3 El poder local indígena³³²

En el capítulo I, concretamente en el acápite “las autoridades indias en los pueblos” se hizo una descripción panorámica de las características de dichos personajes, los cuales configuraban buena parte del poder local indígena. Se hizo hincapié en los aspectos formales y auxiliares respecto a corregidores, curas y de otros niveles de justicia y gobierno, así como la labor de mantener las comunidades en orden. En este apartado se indagará sobre los mecanismos, las prácticas, el ejercicio del poder local y la verticalidad social que daban cuerpo a la autoridad y legitimidad de caciques, gobernadores, alcaldes, regidores, fiscales y mandones de los pueblos de indios. Del mismo modo, otra inquietud que guía este subcapítulo es el rastreo de una cultura política monárquica y su relación con dichos personajes y elementos en los planos verticales y horizontales. Ambas preguntas parten de una perspectiva más informal y menos discursiva, entendiendo “lo político” también por fuera de los marcos institucionales.

Todos los pueblos de indios en el valle comenzaron con caciques y gobernadores como garantes subordinados de las obligaciones y prerrogativas de esta categoría social, así como de la paz y del bien público. La transmisión del poder por lo general era hereditaria. La herencia era uno de los sustentos del poder político en los colectivos tradicionales, donde la transmisión de las cualidades, virtudes y ejemplos de comportamiento al interior de las familias de gobernantes se imbricaba con las ideas de *señorío natural*, en el marco de un pacto político de los indios de cada lugar con el Rey de España. El respeto a las tradiciones de cada grupo facilitaba su sometimiento a través de sus legítimas autoridades, mientras no violentaran los preceptos del catolicismo (Guevara 2003, 140). En cuerpos sociales de tradiciones, pactos, fidelidades y servicios se invocaban las cualidades de los antepasados como fundamento de las peticiones, en lo que Carlos Espinosa (2015, 9-11) describe como

³³² Buena parte de los postulados y problemas trabajados en este subcapítulo motivaron la escritura de un artículo publicado en la revista *Historelo* Vol. 9, No. 18 (Cuevas 2017).

“cultura de la solicitud de mercedes”. En esta se estimulaba la memoria y la genealogía, que partía de una cultura política de señores naturales, de autoridades históricas y títulos honoríficos, que permitían mantener la mediación entre los indios y el Rey.

Lo anterior coincidió con la continuidad de la encomienda como articuladora de gentes y servicios en torno a unas clientelas, en el sentido de los reconocimientos y honores alimentados por la cultura de la solicitud de mercedes. Ésta requería la figura de la continuidad en el tiempo de los colectivos sometidos, en una representación de las relaciones de poderes tradicionales y estables en apariencia, en el marco de un pactismo asimétrico.

Los ejes básicos del poder político local eran la representación de la comunidad ante instancias externas a ellas, así como la capacidad de mediar o solucionar conflictos y cuestiones internas del manejo del territorio, la organización del culto, las obligaciones tributarias y del trabajo. Esos aspectos estaban íntimamente relacionados con la reproducción comunal, el “bien común”, la conservación de las comunidades a través de sus autonomías y de los privilegios de su calidad social, todos ellos en un plano horizontal. En uno vertical se esperaba más de autoridades como el cura y el corregidor la conservación y misericordia patriarcal respecto a los pobres y menores, ayudados por los gobernantes indígenas, con el objetivo de dar ayuda y corrección a seres ubicados en las escalas inferiores de la clasificación social.

El cómo se hacía realidad estos preceptos por parte de los indios, como de otros mecanismos más informales que lubricaban la vida social, del orden consensual o coercitivo, fueron las preguntas que estimularon la escritura de este apartado. También se tendrá en cuenta su carácter cambiante a lo largo del tiempo, al responder a dinámicas internas y externas de las comunidades y las regiones, así como a sus particularidades respecto a procesos históricos más generales, por ejemplo, el desarrollo de las encomiendas, de economías campesinas y de circuitos comerciales, y de redefiniciones en los aspectos políticos a finales del siglo XVIII.

Casi todas las representaciones escritas sobre asuntos conflictivos que afectaban a un pueblo, o a sus autoridades, estaban encabezadas por los indios titulares del poder político local. Como cabezas visibles de sus comunidades, debían actuar frente a las amenazas contra la reproducción comunal, en especial, los abusos de las autoridades laicas y religiosas, la intromisión de agentes incómodos en la vida cotidiana de las localidades o el irrespeto a la integridad territorial de ellas, además debían cuidar la decencia del culto y denunciar la mala administración de los sacramentos. Esos elementos también eran imprescindibles en la

configuración de la identidad local y el respeto al pacto del cuerpo social, lo que para Garriga significa que identidad y derecho propio se confundían en el Antiguo Régimen (2006, 94-95). Del mismo modo, los conflictos más característicos en dichas sociedades tradicionales surgían por la defensa de las prerrogativas dentro de las "obligaciones mutuas vinculantes": contra los abusos, malos usos, arbitrariedades que van en contra de esos "derechos", más allá de los poderes justos tal como lo legitimaba y delimitaba la costumbre (Imízcoz 2009, 75).

En el valle predominaron las denuncias colectivas sobre las individuales. Los aspectos de corte moral y particular no se hacían tan explícitos si no afectaban lo colectivo: los indios generalmente no se denunciaban entre sí en asuntos que podían arreglar ellos mismos, sólo en contextos de disputa del poder político local, como pasó en Yumbo entre 1747-1760 cuando denunciaron a los curas y sus partidarios.³³³ La intromisión de particulares por invasión de tierras era un motivo más común de denuncias recogidas por las autoridades locales indias, así como los abusos de curas.

En la protección de sus comunidades, las autoridades indias debían tomar la vocería, haciendo gala de su capacidad de protección y mediación usando instancias externas, junto a la comunicación con los juzgados para vencer situaciones consideradas injustas, nacidas de los abusos de gente poderosa, de engaños y de la falta de consideración hacia los pobres. El vencer los temores y clamar justicia a nombre de sus congéneres redituaba en ascendencia social, con el uso de un lenguaje moral para entender las acciones de sus contrarios y hacer efectiva la consideración paternal y misericordiosa de la justicia con los pobres.³³⁴ El pedir justicia y conmiseración, junto a la mediación, conformaban una tríada que configuraba autoridad entre los indios, visible a lo largo del tiempo en los juicios que se desarrollaron en varias décadas, a través de las peticiones.³³⁵ Los indios como denunciantes y denunciados sabían que la autoridad moral era un fundamento del poder político (Garrido 1997, 12-13), al

³³³ AGN, AAP, legs. 375, doc. 15 y 4737 (1747), leg. 4684 (1752) y leg. 4976 (1758-1760).

³³⁴ Al respecto afirma Imízcoz: "Parece que el pueblo no piensa en términos de sistema, o de cambiar el sistema, sino en términos de personas. El mal y el bien están personalizados." (2015, 14). La denuncia del Gobernador de Guacarí y de su alcalde indio contra el doctrinero del pueblo en 1744, es una muestra de ello, ya que argumentaban que su cura no los cuidaba y que abusaba de sus pobres personas. AGN, AAP, leg. 4642, f. 2.

³³⁵ Ejemplos son ANE, General, Popayán, caja 68, carp. 7, 8 de abril de 1739 fs. 1-3 (Denuncia de los principales de Roldanillo contra el Capitán Simón Moreno en 1675-1678); AGN, AAP, leg. 4194, f. 1-1v (denuncia encabezada por el alcalde indio Eusebio Saza de Guacarí contra su cura por maltratos en 1728); AGN, AAP, leg. 375, doc. 15, f. 1-2v (Denuncia del cacique don Damián Isanoa contra el cura doctrinero de Yumbo, Mariano de Paz Maldonado en 1747); AGN, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 8, fs. 919-919v, 921-922, 928-929 (Denuncias del gobernador Manuel Ontibón de Tuluá contra los vecinos, 1771); ACC, Colonia, signs. 8757 y 8758 (Denuncias contra Santiago Villegas y sus descendientes por parte de los indios de Tuluá por invasión de tierras, 1714-1791).

conocer esta dimensión del poder patriarcal y cristiano para argumentar demandas encabezadas por sus autoridades.

La capacidad de generar relaciones de autoridad verticales, como apéndice de lo patriarcal, llevaba a equiparar la obediencia con la protección, en un pacto de mutualidad vinculante. Un ejemplo de ello fue el lenguaje de posesión en primera persona usado en una petición hecha por don Simón Motoa en 1694 en Roldanillo, donde el interés de su parcialidad se cruzaba con su autoridad y sujeción de “sus” indios, lo cual se resaltó en cursiva:

[...] que el maestro de campo Agustín de Valencia, teniente general de Toro, hizo a don Diego Drará que hiciese arrendamiento con obligación de pagar por cada un año un patacón de a ocho reales, lo cual no se puede hacer por ser las tierras de qué se ha hecho dicho arrendamiento *mías* y de los naturales *a mí sujetos* en cuya atención hablando con el acatamiento y respeto debido con que digo el dicho arrendamiento por ser contrato derecho y en perjuicio *mío y de mis naturales* y a favor de la señora doña María de Ripalda, que no tiene acción ni derecho alguno a dichas tierras, por ser causa que dichas tierras y *demás naturales a mis sujetos* como consta de estos autos y real provisión obrados *a favor mío y de mis sujetos*.³³⁶

Dichos elementos de autoridad se matizan o reemplazan por el consenso comunitario y por un lenguaje más horizontal, que permitía incluso hacer una crítica a las autoridades indias de mayor rango, a causa del cambio del sistema de caciques hereditarios por autoridades electas por los indios.³³⁷ En 1720, el alcalde Santiago Bohórquez de Tuluá, a la vez que habla de un “nosotros”, pide que el gobernador indio Francisco Delgado no tenga los papeles de su pueblo por “su poco cuidado [...] y menos inteligencia” y porque su casa no era segura para ello.³³⁸ Un lenguaje más horizontal también estaba presente en algunas gestiones del indio Francisco Villegas entre 1732 y 1733 para la Loma de las Piedras, donde fue reconocido como uno del común, aún por las autoridades españolas.³³⁹ A mediados del siglo XVIII, doña Clara Isanoa en Yumbo compite e increpa la incapacidad y dubitación de su hermano, el cacique don Damián, ante los enemigos del pueblo y se presentaba como una mujer débil que asumió la representación de su comunidad contra los abusos que ella sufría al igual que sus parciales, por parte de curas y hacendados.³⁴⁰ En un tono parecido estuvo la petición del alcalde

³³⁶ ANE, General, Popayán, Caja 91, carp. 4, 13 de mayo de 1745, f. 16.

³³⁷ Este proceso se explicó en el capítulo I del presente trabajo y en Cuevas (2017).

³³⁸ ACC, Colonia, Sign. 8757, f. 151-151v (1720).

³³⁹ ACC, Colonia, sign. 5107, fs. 1v, 3-5, 85v. (1732-1733).

³⁴⁰ AGN, AAP, leg. 4976 (1758-1760). Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), fs. 43-46, 130-131v (1770). Otro ejemplo de un uso extendido de

Raymundo Álvarez de Tuluá en 1790 en el eterno pleito contra la familia Villegas, pero como hombre pobre que comparte la condición de sus congéneres.³⁴¹

Buena parte de la autoridad de los alcaldes y mandones indios del valle del río Cauca residía en el consenso y en saber expresar las problemáticas (de por sí o por la mediación de un escribiente), al salvaguardar patrimonios o prerrogativas colectivas e indisolubles respecto a la comunidad que las habitaban. Al respecto Taylor, desde una mirada socioeconómica (1987), afirma que usando tanto la aculturación selectiva, como la resistencia pasiva, las comunidades campesinas lograron preservar, hasta el final de la Colonia, una cierta identidad y una coherencia socioeconómica basadas en la propiedad de la tierra. A esto habría que agregarle la dimensión cultural y política de la significación del territorio, donde una comunidad se vería como la continuidad de sus ancestros y de sus autonomías en un pacto político aparentemente inmóvil, que aseguraba la reproducción y particularidad local. Expresiones como “desde el tiempo de los antiguos”, “inmemorial costumbre” y “respeto y amparo a unos infelices” intersectaban en un mismo plano la continuidad temporal, la costumbre, el bien común y estamental, junto al carácter patriarcal y horizontal del poder local.³⁴²

En los cuerpos sociales perfectos o imperfectos que constituían los pueblos de indios en el valle, la autoridad también redundaba en el cuidado y fomento de la autonomía local y colectiva, por ejemplo, en tener un lugar decente para el culto. Los conflictos de Yumbo contra sus curas entre 1747-1760 dejan entrever que dentro de la cultura festiva descrita en el acápite anterior, estaba la devoción a los patronos locales, en este caso con el Señor del buen Consuelo y San Sebastián³⁴³ como cohesionadores locales e intercesores comunitarios en los planos trascendentales o cotidianos de la existencia. El desvío de dineros para el culto por parte de curas o mayordomos era considerado un acto ofensivo para el pueblo, ya que lesionaba la autonomía de celebrar el culto como espacio local diferenciado. El mismo espíritu de protección de los templos locales y de las devociones aparece en los juicios de Tuluá contra los descendientes de Santiago Villegas (1719-1791) y en otros pleitos, donde los

“nosotros” es la petición del alcalde indio Gregorio de la Cruz en 1750, ACC, Colonia, Sign. 87857, fs. 48-49, y la de Manuel Ontibón en 1760, en el mismo documento, f. 110.

³⁴¹ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 181-181v.

³⁴² Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), fs. 155-156-157 (1684, 1686 y 1770). AHC, Notaría Segunda, Escritura 113 de 1909, f. 278-278v (Ambichintes y Yumbo 1743).

³⁴³ Mendoza (1983, 307-310), AHC, Cabildo t. 38, f. 135-135v. AGN, AAP, leg. 375, doc. 15, fs. 1-4. Leg. 4737, fs. 1-4.

indios eran acusados de no acudir con sus recursos para tal propósito, y éstos respondían que sí lo hacían, pero en la medida de sus posibilidades.³⁴⁴ En los Cerritos, para finales del periodo monárquico, el extremado celo de los indios y sus mediadores en la construcción de su iglesia y de proveerla de un cura propio, muestra su afán de autonomía local y de su capacidad de reclamarla asumiendo las ideas de orden moral, del culto, gobierno y de buena administración del fisco que legitimaban su petición.³⁴⁵

En este punto cabe recordar que el culto católico y su imbricación en la autonomía local tenía la capacidad de abarcar familias y colectivos de múltiples calidades sociales, ya que no hubo cofradías exclusivas de indios o de blancos en los pueblos. Era un elemento más local que de calidad social, y por el ello, el acaparamiento de los nobles en Tuluá y de los *mestindios* o montañeses de Yumbo en el manejo de la capilla doctrinera sería menos conflictivo, juzgando por la ausencia de documentos al respecto. La localidad daba espacio para la reproducción de jerarquías sociales, consustanciales a una idea de comunidad heterogénea.

Las autoridades indias también eran garantes de otro aspecto importante en cada pueblo: el tributo. Eran los principales testigos del pago para los indios del común y debían dar razón de los presentes, ausentes y deudores ante los curas y corregidores que iban a certificar el cobro de este rubro. En un principio, hasta la década de 1720, sobre todo en los pueblos de origen étnico relativamente homogéneo, como Cerritos, Roldanillo, Riofrío, Candelaria y Arroyohondo los caciques hereditarios recogían los tributos y los remitían al corregidor de turno.³⁴⁶ Posteriormente el procedimiento se volvió uniforme con los pueblos de forasteros, donde el corregidor iba a cobrar en presencia de los caciques, mandones y el cura.³⁴⁷ La presión de las deudas por tributos sería un ingrediente para la metamorfosis del sistema hereditario a uno por elección comunal a mediados del siglo XVIII, donde se privilegiaba la vertiente consensual y colectiva de la legitimidad del poder político, frente a lo patrimonial y hereditario de éste, en un contexto de uniformidad social y económica para los indios. Esto dejaba intacta la existencia de autoridades locales, pero hacía más flexible su existencia sin arriesgar recursos familiares y locales.

³⁴⁴ ACC, Colonia, sign. 8757, fs. 95-95v, 117v-118 (1760). AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 50, doc. 17, fs. 568 y 606 (1801).

³⁴⁵ AGN, AAP, leg. 27, doc. 9 (1792), leg. 42, doc. 7 (1798-1806), leg. 43, doc. 9 (1806).

³⁴⁶ ACC, Colonia, sign., 2481 (1696), 2453 (1701) y 2955 (1720).

³⁴⁷ Al respecto, en el nombramiento de Manuel Ontibón como gobernador de Tuluá en 1755, el corregidor hizo énfasis en que la autoridad india no debía cobrar tributos, sino "de poner manifiesto los indios que existen en el pueblo para que el corregidor [*roto*] los tributos en dinero o en los frutos que tuviesen a precios corrientes" AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 2B, leg. 2 expediente. 171, f. 82-82v.

Ya comentados los aspectos colectivos que debían salvaguardar las autoridades indias, así como la idea de autonomía y de consenso que los sustentaban, queda por recordar el privilegio individual de los caciques y demás autoridades locales de no pagar tributo. Fue la única prerrogativa que tuvieron, ya que en mucho no se distinguían social y económicamente de sus congéneres, especialmente en los pueblos más pequeños. No podían aspirar a que los indios del común le hicieran sembradíos, ni que le dieran frutos, a pesar que la visita de 1668 de Inclán Valdés lo permitía.³⁴⁸ Eso fue una constante a lo largo del periodo que cubre este trabajo. El único en los pueblos que podía esperar servicios era el cura, ya que hasta los alcaldes indios tenían que servirle.³⁴⁹ Las autoridades indias debían sustentar su autoridad en otros aspectos como su capacidad de mediación, su alfabetismo, sus contactos en redes verticales y horizontales, el manejo de papeles y su competencia en el manejo de las memorias legales. Todo ello redituaba en su capacidad de convocatoria y su carisma para ejercer la representación.

La capacidad de convocar a los hombres que denunciaba Sebastiana Mendoza contra su cuñado, el cacique y gobernador de Roldanillo, don Gregorio Moota, fue una muestra de la legitimidad de él como autoridad, así como de la importancia de la causa contra ella, ya que revelaba los maltratos hacia las mujeres del pueblo y cuestionaba la moralidad de los hombres casados.³⁵⁰ En ello se cruzó la herencia del cargo con la necesidad del contexto, que reforzaba su autoridad, junto a prácticas como ser los guardianes de la memoria legal y de los linderos del pueblo, tal como lo ejerció don Gregorio junto a sus familiares don Juan y don Simón en 1675, y en 1714 con sus autoridades auxiliares.³⁵¹ En una crítica escrita en 1678 contra don Simón Moota por parte de un terrateniente que le disputaba linderos a su parcialidad, la autoridad entre los indios significaba “administrar” y cobrar tributos.³⁵² Éstos posiblemente eran los aspectos más notorios a la vista de alguien por fuera de los pueblos, donde se materializaban relaciones de dependencia asimétrica, pero se invisibilizaban aspectos más consensuales y horizontales del poder local. Para dicho contendor, el encomendero de la vecina ciudad de Toro, don Juan Palomino, el negar la autoridad de don Simón era una estrategia para desprestigiar sus reclamaciones de justicia, al ser “un incapaz” de gobernar sus indios, que según él, lo hacía don Jacinto Mama, quién efectivamente tenía mayor autoridad y

³⁴⁸ AHC, Cabildo, t. 8, fs. 8-18.

³⁴⁹ AGN, AAP, legs. 375, doc. 15 y 4976 fs. 3-7 (Yumbo 1747 y 1758).

³⁵⁰ AGN, AAP, leg. 3177, f. 4 (1709).

³⁵¹ ANE, General, Popayán, caja 68, carp. 7 (8 de abril de 1739), fs. 1-3 y 34v.

³⁵² ANE, General, Popayán, Caja 91, carp. 4 (13 de mayo de 1745), f. 7 (1678).

práctica de gobierno. La incapacidad para gobernar era unos de los elementos estandarizados que tenían los que controvertían la autoridad cacical, aparte de la injusticia, la inmoralidad y los abusos (Thomson 2006a, 125-126).

Posteriormente, el cacique de Yumbo en 1747, don Damián Isanoa, hizo algunas cosas que generalmente hacían las anteriores autoridades: pedir la transcripción de los documentos del pueblo por estar en letra antigua, citar visitadores y linderos, junto a otras acciones judiciales.³⁵³ Sin embargo, su legitimidad no era la misma que los Motoa de Roldanillo, ya que había sido nombrado por el gobernador de Popayán, al no tener ascendencia directa de indios principales, según comentarios del corregidor Varona.³⁵⁴ Al mismo tiempo, en Roldanillo, con la muerte de don Gregorio Motoa hacia el final de la década de 1750, el declive de los Mama como principales del pueblo y la mestización de los Dromba, se cerró el ciclo de los caciques hereditarios, con sus endogamias, preeminencias y reconocimientos y se dio el paso a los alcaldes y mandones en el pueblo (Cuevas 2012a, 160-166). Como dato que corrobora el cambio, pero con la limitante de la falta de información para las décadas de 1760 y 1770, aparece en 1782 don Teodoro Pedroza como gobernador elegido por los indios junto a los alcaldes don Juan Drará y don Leandro Arango en diligencias de tributos³⁵⁵.

Respecto a los enlaces matrimoniales para mantener el prestigio social y político, éstos eran una tendencia presente en los pueblos donde había caciques, y por lo tanto, restringida a la primera mitad del siglo XVIII. En Roldanillo, Yumbo, Riofrío, Cerritos y Arroyohondo (no hay mayor información para Candelaria, pero se presupone que participó de estas características), parece que el mercado matrimonial estaba abierto entre las familias de caciques y los indios con una mayor riqueza material y capital relacional que sus congéneres. Especialmente en los pueblos del sur del valle, este campo estaba abierto para miembros de cualquiera de ellos (Cuevas 2012a, 175-177). Para los pueblos de etnia gorrón, Roldanillo y Riofrío, pasaba algo parecido con los indios principales de la ciudad vecina de Anserma a finales del siglo XVII.³⁵⁶ Sin embargo, como caso residual de la endogamia social de los caciques, se pudo encontrar el caso de la hija del cacique de Riofrío en 1776, quien aspiraba casarse con alguien de su misma condición, pero posiblemente fue presentada como tal para

³⁵³ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), f. 20v.

³⁵⁴ ACC, Colonia, sign. 4169, fs. 1-2 (1744) y sign. 4240, f.5 (1750).

³⁵⁵ AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, f. 22.

³⁵⁶ Por ejemplo, aparece don Carlos Tapascón, cacique de Supía, Jurisdicción de Anserma, casado con doña María Mama, hija de don Jacinto, cacique y gobernador de Roldanillo. ACC, Colonia, sign. 437, f. 1 (1676).

no quedar dentro de las candidatas en el mercado matrimonial para Valerio Manzano, indio del común, quien denunció dicha situación con el objetivo de casarse con una pariente.³⁵⁷ Algunos años después, dicho cacique fue presentado como autoridad de un pueblo sin tributarios y que “se mantiene sumamente pobre”.³⁵⁸

El reconocimiento del título de “don” a finales del siglo XVII y hasta mediados del siguiente estaba dado para los caciques en pueblos de origen étnico, jefes de parcialidades y sus familias. En los demás no ocurría eso, ya que en los conteos sólo se registraba dicho reconocimiento al titular anual del cargo, pero en otras numeraciones anteriores y posteriores, dicho personaje aparecía generalmente como un indio raso. En la segunda mitad del siglo XVIII este tratamiento se homogenizó en todos los pueblos, donde el “don” no cubría a los familiares del gobernante local (Cuevas 2012a, 160-161, 174-176). Algo parecido ocurrió mucho antes en otras partes del imperio, como en el México Central para mediados del siglo XVII (Lockhart 1999, 184-186).

El título de “don” usado por los indios no era equiparable al que usaban los blancos nobles, ya que en la última mitad del siglo XVIII no se transmitía por ascendencia y no implicaba necesariamente riqueza simbólica o material. Era un título que imbuía de un pequeño prestigio al garante y mediador de la “policía” y “la vida en civilización” local, y por lo tanto, de su autonomía y diferenciación de otros cuerpos sociales. Tenía que ser el padre de su comunidad, especialmente si era cacique, pero al pasar el tiempo predominó el carácter de *primus inter pares* en la autoridad local. En algunos pueblos, sobre todo los más pequeños, como Ambichintes, Yanaconas, Santa Bárbara de Buga y Guacarí,³⁵⁹ no era raro que el titular del pueblo ni siquiera tuviera ese título en algunas numeraciones desde las décadas de 1720 y 1730 (Cuevas 2012a, 175-179). En otros, como Cerritos, que tuvo caciques hereditarios registrados hasta más o menos 1740, en 1809 estaba encabezado por un gobernador, Manuel Piquimbo, al cual se le negaba dicha deferencia.³⁶⁰

Los libres que pleiteaban con los indios por tierras parece que sí reconocían la autoridad de los “dones” indios hasta más o menos las década de 1780, juzgando por los largos procesos ampliamente citados de Tuluá y Yumbo. Lo hacían negativamente dando una imagen de

³⁵⁷ AGN, AAP, leg. 7941, fs. 1-4.

³⁵⁸ AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, f. 863 (1803).

³⁵⁹ ACC, Colonia, sign. 3405, f2. 12 y 23 (Santa Bárbara 1725 y 1727). Sign 4652, fs. 1-4 (1755-56). AGN, Archivo Anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, f. 29-29v (Guacarí, 1782).

³⁶⁰ AGN, Colonia, Resguardos Antioquia-Cauca-Tolima, leg. 1, doc. 22, f. 530.

despotismo, falta de responsabilidad del cargo, inmoralidad y de una ignorancia que los enajenaba como jefes de sus comunidades. Se hacía énfasis en la inferioridad social de los indios, pero no se criticaban sus prerrogativas ni las de sus autoridades, como ocurría en otros espacios, por ejemplo Antioquia y el Nuevo Reino (Silvestre 1988[1785], 305-306). En documentos sueltos y de carácter menos conflictivo, parece que los indios titulares de pueblos pequeños no eran muy exigentes reclamando esta condición, a excepción de Arroyohondo, que estaba peleando por su subsistencia y que requería de legitimidad corporativa en sus reclamos a finales del periodo colonial. En las tres o cuatro últimas décadas del periodo “colonial” sólo se encuentran “dones” en pueblos con indios gobernadores y caciques, pero no de forma constante, que si bien eran pueblos más grandes y “arreglados” que los demás, la base hereditaria fue flexible.³⁶¹

Con la progresiva finalización de los caciques, desde la primera mitad del siglo XVIII, la herencia dejó de ser un elemento legitimador de la autoridad local y fue reemplazada por la capacidad de gestionar y el carisma para el poder local: ejemplo de ello pudo ser Santiago Bohórquez de Tuluá, quien en 1720 hizo gala de sus visitas al corregidor de Buga y de sus consultas al protector de indios sobre el manejo de documentos; algo parecido hizo Francisco Villegas para los de la Loma de las Piedras en 1732-1733, quien era “ladino y capaz” en los vericuetos legales y clientelares.³⁶² El manejo documental era un conjunto de prácticas de sumo cuidado para las autoridades locales indígenas, que incluía el ocultamiento o la oportuna exposición de papeles ante los tribunales: Santiago Salazar hacía eso como autoridad de Tuluá en 1765, acompañado de la coerción y la capacidad de convocatoria del pueblo y de los libres afectos, como denunciaba un mulato opuesto a los indios y sus clientelas:

[...] pasó de su propia autoridad el indio alcalde Santiago Salazar acompañado del indio Gobernador y demás indios y también mucha gente libre, que de los que tienen ellos de agregación para esas inequidades, y con los machetes que tenían prevenidos para el hecho, con la capa de abrir callejones para verificar la tierra, que sin fundamento alguno legal juzgan.³⁶³

En un entorno donde la integración de los forasteros era la norma, algunos lograron insertarse por sus cualidades personales en el centro del poder local indígena, al encabezar la defensa de las tierras ante los vecinos y sus redes clientelares, así como el manejo apropiado de papeles.

³⁶¹AGN, Archivo anexo II – Tributos, caja 12, carp. 1 (1782-1790). AGN, Archivo anexo II Tributos, caja 13, carp. 4 (1809). Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7 (1803-1806).

³⁶² ACC, Colonia, sign. 8757, f. 151-151v (Tuluá, 1720), 5107, fs. 1v y 85v (Loma de las Piedras)

³⁶³ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 139.

En ello destacó Lino Largo en Tuluá a comienzos de la década de 1780, a quien le imputaron su condición de ser natural de la ciudad de Anserma, lo cual nunca negó, pero resaltó que donde se había mudado siempre había pagado sus tributos, según los recibos que expuso, y citó al jurista don Juan de Solórzano para decir que la residencia en un sitio durante 10 años y la participación de las obligaciones comunales ya lo naturalizaban en Tuluá.³⁶⁴ Del mismo modo, Calixto Calderón, indio del pueblo de Guasca, en el altiplano cercano a Santafé del Nuevo Reino de Granada, se convirtió en mandón y alcalde de los indios de Tuluá a mediados de la década de 1780.³⁶⁵ Ello evidencia la consideración que hace Herzog al respecto de la vecindad en un cuerpo político local, donde lo que primaba era la inserción en la comunidad, junto a su lealtad hacia ella y sus miembros, más que los orígenes de la persona (2000, 128-129).

La familiaridad con la legislación proteccionista y sus posibilidades, el acercamiento a la alfabetización y del manejo documental, la participación en redes verticales y horizontales, junto a la experiencia personal y colectiva acumuladas para el reclamo de sus prerrogativas, hacían a un individuo candidato para la máxima instancia del poder local en los pueblos de indios. La capacidad de usar y de recoger entre la memoria colectiva las visitas de oidores del siglo XVII como elemento fundacional para volverla operativa, fue un elemento en común con la gobernación de Antioquia (Córdoba 2014, 251-252). Las visitas de Lesmes de Espinosa en 1627 para Cerritos, la de Rodríguez de San Isidro en 1636 y la de Inclán Valdés en 1667 en el resto del valle, era el inicio de la memoria legal que tenían los indios y que los caciques o alcaldes debían sacar a flote por fuera del pueblo.³⁶⁶ Del mismo modo, debían saberla administrar, consultar con letrados y responder a las “contramemorias” planteadas por los contendores, especialmente cuando les achacaban un origen forastero a las comunidades e individuos.

Dejando de lado los deberes y cualidades de los caciques, gobernadores, alcaldes y mandones, se hará una revisión de sus reconocimientos y desconocimientos. La autoridad local de los pueblos tenía su aspecto performativo, que se materializaba con las cualidades de cada gobernante local, en especial los que se numeraban en los nombramientos avalados por el gobernador de Popayán, en el caso de los caciques, o del corregidor, en el caso de las demás

³⁶⁴ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 22E, leg. 22, expediente. 43, fs. 1-22.

³⁶⁵ ANE, General, Popayán, caja 199, carp. 1, 20 de septiembre de 1779, fs. 1-32.

³⁶⁶ ACC, Colonia, 8757, f. 38-40v (Tuluá, 1749). Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), fs. 4v-5, 20, 55v-56 (1747-1770). AGN, AAP, leg. 27, doc. 9, f. 1-2 (Cerritos, 1792).

autoridades indias. En todos esos escritos se hacía énfasis en las virtudes morales y cristianas, junto a la diligencia que debían tener como autoridad subordinada. Por ejemplo, la conservación y el aumento del pueblo de Tuluá se favorecerían con el nombramiento de Santiago Bohórquez en 1719, quien hacía gala de su cristiandad y buena conducta, en parte explicada por ser descendiente de caciques principales de Quinchía (ciudad de Anserma), lo cual se complementó con su capacidad de liderar junto al doctrinero Zúñiga la explotación de unas salinas en Burila en beneficio de los indios³⁶⁷.

Posteriormente, ya a mediados del siglo XVIII, el elemento de herencia fue reemplazado por el consenso local avalado por el corregidor, como en el caso de Eusebio Saza de Guacarí en 1728, de quien los indios tenían una opinión favorable, al contrario de Antonio Díaz, quien era de “mal natural” y fue propuesto por el cura, con el cual tendrían posteriormente líos.³⁶⁸ El consenso local era un elemento informal y desprendido de la producción documental, pero que tendría mayor peso al interior de cada pueblo y podría ser un arma de resistencia frente a actores locales, como en este caso, del cura. También fue un elemento que estaría en contacto con la estructuración de redes verticales y horizontales, y de los equilibrios del poder local a nivel informal. La emisión de títulos por parte del gobernador de Popayán era una salvaguarda frente a consensos inestables en una época de transición, como lo he explicado para el caso de Damián Isanoa en 1744, donde la legitimidad de la herencia rivalizaba con lo colectivo, en donde le competía Luis Sánchez.³⁶⁹

Estos fragmentos documentales muestran que lo que comenzó siendo una relación de subordinación y de protección legitimada por la costumbre, acabó siendo algo mediado por la contingencia de los procesos judiciales. La herencia por sí sola no era garantía de una buena autoridad, sino que se debía apoyarse en otros aspectos, como la competencia en el manejo de las memorias legales. La capacidad litigante abrió paso a la mediación más que los esquemas tradicionales de la herencia, como corolario de un proceso de homogenización social y de experiencias en la relación con la Corona, en uno de sus principales aspectos: la solicitud de justicia.

³⁶⁷ ACC, Colonia, 8757, fs. 25v-26. ANE, General, Popayán, Caja 87, carp. 9 (6 de julio de 1743), f. 155.

³⁶⁸ AGN, AAP, leg. 4194, f. 12. Una opinión negativa de estas acciones por parte de los indios de Cajamarca, la tuvo el cura Constantino en 1732, pues se quejaba de la elección sin su consentimiento de Lázaro de Figueroa como alcalde. AGN, AAP, leg. 4393, f. 1-2.

³⁶⁹ ACC, Colonia, sign. 4169, fs. 1-2.

En esta época de 1740-1780, para todos los pueblos se estaba dejando de lado la adscripción a las familias de los encomenderos, para pasar a la tutela de los corregidores y protectores, con el consiguiente cambio de maneras de mediar y exigir prerrogativas con el uso de la formalidad documental, en detrimento de los tradicionales lazos clientelares. La lealtad a personas concretas, por ejemplo, del cura y del encomendero, se complementaría con lealtades un tanto más abstractas, como la idea de justicia representada por el corregidor. Esto estaría acompañado de una mayor importancia simbólica de los documentos como garantes, ante un entorno distorsionado de fidelidades que se recompusieron en las últimas décadas de ese siglo, y que harían más factibles las soluciones informales y no documentales. Por ello se explica parcialmente la reducción de procesos judiciales entre 1780-1810 en todos los archivos consultados.

En las últimas décadas del periodo monárquico no hay mayores referencias documentales a los nombramientos de autoridades indias, posiblemente al imperar el consenso y la informalidad en el proceso descrito aquí. Parecería que el simple juramento ante el corregidor valía, o en el caso de Clara Isanoa, Raymundo Álvarez, Lino Mirquiz y otros, se pasaban este protocolo y actuaban *ad hoc* en los pleitos.³⁷⁰ El juramento era un ritual poco descrito para las autoridades indias, donde sólo se hacía una mención etérea, pero de lo que sí hay algún registro, es la importancia de la vara de justicia como signo visible de la autoridad local³⁷¹. Ella simbolizaba la delegación en la administración de justicia, así fuera en un nivel mínimo como el de un alcalde indio, y por lo tanto era un signo de la presencia de la justicia del rey. Esto se explicita en una petición a nombre de Eusebio Saza de Guacarí contra su cura en 1728: “me hizo coger con tres hombres y me hizo colgar y poner [*roto*] en el estado que [*roto*] vuestra merced y la vara del rey me la metió entre el cordel y me la hizo pedazos”.³⁷² Algo parecido ocurrió en 1758 cuando el doctrinero Rodríguez Narváez de Yumbo excomulgó a la hija del alcalde Manuel Bolo por estar supuestamente amancebada, y éste le reclamó airado, a lo cual respondió el cura quitándole la vara de alcalde y posteriormente le dio golpes con ella y se la quebró³⁷³. Cabe anotar que esos actos de violencia estaban mediados por la inferioridad de los indios respecto a sus curas, ya que entre los naturales no se registraron casos de este tipo, ni mucho menos se registran denuncias más allá de la que hizo el

³⁷⁰ ACC, Colonia, sign. 8757, fs. 138, 142, 178 y 181 (Tuluá, 1765-1790). Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980). AGN, AAP, leg 27 doc. 9, f. 1-2. (Cerritos, 1792).

³⁷¹ Un aporte importante en la correlación entre escritura, ritualidad y oralidad es el dado por Cunill (2016).

³⁷² AAP, leg. 4194, f. 3.

³⁷³ AGN, AAP, leg. 4976, fs. 10 y 66.

gobernador Santiago Bohórquez en 1720 para que su antecesor Francisco Delgado diera los documentos del pueblo.³⁷⁴

Volviendo a las varas, el respeto a ellas significaba la dignidad del cargo de quienes las portaban, y por ello, su daño quebraba los equilibrios en la economía de reconocimientos y desacatos sustentados en el honor de guardar la justicia y la autoridad. Los gestos de desconocimiento del otro significaban el engrandecimiento propio, ya que el honor era escaso como capital (Garrido 1997, 12 -15). En esa dinámica, golpear significaba autoridad y honor, además que esto duplicaba el orden social patriarcal, donde los curas y corregidores daban golpes a los indios, y estos a sus mujeres e hijos. Esto entra en la lógica que explicó Stern (1999, 252-258) que conectaba en distintos planos el pacto patriarcal ligado a la autoridad y a su resistencia, sustentados en la protección social, corrección y lealtad indisoluble pensados desde lo familiar. Posiblemente la violencia entre los indios era un asunto más del orden cotidiano, y solo se encuentra la referencia temprana de 1709-1714 de Roldanillo y la de una india juzgada de Guacarí en Quito durante 1801 por la muerte de un mandón que la maltrataba.³⁷⁵ La queja más común eran los golpes y otros abusos de nobles o autoridades hacia los indios, cuando se trataba de violencia. El desconocimiento o reconocimiento de esos símbolos de autoridad eran parte integral de la cultura legal de la época, que tenía aspectos performativos, escritos y orales (Cunill 2016, 22). Las varas, los documentos y demás artefactos que plasmaban una autoridad y a una comunidad hacían parte de una ritualidad y un simbolismo apoyado en la visualidad, como parte de un “paraalfabetismo” (Rappaport y Cummins 2012, 192 y 196-201).

Mucho se ha comentado sobre el tránsito de la herencia al consenso como característica del poder local al interior de los pueblos, y hasta cierto punto, se puede afirmar que la existencia de caciques no hereditarios en algunos pueblos, a finales del siglo XVIII, reflejaría que en los imaginarios de los indios todavía estaban presentes las ideas de tradición y continuidad con el pasado como sustentos de la autoridad y la legitimidad. La capacidad de apropiación de los discursos políticos harían funcionales y flexibles estas ideas transformadas por el consenso local, el cual fundamentaba el acceso al poder. De hecho, la existencia de caciques en los pueblos más grandes y “arreglados”, como Yumbo, así como en algunos pequeños, como Arroyohondo y Riofrío, muestra la permanencia de una noción de tradición y autonomía transformada a necesidad local, como parte de apropiación del pacto de cada pueblo con la

³⁷⁴ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 151-51v.

³⁷⁵ AGN, AAP, leg. 3177. ANE, General, Popayán, caja 269, carp. 13 (13 de julio de 1801).

monarquía y la reproducción de sus autonomías locales. Sin embargo, estas autoridades estaban determinadas por la capacidad de representar la localidad y protegerla. Si no había familias con dichas capacidades, el común de cada pueblo la asumía, sin desplazarse por fuera de la Corona, pero sí referiría a la autonomía sin separatismo respecto del cuerpo político (Thomson 2006b, 36 -38).

El poder local para los indios se transformó sin sobresaltos, por ejemplo como ocurrió en Roldanillo: de la aparente existencia de un cabildo indio en 1714, con un gobernador, un alcalde y un alguacil que alternó con la jefatura individual de tres parcialidades diferenciadas,³⁷⁶ se pasó a mediados de siglo a un cacicazgo único para las tres identidades étnicas por la reducción de la población y la no distinción de las tierras de una y otra.³⁷⁷ Esto posiblemente se originaría en que la poca población y la mayor identificación con la calidad de “indio” homogeneizarían este aspecto de la apropiación del territorio. Finalizando el siglo XVIII, el paso al sistema de gobernadores electos estaba consolidado con la rotación de individuos en distintas numeraciones hechas en 1782, 1790, 1800 y 1803³⁷⁸.

Un panorama más competitivo se vivió en Yumbo, en donde había hasta 1720 dos poblados que correspondían a dos encomiendas, una al norte y otra al sur del río homónimo. Éstos tenían una heterogeneidad étnica y una capacidad para atraer forasteros, que dieron origen a una territorialidad que lo consolidó a finales del siglo XVIII como el pueblo más fuerte para defender sus tierras y de mayor proporción de población india en el sur del valle geográfico del río Cauca. La separación espacial inicial correspondería con un criterio diferenciador de lealtades clientelares y de “parcialidades” que luego formarían un solo poblado, en respuesta al despoblamiento y la movilidad geográfica y social de la condición de “indio”.

Parece que a finales del siglo XVII había un cacique hereditario que ejercía autoridad en las dos encomiendas, pero procesos análogos a los de Roldanillo hicieron que ya hacia 1720-1730 dicha diferenciación fuera superflua. Los Yanarina predominaron hasta esa época, para dar paso a los mencionados Isanoas y sus competidores, los *mestindios* Sánchez hasta después de la independencia. Como se ha descrito, unos tenían una dudosa ascendencia india y los otros oscilaban entre lo indio y lo mestizo. Unos reunían la herencia como capital simbólico y los otros poseían capital económico, y por ello competían por el poder local (entre 1747-

³⁷⁶ ANE, General, Popayán, caja 68, carp. 7 (8 de abril de 1739), f. 34v (1714).

³⁷⁷ ACC, Colonia, leg. 4689, fs. 4-5. El cacique en mención, Don Gregorio Motoa en 1714 ya tenía el cargo, AGN, AAP, leg. 3177, f. 3.

³⁷⁸ AGN, Archivo Anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, fs. 20, 47, 54 y 67. ACC, Colonia, sign. 11538, f. 8.

1760), y en otras veces, eran aliados (como en 1770-1772) frente a enemigos comunes (Cuevas 2012a, 167-175). Cabe notar que en los conflictos entre familias nunca hubo denuncias directas entre ellas, pues los protagonistas generalmente eran curas y terratenientes contra facciones de los indios. Algo parecido ocurría en los demás pueblos.

En el contexto de mediados de siglo en Yumbo se observó el cambio en la lógica del poder local con los hermanos Isanoa, mientras que don Damián estaba atrapado en las conveniencias con curas, vecinos y terratenientes, teniendo una actitud dubitativa y a veces negadora del consenso local, doña Clara hacía gala de recoger la experiencia litigante adquirida colectivamente, de su capacidad de movilización y de su asesoramiento legal por medio de sus redes verticales. Parece que era hábil en el manejo de la economía del don y la reciprocidad, gracias a su patrocinio de lo que los curas denominaban “abominables borracheras y bundes” y que aquí se denomina cultura festiva. También permitía acceso a tierras a gente como los Sánchez y hacía otros tipos de favores, como la connivencia entre amancebados.³⁷⁹

En Arroyohondo, un pueblo muy pequeño, en 1714 había una diferenciación étnica donde tres “dones” de apellido Pile pidieron la protección de sus tierras de Dapa, separadas del resto del pueblo, luego, por los procesos descritos de despoblamiento y homogenización dentro de la calidad social, hicieron que en 1746 un mandón llamado Dionisio Calderón las reclamara como patrimonio común de un poblado de no más de 20 indios.³⁸⁰ En Riofrío la situación fue más extrema, donde el paso de lo hereditario a lo consensual no fue una línea recta, pero se muestra que estas legitimaciones eran flexibles y manejadas hábilmente por los indios, ya que “resucitaron” sus caciques con la familia Bilbia, que reaparecieron en los conteos entre 1782 hasta 1800, después de tres o cuatro décadas de ausencia. Esto posiblemente estaba motivado por la escasez de indios en el pueblo, ya que los conteos fluctuaban entre ocho y 30 indios de todas las condiciones.³⁸¹ En el contexto de un posible traslado de Tuluá a Riofrío entre 1790-1803, éstos últimos buscarían reforzar su posición como colectivo autónomo, en la que a presencia de un cacique “hereditario” sería un punto a favor, al lado de la estrategia de

³⁷⁹ AGN, AAP, legs. 4737, 4684, 4976 y Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980).

³⁸⁰ AHC, Cabildo, t. 17, fs. 248-255.

³⁸¹ AHC, Cabildo, t. 33, f. 31v (1800). AGN, Archivo Anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, fs. 23, 46, 66 (1782-1800).

difundir información sobre la pobreza de sus tierras y escasez para compartirlas con los de Tuluá.³⁸²

La idea de la herencia comenzó como un corolario de la diferenciación étnica por encomiendas o parcialidades, pero fue manejada posteriormente para legitimar autonomías, como en el caso de Riofrío y Yumbo, donde la disputa entre familias o la posible extinción del poblado fue el telón de fondo en el uso de este repertorio político. Los indios supieron manejar y negociar con sus historias colectivas y familiares de legitimidad para ponerlas en diálogo con los reconocimientos informales, como en el caso de Clara Isanoa, o formales y documentales. El uso de estos repertorios, más que un rígido libreto, fueron experiencias acumuladas flexibles y que se imbricaban con la cotidianidad, con los reconocimientos y sus negaciones. En esta negociación, los indios de pueblos sin base étnica fueron aún más flexibles, al pasar más rápido al sistema de gobernadores, alcaldes y mandones para evitar que los titulares del cargo tuvieran mayor compromiso de sus bienes en el pago de deudas de tributarios ausentes o negligentes. Esto fue propiciado por la movilidad de la población de pueblos como Yanaconas y Tuluá, donde los recién llegados tenían que construir sus lazos y hacer más cómoda su condición de periferia social. Según las numeraciones, hubo una gran movilidad de población entre 1720-1755 (Cuevas 2012a, 91-112) que coincidió con el auge de la economía regional del segundo ciclo del oro (Colmenares 1997a).

En cambio, en los pueblos más consolidados, las redes familiares siempre operaron e hicieron menos fuerte el asunto de las deudas, al estar su núcleo social más estable (Cuevas 2012a, 126-127). Cuando esta situación cambió hacia la crisis del ciclo minero, en la segunda mitad de siglo, este panorama de forasterismo se atenuó y se fueron consolidando comunidades más estables en su población y autoridades locales, al encontrarse ciertos apellidos de manera más constante y reconocerse su circulación en pueblos vecinos (Cuevas 2012a, 119-122).³⁸³

La herencia, como factor del poder local, fue determinante y coincidió hasta el final de las encomiendas de particulares, donde la obediencia se daba hacia individuos concretos, ya fueran los caciques o los encomenderos. Los caciques tenían el mérito de las cualidades heredadas, concordando con los servicios, y sobre todo, la obediencia de sus antepasados hacia la Corona y los preceptos religiosos, así como la legitimidad del gobierno ante sus “súbditos” y la capacidad de mediación ante instancias formales. En los pueblos, según se ha

³⁸² AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, fs. 839-888.

³⁸³ También véase AGN, Archivo Anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1 (1782-1800) y ACC, Colonia, sign. 11538.

reseñado aquí, esto no fue una línea recta, pues las familias de autoridades indias locales se sucedieron unas a las otras, haciendo borrosas las conexiones con los pasados y las experiencias colectivas, pero las hicieron operativas para afrontar los desafíos planteados en los juicios. La herencia también corrió paralela a los últimos rasgos distinguibles de etnicidades diferenciadas, las cuales se volvieron obsoletas en la misma manera que se diluyeron las encomiendas como redes de relaciones y clientelas. Ambas formas de relación se apoyaban en la memoria, la costumbre y en el particularismo, junto a la economía de favores y reconocimientos asimétricos, como una analogía del vasallaje en una escala más cercana para los actores. La cultura de solicitud de mercedes que explica Espinosa (2015) constituía una de las bases de las relaciones políticas de estos colectivos. Ese fue un punto que intersectaba en una metáfora a los méritos y la calidad de los últimos encomenderos y sus antepasados con los postrimeros caciques hereditarios. Sin embargo, fueron un pálido espejismo la autoridad, la ascendencia y los recursos que movilizaban las autoridades indígenas respecto a las familias de sus patrones.

El paso de la herencia al consenso también fue una respuesta a la movilidad geográfica de los indios con el aprovechamiento de los lazos sociales y las prerrogativas que daban su condición en el contexto del auge minero de la región. Ello fue uno de los motivos para la dilución total de las etnicidades diferenciadas cuando mediaba el siglo XVIII.

Cuando la crisis llegó, en la segunda mitad de esa centuria, no puede hablarse estrictamente de la constitución de comunidades corporativas de parentesco, las cuales fueron caracterizadas por Wolf por tener que proteger un patrimonio grupal, la tierra y los privilegios estamentales, a través de la herencia y la limitación del acceso a los recursos desde de los lazos familiares (1999, 22-23). Como se ha descrito, los pueblos de indios eran muy receptivos a los miembros de otras calidades sociales y se propiciaba un intenso mestizaje, que en algunos casos, desembocaban en la indefinida categoría social de *mestindio*, o la de montañés, junto a la de indio o mestizo, que en sí eran problemáticas.³⁸⁴ El acceso flexible al poder local fue un epílogo de la facilidad del uso de la tierra por parte de indios y sus allegados como gente prioritaria, y después, por parte de vecinos y nobles: una circunstancia económica ayuda a entender, por otro lado, un proceso político y de dilución de identidades étnicas.

³⁸⁴ Véase el padrón de 1797 en los distintos pueblos de indios, donde los hijos de un indio con otra persona de diferente calidad social puede dar como resultado indios, u otras clasificaciones. AHC, t. 32, fs. 120-197 y t. 33, fs. 127 y siguientes.

La autonomía local configurada por la integridad de las tierras y la reproducción comunal fue el eje que condicionó a las acciones jurídicas en canales formales. En lo informal se pudo rastrear la reproducción de relaciones sociales a través de lo festivo religioso y profano, como medios para lograr consensos y disensos al interior de facciones o de localidades. La autoridad en los pueblos era nominalmente individual, pero esta respondía a criterios colectivos que se fueron afianzando a lo largo del tiempo, dando un sentido corporativo desde los indios del común, junto a lo informal. A veces, y en pueblos grandes, esta caracterización era más compleja con el panorama de alianzas o de abierta competencia por lograr la preeminencia en cada poblado.

Los indios apelaron a una noción de justicia hacia la condición específica de “indio”, donde se conjugaba la minoría legal, sus relaciones de subordinación social, la idea de un rey justiciero y garante, junto a una reciprocidad asimétrica y paternal. La idea de cuerpo político estaba presente y se reproducía en la concepción que primaba en los aspectos consensuales del poder local, y a una escala menor, el de las familias y el compadrazgo.

Capítulo 4

El pacto tributario y sus aspectos informales en los pueblos de indios

El pacto de obediencia de los indios hacia la monarquía, junto a la correspondiente protección que debía dar el rey a través de sus ministros, era un campo principal dentro del universo heterogéneo de los lazos políticos del Antiguo Régimen. Como se ha descrito en capítulos anteriores, sus aspectos discursivos y legales daban un lenguaje de apelación para todos los implicados en los pleitos, que fue usado y transformado por los agentes según la naturaleza de sus conflictos y lo cambiante de los contextos a lo largo del tiempo. Estas apropiaciones del lenguaje sociojurídico se interrelacionaron con prácticas que daban cuenta de una gama de estrategias y tácticas de los agentes involucrados que son rastreables en los documentos relativos al tributo, y que usaron para reforzar su posición en el marco relacional planteado en este rubro. El cobro del tributo, la numeración de los indios, el cumplimiento o no de mitas, eran las caras del pacto entre el rey y los indios, junto a los aspectos ya mencionados de la apelación a un orden social y político en los tribunales.

En este capítulo se abordarán los registros y referencias al cobro del tributo, las numeraciones y las mitas más allá de lo estrictamente fiscal y discursivo, entendiendo el pacto tributario en el contexto más amplio de una ritualidad y un simbolismo dado por la cultura política de la época, que otorgaban validez o no a las acciones de los colectivos e individuos. Dicha cultura política se alimentó de una cultura legal, que tenía expresiones rituales, orales y escritas (Rappaport y Cummins 2012, 219-250; Cunill 2016, 22-23). La búsqueda indagó tanto por las relaciones políticas y sociales, como por lo monetario y cuantitativo, para entender un mundo lleno de contingencias y adaptaciones alrededor de las convenciones y expectativas sobre el poder y la jerarquía social, así como de las clasificaciones, acciones y rituales del periodo estudiado.

Aparentemente, la reciprocidad asimétrica existente entre el tributo, la mita, la vida en policía y la obediencia respecto a la protección diferenciada, el acceso a tierras y la doctrina, se materializaba en el pago que hacían los indios, por sí y sus familias. Para los juristas del siglo XVI y XVII, todo tributo justo era una deuda de justicia, en un sistema político que se basaba en este valor como el lazo que unía a los individuos y grupos al rey (Owensby 2011, 81-82). El tributo, para Francisco Suárez, un tratadista del siglo XVII, también significaba una equidad en las “cargas” del reino entre el rey y los súbditos, en un pacto que no significaba

únicamente obediencia, pues incluía a la justicia (Suárez 2010[1612], 349). Las fisuras que abrían estas consideraciones fueron unas puertas para todo tipo de estrategias y tácticas que dialogaban sobre lo justo e injusto de los involucrados en esta obligación. Esto comprendía el juego de las representaciones sobre “el otro” y sus acciones, como la contingencia hacia los desafíos de unos contextos cambiantes y sus respuestas individuales o colectivas. En ello, las cartas cuentas de tributos, las numeraciones y padrones de pueblos, junto a la apelación a la mita y la encomienda como garantes de los indios y sus obligaciones, dejan entrever la disputa entre el orden representado, con el orden reproducido y el orden apropiado en un asunto básico del pacto político: la obediencia de los indios a cambio de la protección del rey. Esto, en el marco y los rastros ofrecidos por lo documental, atendiendo a las recomendaciones de Rappaport y Cummins sobre analizar la escritura y sus prácticas en un contexto amplio que imbrique lo performativo, lo metafórico y la multiplicidad de voces e interpretaciones respecto al orden social, sus apropiaciones y mecanismos (2012, 219-227).

En este apartado se interpretaron las prácticas registradas en los documentos referentes a estos hechos, que involucró lo ideal, lo cotidiano, la desviación y el disenso en esta materialización del pacto. La entrada será por lugares, actores, el cobro, los días y las ocasiones de este hecho político, como las acciones y las estrategias de los agentes. Cabe anotar que los registros son fragmentarios y no permiten el manejo de datos seriales por largos periodos: hay muchas lagunas temporales para el valle, pero estas condiciones no impiden un análisis diacrónico con las referencias localizadas.

4.1. El pacto tributario por fuera de los tribunales en el valle del río Cauca

El cobro del tributo en los pueblos de indios del valle geográfico del río Cauca siempre se trataba de hacer en la puerta de la iglesia local y la plaza, con la presencia del corregidor o su delegado, junto al cura doctrinero y las autoridades indígenas locales. Ellos personificaban los niveles del poder real, clerical y comunitario, que procuraban escenificar parcialmente las obligaciones del pueblo a través del rito tributario y de numeración de indios. Debían responder a los ideales de policía, doctrina y obediencia que se materializaban en el espacio más sagrado de cada lugar, como una reiteración de los valores que los sustentaban. Por ello, antes de la numeración de indios, se recomendaba por órdenes virreinales hacer una misa donde los actores principales juraban hacer bien los conteos y las diligencias correspondientes “teniendo consideración a que los indios no reciban agravio y que sean moderados los tributos

sin que en esa diligencia puedan pensionar en lo mínimo a los indios”.³⁸⁵ La geografía moral y política que significaba la vida en policía disponía la centralidad de la plaza como articuladora de las relaciones sociales y políticas, junto a lo festivo y económico de las celebraciones patronales y el mercado semanal (Guevara y Salomon 2010, 94). El padrón era un acto performativo donde se registraba la peregrinación y la visita de las autoridades, la consulta de libros parroquiales y el reconocimiento del orden social interno, al estar encabezado por los “principales” de cada pueblo, los hombres padres de familia, y así, sucesivamente, hasta llegar a las indias solteras y sus hijos mestizos o zambos (Rappaport y Cummins 2012, 229-231). La iglesia materializaba parte del pacto del rey con los indios, y su buen o mal estado repercutía en asuntos como la capacidad de convocarlos presencialmente para los cobros, y espiritualmente en la misa y la doctrina, como lo dejó entrever una petición de un fiscal real a los oficiales de la hacienda, respecto a los indios del pueblo de Yanaconas en Cali para 1721: sin ornamentos decentes no habría convocatoria de indios, ni menos doctrina o ánimos del doctrinero para ejercer su cargo.³⁸⁶ Algunas opiniones parecidas para el mismo pueblo se registraron en 1699, 1711 y 1808 (Arboleda 1956, t. 1, 345 y t. 2, 229; Alcaldes pedáneos 1983, 540).³⁸⁷

La importancia del atrio de la iglesia local en los actos de numeraciones y cobros de tributos fue reiterativa, pues muchos corregidores antes de ir a los pueblos, disponían que la autoridad local india los recogiera para tal efecto, en compañía del cura doctrinero, quien administraba los libros bautismales, de matrimonio y de defunciones para corroborar ausencias y presencias en dicho espacio estratégico. Ello fue una dinámica que se puede comprobar a lo largo del periodo de estudio. Un ejemplo representativo se vivió en 1732 en Tuluá: "al son de campana habiéndose congregado a la puerta de la santa iglesia los alcaldes y mandones y con asistencia del maestro Antonio Castaño... con los libros parroquiales".³⁸⁸ Del mismo modo, en el templo de Yanaconas en Cali en 1782, el corregidor, el cura interino de la ciudad, el gobernador, el alcalde indio y los mandones “con vista a los libros parroquiales”³⁸⁹ daban curso a la representación del pacto a través del acto de la numeración, así como de lo performativo de este hecho en su construcción de identidad local y de calidad social. Cabe anotar que esos registros eran garantes de la realidad comunitaria local, con la autoridad de los doctrineros,

³⁸⁵ ACC, Colonia, sign. 11538, f. 7 (Roldanillo, 1803).

³⁸⁶ ACC, Colonia, sign. 3006, f. 1.

³⁸⁷ Véase también AHC, Cabildo, t. 11, f. 131.

³⁸⁸ ACC, Colonia, sign. 3190, f. 1.

³⁸⁹ AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, f. 16. Véase al respecto también ACC, Colonia, sign. 11538 fs. 3, 5 y 7 (Yanacónas, Yumbo y Roldanillo, 1803).

junto a los documentos hechos en los contextos de los pleitos que involucraron tierras u otros aspectos colectivos, con la autoridad de los jueces. La poca autonomía documental de los indios y sus autoridades estaba en la conservación de legajos producidos por otros, como muestras de apropiación de la autoridad, justicia y legitimidad ajenas.

El aspecto performativo del rito de cobro en el lugar adecuado se desdibujaba en algunos momentos, cuando fallaba la legitimidad de los cobradores, o en periodos de bastante movilidad geográfica de los tributarios, como entre 1720-1755. Los indios colectiva o individualmente se convertían en seres díscolos que violaban la orden de estar congregados y que hacían agotar los esfuerzos de los corregidores para recaudar los reales derechos, perdiendo éstos, dos, tres y hasta cuatro visitas a los pueblos.³⁹⁰

Sin embargo, había alcaldes ordinarios, corregidores o sus delegados, que simplemente eran más prácticos en sus registros y que no se esmeraban tanto en recrear la centralidad del atrio de la iglesia (o en muchos casos, la capilla) en cada pueblo, como muestra de su capacidad de convocatoria. Posiblemente ocurría esto por desconocer algunos aspectos de su cargo, no eran tan cuidadosos en ello, y por eso registraban sus cobros o numeraciones en poblados de libres, como el Hato de Lemos, como pasó con algunos indios de Cajamarca en 1729, o en la ciudad de Cartago, de donde se hacían venir al doctrinero y a algunos mandones de Cerritos, para el mismo año.³⁹¹ De la misma manera, estos personajes iban a lugares como Sonso, donde pararon algunos indios del malogrado pueblo de Santa Bárbara en 1732 y 1733.³⁹² En otros casos, especialmente en los problemáticos, los indios afirmaban que los corregidores les cobraban en momentos inoportunos y en ámbitos informales, casi al estilo de una extorsión, quitando caballos y cualquier cosa de valor por deudas de tributos, al punto que el de Cerritos no iba dejar casar a un indio por deber al real erario.³⁹³ En esta referencia y en detalles sueltos de otras, parece que el cobro del tributo y las cuentas de numeración se hacían a veces, tanto en el atrio, como en lugares menos sacros: estancias, pueblos de libres, ciudades y caminos eran espacios que escapaban a la ritualidad y escenificación de un orden justo y santificado, y

³⁹⁰ Por ejemplo, ACC, Colonia, sign. 3190, f.5v (Buga, 1732); ACC, Colonia, sign. 4123, f. 1 (Tuluá, 1747); ACC, Colonia, sign. 4452, f. 3 (Tuluá, 1751); AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, f. 654v-655 (Cajamarca, 1776).

³⁹¹ ACC, Colonia, sign. 3219, fs. 26-26v. En 1756 se multó a un corregidor en Cartago por no haber ido personalmente a los pueblos de indios a cobrar tributos ni a administrar justicia durante su mandato entre 1747 y 1749. ACC, Colonia, sign. 8615, f. 113.

³⁹² ACC, Colonia, sign. 3196, f. 2v y sign. 3514, f. 1

³⁹³ AGN, Caciques e indios, leg. 10, doc. 84, fs. 965-973 (Cerritos contra su corregidor, 1738).

denotaban la capacidad de los indios para negociar en algunas ocasiones el desgaste de reunirse por fuera de sus espacios festivos.

En otras ocasiones, algunos corregidores no eran estrictos con sus apuntes, llegando al extremo de no registrar los nombres de algunos “forajidos” cuando recibían los pagos, menos los lugares donde se efectuaron “por no acordarse”.³⁹⁴ Del mismo modo, daban recibos a indios que luego consideraban muertos o ausentes, práctica que fue denunciada contra don Ignacio de Piedrahita y Saavedra cuando ejerció el cargo de teniente de corregidor en Cali, en la segunda década del siglo XVIII.³⁹⁵

Parece que un caso de Roldanillo y Riofrío entre 1756 y 1757, ubicado en un contexto de crisis en la recolección de tributos por el declive minero del Chocó y Nóvita, junto a la falta de tacto del corregidor, ejemplifica varios de los aspectos problemáticos en el cobro. En junio, cerca del día de San Juan (24 de junio), el corregidor del pueblo, el maestro Saavedra y Ripalda dio una orden a los mandones de los indios para congregarlos so pena de azotes. Al otro día, el cacique y gobernador del pueblo dijeron que era imposible reunirlos por estar dispersos en los montes de Cauca, en las tierras del Pescado, en el camino del Chocó y otros en Santafé adelantando procesos legales ante el Virrey. No hubo azotes para nadie. Solo en agosto se hizo el cobro y no pagaron completo por alegar pobreza, que algunos remediaron pagando con unos “trapos viejos”, machetes y sombreros. Luego, cuando el corregidor remitió los tributos al teniente de gobernador en Cali, se quejó de que los citó a las malas con los libros de bautismo en la mano, pero con la zozobra de ser denunciado ante el virrey y otras autoridades. En otro expediente del mismo personaje, no pudo hacer el cobro debido a que no logró reunir a uno de los indios alcaldes del pueblo, por haber regresado enfermo del Chocó.³⁹⁶ Este direccionamiento de estrategias por parte de las élites indias de los pueblos también distorsionaba la imagen de unos tributarios sumisos en el atrio de una iglesia. Igualmente, como se ha mencionado, estas autoridades locales mutaron de las viejas familias de los caciques a alcaldes y mandones electos debido a la presión tributaria, sin distorsionar la integridad de la comunidad, a través de estas prácticas de resistencia.

Por detalles como los citados, parece que el cobro de tributos en el valle no estaba revestido del carácter festivo que se registra para algunos lugares de los Andes centrales a lo largo del periodo colonial y el republicano (Guevara y Salomon 2010; Platt 2009, 132). Estaba

³⁹⁴ ACC, Colonia, sign. 3856, f. 3. (Buga, 1741).

³⁹⁵ ACC, Colonia, sign. 12111, f. 13v (Napunima, 1710-1720)

³⁹⁶ AHC.-T.S.C, Miscelánea 57-4-418 y 100-2-3 (1756-1757).

dominado por la informalidad de lugares y oportunidades en la recreación de un orden que iba más allá de la simple escenificación, donde eran más operativas las relaciones de poder que la ritualidad en varias ocasiones. Aquí el poder es visto con la arista dada por la capacidad de resistencia y de convocatoria, como respuesta a lo contencioso formulado por algunos corregidores.

4.1.1. Indios tributarios, deudores, ausentes y reservados

La categoría de tributario era muy flexible, ya que era una clasificación social muy compleja, donde se tenían en cuenta los ancestros, el reconocimiento de otros actores, un modo de vida y de costumbres que se imbricaban con el acceso o no de recursos colectivos y hasta lo fenotípico. Abarcaba una gama de realidades como las de criollo, forastero, encomendado, indio de la Corona, agregado, *mesteindio*, ausente, deudor, exento, etcétera, sobre las cuales no había absoluto consenso. La flexibilidad de ellas hacía que algunas ocasiones mutaran según conveniencia, por ejemplo en el caso estudiado por Platt (1982, 53-63) se intercambiaban las categorías de originario y forastero, según el tamaño de la parcela ocupada. En el caso que atañe aquí, la falta de claridad en quién debía o no pagar tributo originó el proceso que se llevó contra don Ignacio de Piedrahita y Saavedra entre 1726 y 1738, porque agregó mulatos y zambos en las listas de tributarios. Los individuos de estas calidades sociales nunca pagaron estos pechos en la región, por disposiciones legales. Sin embargo, la inclusión de dichos personajes en los pueblos de indios daba cuenta de una dinámica que involucró los favores, el acceso a recursos y servicios de los enlistados hacia el corregidor, los indios y viceversa, junto a la coacción y el abuso.³⁹⁷

En primera instancia, la condición de tributario hacía referencia a los indios varones entre los 18 y 50 años, aptos físicamente para trabajar, con independencia de que si tenían o no familia. En las numeraciones eran los que primero se anotaban respecto a la “chusma” o población no tributaria, ya fuera casa por casa, como ocurría generalmente antes de 1760 o enlistados por su categoría, como pasó después. Esto, por su papel de patriarcas proveedores y protectores de la comunidad, lo que los facultaba a ser los sujetos que catalizaban el lazo económico y político que representaba el tributo respecto a las reales rentas y el pacto político. Acabada la fase colectiva del tributo a mediados del siglo XVI, cuando se tasaba por caciques y comunidades, la tasación individual había estimulado la migración como una alternativa a la

³⁹⁷ ACC, Colonia, sign. 2885.

desestructuración de los grupos étnicos, lo que produjo una de las primeras categorizaciones de los indios: la de forastero.

La distinción criollo-forastero fue tan operativa como la de indio de la Corona-encomendado en el periodo inicial de 1680-1750, ya que operaban sobre realidades que eran funcionales para ciertos objetivos, como el acceso a cargos locales del poder, prestación de servicios y mitas, protección diferenciada y redes clientelares. De los indios criollos se esperaba una mayor permanencia en sus pueblos, así como un mayor cumplimiento respecto al pago de sus tributos, mientras que los forasteros estaban bajo los estereotipos de inestabilidad y desarraigo, por ser principalmente varones “volantones” y deudores de la real hacienda. En el fondo se consideraban por parte de las autoridades un factor de desestabilización para las comunidades donde llegaban o se desenvolvían. Tenían un carácter de periferia social, al no tener recursos ni mayores redes sociales, por lo cual a veces no tenían estímulos para asentarse, especialmente los hombres solteros. Por tal condición, en 1676 el indio gobernador de Ambichintes señaló la ausencia de cinco indios del pueblo por su carácter de forasteros y agregados, los cuales desatendieron las obligaciones con sus encomenderos y el poblado.³⁹⁸

Al lado de esas consideraciones, los forasteros parece que fueron más un factor de consolidación colectiva en los pueblos, al ampliar el mercado matrimonial, apoyar las labores en los pueblos y aumentar la feligresía, o sencillamente, como ocurrió en Tuluá en 1719 “de ser todos los más indios que hay forajidos y muy pocos los oriundos del pueblo”.³⁹⁹ Entre 1680-1720 coexistieron las dos caracterizaciones: la positiva y negativa, la disgregadora propuesta por las autoridades y la de refuerzo, desarrollada silenciosamente por los indios en su estrategia de incorporar gentes.⁴⁰⁰

Para 1720-1755, el periodo de mayor movilidad de los indios forasteros, de ausencias y deudores, se flexibilizaron aún más los criterios que definían quién era criollo y quién era forastero, que sólo quedó reducida la diferenciación al pago de una tasa de seis patacones para los *forajidos*, de siete para los criollos en Cali, Caloto y Buga; mientras que en Toro y Cartago la tasa era de siete patacones para unos y ocho para los otros, según las visitas de 1627 y 1667.

³⁹⁸ ACC, Colonia, sign. 402, f. 1v.

³⁹⁹ ACC, Colonia, sign. 2939, f. 1.

⁴⁰⁰ AHLT, Juzgado primero civil, t. 1F, exp. 138, fs. 233v-235 (Guacarí 1682); ACC, Colonia, sign. 2923, f. 3 (Buga, 1692); ACC, Colonia, sign. 3186, fs. 1-3, 6-9 (Tuluá y Guacarí, 1716)

Otro elemento importante en la clasificación de los indios, según el pacto con el rey, fue la diferencia entre indios de la Corona y los encomendados a particulares. En un periodo inicial, hasta 1690, cuando las mitas eran parte de los discursos y prácticas de la ciudad heredera de la conquista, fueron un motivo de enfrentamiento entre los indios de Roldanillo, Riofrío (y sus defensores) contra los encomenderos de Cali porque les recargaban estas labores (Cuevas 2002). Esto lo hicieron los vecinos encomenderos con el objetivo de disponer de sus indios para aprovechar su trabajo y negociar con ellos por medio del sistema de servicios personales, en contravía de lo estipulado por la normatividad. Sin embargo, los indios de dichos pueblos de la Corona lograron vencer jurídica y subrepticamente a los encomenderos, al punto que entrado el siglo XVIII ya no les repartían mitas. Luego la mita sólo fue una referencia de tiempos pretéritos, cuando existía la costumbre de exigirla, por ejemplo, en ciudades como Cartago, con declaraciones del siguiente tipo en 1756: “nadie se sirve de los indios y que solamente el teniente cobra los tributos y no tiene trato ni contrato con ellos”.⁴⁰¹ La mita feneció antes que la encomienda, pero los indios la volvieron elemento de negociación y de alianza con los encomenderos cuando se trataba de vencer a un enemigo en común, por ejemplo, contra los corregidores Andrés Salgado y Pedro de la Torre de Roldanillo y Riofrío, quienes fueron nombrados por un gobernador de Popayán que era desafecto de los intereses locales de nobles y naturales, entre 1685 y 1690. Los indios apelaron que, aparte de no tener encomendero que los protegiera, “acuden por los meses señalados con la mitad de los indios el quinto para que los reparta” bajo iniciativa propia, sin mayor injerencia del corregidor, como muestra de su obediencia colectiva y del descuido del denunciado.⁴⁰²

La clasificación entre indio de la Corona y encomendado fue operativa mientras subsistieron las encomiendas. Los indios se contaban aparte unos de los otros con el criterio de pertenencia a un individuo en particular o al rey, pero bajo la responsabilidad de un cacique o gobernador que se encargaba de articular la heterogeneidad de gentes y las responsabilidades que implicaban estos lazos sociales, especialmente en los pueblos donde no había parcialidades diferenciadas. A veces lo hacía de manera exitosa, y en la mayoría, al menos en un periodo inicial de finales del siglo XVII, solo atestiguaba la movilidad de los tributarios y la fragilidad

⁴⁰¹ Declaraciones de testigos en el juicio de residencia contra los oficiales nombrados por el Gobernador Mola ACC, Colonia, sign. 8615, f. 46v.

⁴⁰² ANE, General, Popayán, Caja 10, Carp. 19, 24 de julio de 1685, f. 2v. ANE, General, Popayán, caja 13, carp. 1, 11 de enero de 1690, fs. 1-2.

de los vínculos en los pueblos de orígenes étnicos diversos o conformados por forasteros.⁴⁰³ Tal vez esa labor quedaba más fácil en un pueblo como Roldanillo, aparentemente formado por tres parcialidades de indios gorriones, pero que en los registros de la década de 1730 ya estaban homogenizados simplemente como indios de su pueblo.

En el ocaso más profundo de la encomienda, hacia 1720-1750, hay ejemplos en el cambio de adscripciones y de registros donde los indios de la Corona se contaban como “agregados al cacique” y que una u otra categoría no determinaba el mercado matrimonial.⁴⁰⁴ En ese periodo se empezaron a homogenizar las clasificaciones para dar cuenta de una simplificación de categorías, en concordancia de la disolución definitiva de la encomienda como instancia de relaciones políticas y sociales. La progresiva obsolescencia de dicha clasificación dio a los indios un mayor margen de acción para solicitar una mayor protección ante los tribunales, muestra de eso fue el gran número de pleitos después del fin de la encomienda en la región entre 1740-1770.

Desde 1750 en adelante no fueron operativas las distinciones entre encomendados y de la Corona, y menos, la de criollo y forastero, lo cual plasmaba una cotidianidad donde unos y otros se confundían, compartían sus obligaciones y preocupaciones, se emparejaban y festejaban. La clasificación de forastero sólo quedó para los indios de Yanaconas para pagar seis patacones de tributo, en lugar de los siete que daban los demás. Se pasó de un criterio social a uno geográfico para esta denominación. Dicha distinción no generó efectos en la distribución de la tierra, como ocurría en algunos lugares de los Andes centrales, donde los forasteros eran indios con parcelas pequeñas de tierra, independientemente de su origen dentro o fuera de sus comunidades, pues fue una estrategia para adaptarse a la escasez de recursos (Platt 1982, 53-63, Marino 1997, 321-322). En el valle, la oportunidad que significó el fin de la encomienda fue tomada como una estrategia para cambiar de identidades según la necesidad, por ejemplo, los de Candelaria en 1750 quisieron aparecer como todos originarios del pueblo, cuando en registros de décadas anteriores los mismos apellidos y sujetos se diferenciaban como agregados y forasteros.⁴⁰⁵ En otros casos, para justificar el no pago de los

⁴⁰³ Para un periodo anterior, hacia mediados del siglo XVII, ver Cuevas 2005, 34-46). También ACC, Colonia, sign. 402, f. 1v (Ambichintes, 1676). ACC, Colonia, sign. 580, fs. 23v-24v, ANE, General, Popayán, Caja 11, Carp. 4, fs. 1-27 (Ambichintes, Loma de las Piedras, 1679).

⁴⁰⁴ ACC, Colonia, sign. 2955, f. 14v (Candelaria, 1720). ACC, Colonia, sign. 3623, f2. 4-5 (San Diego de los yanaconas, 1735).

⁴⁰⁵ ACC, Colonia, sign. 2955, f. 14v (1720). Sign. 3087, fs. 3v-4 (1723); 3634, f. 1-1v (1735); 4039, f. 4-4v (1740) 4295, f. 52-52v (1750).

indios, el cobrador de tributos afirmaba que algunos de indios de Guacarí eran “de los forajidos vagantes que andan aquí y mañana allí, de pueblo en pueblo”.⁴⁰⁶

En la segunda mitad del siglo XVIII fueron sinónimoa las categorías de forastero y ausente, ya que eran aplicadas generalmente a quienes salían de los pueblos.⁴⁰⁷ Sin embargo, no tuvieron la trascendencia ni la cantidad que hubo entre 1720-1750, debido a que los pueblos fueron consolidando su base poblacional desde la estabilidad de sus miembros y de sus apellidos. Esto no cerró la puerta a prácticas como las de Cajamarca en 1779, en las que se vieron numéricamente reforzados en un conteo con la ayuda de sus vecinos de Roldanillo, durante el contexto de un posible traslado, donde aparecieron individuos con apellidos como Motato, Patrilla, Guanitamá, Alcalde y otros reconocibles de este último poblado.⁴⁰⁸ Esto muestra una solidaridad nacida de la vecindad, y principalmente, de vivir bajo la misma calidad social y sufrir el mismo temor de la agregación de pueblos, junto al recelo de perder bienes y autonomías locales. Prácticas parecidas se pueden encontrar en el altiplano cundiboyacense, pero encabezadas por los curas de los pueblos y no tanto por los indios (Herrera 1996, 98 y 103).

Respecto a las autoridades locales como categoría que aplicaba para algunos indios, se puede observar que hasta los conteos de la década de 1750 estos indios encabezaban las listas junto a sus familias, en orden descendente de prelación, diferenciándose el cacique, el gobernador, los alcaldes y los mandones en los pueblos de mayor tamaño. En los más pequeños, sólo se registraba el cacique, el gobernador o el alcalde. Se numeraban preferentemente por familias y cada una se enlistaba por separado de las otras con el orden dado por la dignidad de su cargo, así fuera de elección anual, como en el caso de los alcaldes y mandones. Eran parte de una localidad desde la particularidad dada por sus unidades familiares y no se les englobaba bajo una categoría específica, como sí ocurrió en la segunda mitad del siglo XVIII, concretamente desde los conteos de la década de 1780, donde se les denominó genéricamente “mandones”. Esta es una de las representaciones escritas de los cambios en el poder político al interior de los pueblos, donde primó el consenso y la informalidad en el acceso a los cargos. Esto se sumó al esquematismo de las numeraciones y cobros de esa época y a la simplificación del panorama categorial ya descrito. Lo que al principio fueron las familias como unidades

⁴⁰⁶ ACC, Colonia, sign. 4452, f. 8 (1753).

⁴⁰⁷ AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, fs. 20-22, 25, 27-27v, 29-29v, (Roldanillo, Tuluá y Guacarí, 1782). Fs. 47-48 (Roldanillo y Yumbo, 1791). Fs. 59, 66 (Yanaconas y Riofrio 1800)

⁴⁰⁸ AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, fs. 667v-669

modulares de un todo, distinguibles unas de otras, posteriormente fueron los individuos disgregados de ellas e insertados en categorías más cerradas que las anteriores. De ello se hablará luego con más detenimiento, en lo referente a las numeraciones en sí, pues lo que interesa en este apartado es que los corregidores fueron inicialmente cuidadosos de hacer distinción de individuos y hogares, para pasar a importar más las listas por categorías como parámetros de clasificación.

Otras categorías que si fueron perennes respecto al tributo a lo largo del periodo de estudio fueron las de indio deudor y reservado, al ser condiciones *sine qua non* respecto a la realidad de pagar tributos. La clasificación de deudor era equiparable en términos discursivos a la de irresponsable y desagradecido, dentro del lenguaje de la economía del don y la gratitud, que en términos operativos fue análoga a la de un delincuente en lo civil. Los métodos de algunos corregidores para remediar deudas denotan este tratamiento: decomisos, cateos y castigos físicos eran denunciados por los indios cuando el corregidor se excedía en el cobro especialmente entre 1680-1750.⁴⁰⁹ Esto lo hacían dichos oficiales porque en algunas ocasiones se les exigía pagar los remanentes. Cabe afirmar que nunca los indios denunciaron a sus autoridades locales por estos casos, antes se observa una connivencia con sus coterráneos y un desprendimiento de los forasteros más marginales de sus localidades. Para los conteos de 1780 y los posteriores se observan prácticas más variadas e individualizadas para el cobro de deudas, pues antes se decomisaban bienes muebles o ganado, luego los corregidores vendían hasta las estancias de los indios que debían.⁴¹⁰ La eficiencia fiscal borbónica algo tendría que ver en ello, pues lo que antes era denunciado por los indios, ahora hacía parte de los informes de los cobradores de tributos.

Sin embargo, los tributarios del valle nunca se quejaron abiertamente de sus obligaciones tributarias, solo se daban a la fuga o simplemente no pagaban. Nunca usaron los canales oficiales para dar rienda suelta a sus quejas al respecto. Sin embargo, se puede observar que inicialmente (hacia 1670-1700 en los pocos casos encontrados), en los pueblos de base étnica relativamente homogénea como Roldanillo, Candelaria y Riofrío, las élites trataban de responder colectivamente por este rubro ante las cajas reales. Cosa contraria pasaba con

⁴⁰⁹ ACC, Colonia, sign. 2329, f. 2-2v (Roldanillo, 1676). ACC. 3276, fs. 1v-2 (Guacarí, 1720). AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 84, doc. 10, fs. 965-973 (Cerritos, 1738).

⁴¹⁰ AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, f. 22 (Roldanillo, 1782); f. 50 (Roldanillo, Yumbo y Yanaconas, 1791); fs. 69-70 (pueblos de la jurisdicción de Cali, 1800).

pueblos como los de Yanaconas, Ambichintes o Yumbo, pueblos heterogéneos en el origen de su población.⁴¹¹

Para las décadas posteriores, entre 1700-1760 donde hay mejor información*, los indios tendían a pagar sus deudas y a veces usaban el no pago para deslegitimar y entorpecer la labor de curas y corregidores desafectos, como mecanismo de resistencia ante ellos y no ante sus obligaciones fiscales. Hasta 1725 los indios de Guacarí no se diferenciaban mucho de los demás respecto al cumplimiento en ese rubro, pero en las cuentas de 1726, 1727 y 1728 prácticamente pagaron la mitad, al huirse algunos y negarse otros a obedecer a su cura Mariano de Paz Maldonado. En las cuentas de los corregidores o sus sustitutos en Buga coincidieron las deudas de los *guacaríes* con las denuncias ante el obispo.⁴¹² Algo parecido ocurrió en el mismo pueblo en 1744 y en Yumbo en 1747, donde los montos de tributos rebajaban a la mitad, a la par que los indios se quejaban de sus curas en Popayán.⁴¹³ En el caso referido en Roldanillo para 1756 y 1757, el corregidor recogió de tres cuotas sólo un 39% del monto estipulado,⁴¹⁴ lo cual fue un esfuerzo colectivo para hacerlo desistir de su cargo.

La estrategia individual de la ausencia se justificaba en estos casos con los daños a la comunidad que causaban los curas y corregidores que se extralimitaban en sus castigos e injerencia. El no pago colectivo fue una referencia a la valoración del pacto tributario como un asunto de reciprocidad asimétrica, donde la caridad, la conservación de los indios y el bien común respecto a las comunidades, debían tener una correspondencia en el buen tratamiento, la connivencia y la capacidad de generar arreglos informales beneficiosos para ambas partes. Esto se debía hacer desde los papeles que le correspondía a cada actor del pacto: los indios como seres obedientes, pero al sentir lastimados sus intereses, podían deslegitimar a autoridades lesivas a través de la apelación a la justicia como valor que los conectaba con el poderío de la monarquía, a través de la figura de un rey justiciero. Por otro lado, estaba el poder como representación de justicia y buen trato, mediado desde el accionar de un cura o cobrador de tributos, o desde la figura paternal y un tanto lejana del rey, pero presente por

⁴¹¹ ACC, Colonia, sign. 2329, fs. 2-7 (Roldanillo y Riofrío, 1676) sign. 2250, f. 1-1v (Candelaria, 1698). ACC, Colonia, sign. 2113, fs. 1-3v (Yanaconas, 1673), sign. 2563, f. 1 y ss. (Yumbo, Ambichintes y Yanaconas, 1701).

* Esta parte estará desglosada cuando se analice el monto de los tributos recogidos.

⁴¹² ACC, Colonia, sign. 3405, fs. 19-23v; AGN, AAP, leg. 4194.

⁴¹³ AGN, AAP, leg. 4642 y ACC, Colonia, sign. 3856, fs. 2-3; sign. 4123, f. 1-2v y 3886, f. 3-4 (Guacarí, 1741, 1744, 1746). ACC, Colonia, sign. 4086, fs. 1-5, Sign. 4111, fs. 1-7; AGN, AAP, leg. 375, doc. 15 y leg. 4737 (Yumbo, 1745, 1746 y 1747).

⁴¹⁴ AHC-TSC, Miscelánea 57-4-418 y 100-2-3 (1756-1757).

medio de veredictos y demás documentos judiciales, también se visibilizaba en cuadros, fiestas, y los demás símbolos y ritos que lo colocaban presente ante sus súbditos.

El mal causado por los agentes del rey debía ser evidenciado por los indios con la falta de reconocimiento y por la denuncia, para demostrar la ilegitimidad de sus acciones y el irrespeto a los mandatos del monarca sobre el buen tratamiento de los indios, así como al carácter pactista de su mandato. El tributo no era imposición, sino un deber de gratitud que debía estar correspondido por las autoridades.

Los tributarios nunca alegaron sobre la legitimidad de los tributos, y como se ha dicho, trataron de estar al día hasta la primera mitad del siglo XVIII. A pesar de algunas crisis con autoridades concretas y de las migraciones que rompían lazos y creaban otros, los indios fueron conscientes de su condición privilegiada dentro de los sectores pobres en el cuerpo político. Esto fue operativo respecto a la tierra, la protección diferenciada y la búsqueda de autonomía a través de la figura de pueblo de indios. Prueba de ello, fue el establecimiento exitoso de Tuluá con indios de la provincia de la Montaña en la ciudad de Anserma, de los cuales hay registro de su asentamiento desde 1660 hasta la década de 1770.⁴¹⁵ Así mismo, los intentos infructuosos de la Loma de las Piedras entre 1732-1740 y de Santa Bárbara, entre 1718 y 1740, fueron expresiones de la búsqueda de legitimidad territorial y colectiva por medio del tributo como deber, petición de justicia y de autonomía local.

Hay poca información respecto al tributo para las décadas de 1760 y 1770, pero lo que hay, da cuenta de una crisis en los pagos que pueden compararse con lo ocurrido en Roldanillo entre 1756 y 1757. En Yumbo para 1770 sólo se recogieron casi dos terceras partes del monto total y en ese momento coincidía con un pleito contra un terrateniente vecino.⁴¹⁶ La situación fue más grave en Cajamarca entre 1776 y 1779, cuando se llevó a cabo un proceso por deudas de tributos, los cuales sumaban 738 patacones con tres reales entre 18 tributarios: el indio que menos debía, tenía una deuda de 16 pesos por dos años de tributos, y había algunos con montos de 60. Parece que se había adoptado la costumbre de no pagar como medida de resistencia al oficial de la caja real de Cartago, quien promovió el proceso por miedo a que le cobraran ese dinero. Parece que ya había empezado a presionarlos con la eficiencia fiscal borbónica, por ejemplo, se extralimitó tomando datos del vecino pueblo de Roldanillo para

⁴¹⁵ ACC, Colonia, signs 8757 y 8758 (1660-1791), sign. 2939, fs. 2-3 y 11 (1719). AHLT, Juzgado primero civil, t. 22E, leg. 22, expediente 43, fs. 4-22 (1760-1770).

⁴¹⁶ El monto del tributo, véase en Cuevas 2012a, 149. El pleito en Documento, "Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo" en Bejarano (1980).

proponer el pago de un arriendo a costa de los libres y nobles a beneficio de la real hacienda. A quienes correspondía cobrar en Cajamarca eran los alcaldes ordinarios, quienes solo se encargaron de levantar testimonios favorables a la pobreza de los tributarios por parte de vecinos, autoridades y de los mismos indios. El oficial real de Cartago propuso su traslado a Roldanillo, pero los “temperamentos y calidades” del ambiente de cada pueblo no coincidían, además, desde Santafé el fiscal Moreno y Escandón declaró inviable el traslado al pueblo de Cerritos, “ya que si no pagaban en su tierra, menos lo harían en la ajena”. Del mismo modo, la propiedad de los indios era solo usufructuaria y no directa, lo cual haría problemático el proceso de remate para saldar la deuda.⁴¹⁷

A pesar de los pocos datos, la crisis referida pudo haber sido originada en la presión fiscal, con la subsiguiente reconversión del pacto respecto a los indios y la reiteración de la herramienta del no pago como protesta ante el incumplimiento del buen trato por parte de individuos concretos. Parte del buen tratamiento pasaría por los arreglos informales que permitirían a los indios cumplir con el tributo de una manera flexible o dirigirlo a proyectos colectivos más visibles, como ocurrió en Cerritos en 1787, donde se pagaba todo el monto al doctrinero para pagarle su estipendio y en retribución a su labor ritual y espiritual.⁴¹⁸ El reconocimiento de estas prácticas, los mayores niveles de coerción individual con ventas de estancias y un aparente acomodo a los nuevos requerimientos fiscales hicieron que las pocas cartas cuentas de tributos conservadas de las décadas de 1780, 1790 y 1800 tuvieran los mayores niveles de cumplimiento, y por consiguiente, la menor cantidad de deudores⁴¹⁹. Parece que los indios después de la ruptura inicial de 1756-1780, asumieron el proyecto fiscalista a sus intereses, en un panorama de mayor presión a sus tierras, pero también ejercieron las vías alternas para solucionar pleitos, ya que excepto Tuluá y Arroyohondo, en los demás pueblos el silencio documental es notorio y los conflictos no tuvieron mayores expresiones rastreables.

Reservado era otra categoría en los que eran divididos los indios varones. Podían ser los adultos mayores de 50 años o los enfermos e incapacitados para trabajar. También los indios mandones a veces estaban enlistados en esta clasificación, principalmente en la segunda mitad

⁴¹⁷ AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, fs. 652-679v.

⁴¹⁸ ANE, General, Popayán, Caja 245, carp. 5, 26 de enero 1787, f. 27v

⁴¹⁹ AGN, Archivo anexo II – Tributos caja 12 carp. 1 (Yanaconas, Yumbo, Roldanillo, Riofrío, Tuluá, Guacari y Forasteros de Buga, 1782, 1790, 1791 y 1800). AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 13, carp. 4, (Cajamarca, 1809). AGN, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, fs. 804v-805v (Tuluá, 1798-1802). ACC, Colonia, sign. 11538, fs. 1-11v (Yanaconas, Yumbo, Roldanillo, 1803).

del siglo XVIII. En este caso, era una gracia concedida en razón de la dignidad de sus cargos y una prerrogativa que tenía como fundamento la distinción respecto a los tributarios del común, asunto que en la cotidianidad no ocurrió así, según las descripciones hechas en este trabajo. Tampoco hubo demandas al respecto por la falta de reconocimiento de ese privilegio momentáneo. Esta prerrogativa se daba también a los indios sacristanes por sus servicios a la iglesia y para el doctrinero.

Los indios reservados por edad estaban cobijados con la caridad del monarca y en virtud de sus servicios a la Corona por pagar a su debido tiempo los patacones del tributo. Del mismo modo, se les excluía de mitas, cuando se exigían, y de servicios a los encomenderos. A los reservados por incapacidad también los cubría la misma caridad y consideración casuística de su condición: se le podía exigir en la medida de sus capacidades individuales y del apoyo de su parentela. En la década de 1730 los corregidores empezaron a ser más detallistas con esta clasificación y describían los pagos o exenciones a los enfermos: unos pagaban la mitad, otros se excusaban por el sarampión, por sus lesiones, o simplemente su inutilidad para trabajar.⁴²⁰ Los registros anteriores a esa época no eran tan explícitos en estas descripciones y se daba por cierta la descripción hecha por la autoridad india local, junto a la de su cura doctrinero. Sólo en una denuncia se han encontrado referencias a las incapacidades de algunos indios, que fueron puestos por su corregidor como hábiles para pagar, con la estrategia de hacer existir un pueblo en el papel entre la segunda y la tercera década del siglo XVIII: don Juan de Varona denunció en 1732 a don Ignacio de Piedrahita por esto, para evitar la venta de las tierras de Napunima y San Jerónimo.⁴²¹ Este ejemplo muestra la capacidad de los indios para hacer arreglos informales con las autoridades para beneficio de parte y parte, pues ambas gozaban de las tierras en cuestión sin tener mayor derecho sobre ellas, ya que según la denuncia, no había descendientes de indios originarios de ese pueblo.

Parece que antes de las reformas los agentes tenían mayores márgenes de acción para negociar respecto a la condición del tributario, también lo hacían con el pago de este rubro, por la parquedad de las descripciones hasta 1730, junto a la movilidad de los indios entre 1720 y 1755. La condición de forasteros daría pie a que se describieran mejor las condiciones de pago de cada indio lisiado en particular, por la desconfianza a los migrantes y el aprovechamiento que hacían éstos de los resquicios del derecho. No sobra recordar que la

⁴²⁰ Por ejemplo, ACC, Colonia, sign. 3389, f. 3-3v (yanaconas, 1729); sign. 3190, f. 8v (Forasteros de Buga, 1732); sign. 4039 fs. 23-24 (Candelaria, 1740); sign. 3856, fs. 2-3 (Guacará, 1741).

⁴²¹ ACC, Colonia, sign. 12111, f. 12v.

condición de enfermedad se podía superar y posteriormente, el indio reservado podía reintegrarse como tributario en los posteriores conteos.

Los indios en su repertorio colectivo también podían apelar a la exención de tributos, cuando fundaban un nuevo pueblo, según denunciaba un vecino afectado por los naturales de Cerritos en 1746.⁴²² Apelaban a la caridad de la exención con el objetivo de levantar iglesias, establecer poblados y fundarse en el nuevo sitio como lo habían pedido los indios de la Loma entre 1732-1735.⁴²³ El dinero del tributo aquí parece que significaba la construcción de lazos: momentáneamente el vínculo que significaba obediencia y justicia podía dirigirse a objetivos comunitarios en la búsqueda de autonomía subalterna, la cual era una de las bases del pacto para los indios. El tributo construía comunidad en estos casos, al configurar la inserción en un orden católico, monárquico y pactista.

En conteos posteriores, los corregidores pedían certificados a los curas para validar la condición de reservados por incapacidad, en respuesta a los hechos anteriores y por el mayor afán en el registro ante las cajas reales y las cuentas virreinales.⁴²⁴ Ello remite a la mayor importancia de lo escrito para registrar las acciones de los agentes y también a la capacidad de los indígenas para responder a esos hechos: en esas épocas se contabilizan los mayores índices de tributarios por cantidad total de indios, que oscilan entre 5,72 y 30, los cuales superan con creces los 2,5 y 4 como rangos comunes en las primeras décadas del siglo XVIII.⁴²⁵ En esto tuvo injerencia la habilidad de algunos indios para hacerse registrar como reservados en sus distintas modalidades, junto a un crecimiento demográfico y mayor capacidad colectiva e individual para lidiar con los gajes del tributo.

4.1.2. Los corregidores

Como actores principales del pacto tributario en cada pueblo, los corregidores personificaban varios aspectos trascendentales de la cultura política monárquica: la justicia, el paternalismo, junto al tratamiento casuístico y diferencial a los individuos. Del mismo modo, debían ser los

⁴²² ACC, Colonia, sign. 4111, f. 53v-54.

⁴²³ ACC, Colonia, signs. 5107 y 3627.

⁴²⁴ AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, fs. 32 (Guacarrí, 1782); f. 44 (Tuluá, 1790); f. 48 (Roldanillo, 1790); f. 68 (Roldanillo, 1800).

⁴²⁵ El índice de tributarios por total de indios fue un indicador muy trabajado por la historiografía social y económica de las décadas de 1970 y 1980. Véase por ejemplo Colmenares (1997a, 107) y Padilla (1977). Resulta de la división de la población total de indios entre la cantidad de tributarios. Posteriormente en el texto se desglosará y se hará un análisis de estas cifras para el valle del río Cauca.

motores de sus acciones y su incorporación al heterogéneo cuerpo político. Ellos tenían a su cargo todo lo referente a los indios: el cobro de los tributos, la administración de justicia en primera instancia, dar aval a sus autoridades locales y solucionar sumariamente sus pleitos.⁴²⁶ Del mismo modo, debían cuidar a aquellos individuos y familias cubiertas con esta calidad social e insertarlos, hasta finales del siglo XVII, con la mita, el repartimiento a los vecinos y con el modo de vida cristiano y en policía. Después de ahí, solamente con la vigilancia de los dos últimos aspectos, sin cuidar de su inserción laboral, a un orden jerarquizado, pero equitativo, desde la heterogeneidad que representaba la idea de cuerpo social.

En la dialéctica de lo discursivo con las prácticas, lo que se puede observar es el aparente desorden en el oficio de corregidor, explicado por la capacidad que tenía como individuo de cuidar a los indios como un cargo anexo al de teniente de gobernador. Este último oficio incluía la alcaldía de minas y justicia mayor. Para ello debía exhibir su carisma y sus habilidades en la generación de consenso y hegemonía, además de competir o complementar sus funciones con los de otros agentes y responder a las exigencias de los indios, de los encomenderos (hasta el primer tercio del siglo XVIII), de los vecinos, los curas, los oficiales de las cajas reales y de los estrados de justicia. Sus herramientas principalmente eran la persuasión, su autoridad, la legitimidad de su oficio, su destreza en el uso de redes verticales y horizontales, junto a la informalidad en la negociación que estas generaban. No debían ser demasiado estrictos, ni ganarse animadversiones, y debían tener un margen de negociación con sus subalternos y superiores, que les permitieran gozar de su oficio como una prebenda dentro de la gala de jerarquizaciones que representaba la vida colectiva.

Por lo general, el cargo de corregidor era anexo a otro, por ejemplo, en Cali al de teniente de gobernador, y en los pueblos de gorriones de Roldanillo y Riofrío, a veces eran cubiertos por el corregidor de Cali y en otras, se nombraba a un teniente de corregidor por el cabildo o por el corregidor caleño (Cuevas 2012, 190-198). En los pueblos de la ciudad de Buga, que eran Guacarí, Tuluá, y cuando existían, Santa Bárbara y Sonso, el cargo era detentado por el teniente de gobernador hasta finales de la década de 1730, cuando se extinguió este oficio por los múltiples conflictos con el cabildo bugueño. Las obligaciones con los indios fueron asumidas por los alcaldes ordinarios, como una expresión de autonomía frente a agentes

⁴²⁶ Como punto de comparación, los corregidores del altiplano cundiboyacense para la misma época no cobraban tributos ni cumplían funciones relacionadas con lo laboral, sólo era una instancia de justicia en sus jurisdicciones (Herrera 1996, 23-25). Esto refuerza el carácter casuístico de los oficiales y ministros del rey en cada región de las Indias.

externos nombrados desde la capital de la gobernación, Popayán.⁴²⁷ En Caloto había mucha interinidad por la ausencia de tenientes de gobernador-corregidores y los cobros eran asumidos también por los alcaldes ordinarios, y parece que éstos dejaban uno o dos años sin cobrar esos dineros, según los llamados de atención de los oficiales de la real caja de Popayán.⁴²⁸

Cajamarca, pueblo de la ciudad de Toro y Cerritos, de Cartago, eran administrados por el teniente de gobernador de las cuatro ciudades, las mencionadas junto a Anserma y Arma (esta última hasta 1757, cuando empezó a depender de Antioquia, pero a dicho teniente le fue agregada la ciudad de Buga). Posteriormente, desde la década de 1770, los cobros empezaron a ser una responsabilidad mal asumida entre los alcaldes ordinarios de cada ciudad y el oficial de la caja de Cartago, según los conflictos descritos. Hacia 1787 parece que los indios de Cerritos pagaban directamente a su doctrinero por lo escaso del monto de tributo, lo que hacía inoficiosa la presencia de un oficial en particular.⁴²⁹ Éste último hecho muestra que la legitimidad que tenía el doctrinero hacía innecesaria la presencia de otros actores en ese aspecto puntual del cumplimiento del pacto tributario.

La poca documentación encontrada en la región para después de 1760, permite explicar parcialmente la reducción de la capacidad del corregidor para flexibilizar sus acciones y decisiones respecto a los indios. Se reduce el aspecto de administrador de justicia y de mediación en favor de los ámbitos fiscales y de registro. Del mismo modo, la capacidad de conciliación que ejercía entre los indios, el gobernador de Popayán y las élites, se desplazó hacia las cajas de Cartago, Popayán y Santafé.⁴³⁰

Lo que hacía un corregidor del corte de don Ignacio de Piedrahíta en Cali entre 1719-1730 con los indios de Nima y San Jerónimo (eximir tributos, aplazar cobros, cambiar servicios personales por tributos y dar tierras para el aprovechamiento de ambas partes), así como las

⁴²⁷ ANE, General, Popayán, Caja 87, carp. 9 (6 de julio de 1743), f. 53-53v.

⁴²⁸ ACC, Colonia, sign. 2955, f.1 (1720), sign. 3219, fs. 1v-2 (1732).

⁴²⁹ ACC, Colonia, sign. 3402, fs. 22v-27v (Cerritos y Cajamarca, 1729). AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 10, doc. 84, fs. 965-991 (Cajamarca y Cerritos, 1738). ACC, Colonia, sign., 8615, fs. 42-46v (Cartago, 1747). AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30 (Cajamarca, 1776-1779). ANE, General, Popayán, caja 245, carp. 5, 26 enero de 1787, f. 27v.

⁴³⁰ AGN, Archivo anexo II, Tributos caja 12 carp. 1 (Yanaconas, Yumbo, Roldanillo, Riofrío, Tuluá, Guacarí y Forasteros de Buga, 1782, 1790, 1791 y 1800). AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 13, carp. 4, (Cajamarca, 1809). AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, fs. 804v-805v (Tuluá, 1798-1802). AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, fs. 652-679v (Cajamarca, 1776-1779). AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, fs. 804-805v (Tuluá, 1798-1802). AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 50, doc. 17, fs. 204v-205 (Tuluá, 1801). AHLT, Juzgado primero civil, t. 1B, fs. 125-131 (Tuluá, 1803). AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 50, doc. 17, fs. 204v-205 (Tuluá, 1801).

equivocaciones en la clasificación de tributarios respecto a mestizos y mulatos, junto a las cifras mal contadas, muestran una gran capacidad de acción y autonomía en sus decisiones, una facultad para hacer arreglos informales con las partes involucradas y para convertir su cargo en una extensión de sus prerrogativas como noble en la *república*. Aparentes anomalías como la de Nicolás y Cristóbal de Caicedo, quienes fungían como tenientes, corregidores y a la vez, encomenderos en Yumbo, Yanaconas y Ambichintes, se explican en esta dinámica.⁴³¹ Para el periodo de reconfiguraciones en el poder local de 1740-1770, los indios convirtieron a la mayoría de tenientes de origen foráneo o chapetón en sus aliados contra terratenientes locales, y por eso eran continuamente denunciados por éstos últimos como permisivos con las dádivas y lisonjeros.⁴³² Ello da cuenta de una reducción del margen de acción de su oficio por la inestabilidad generada en la competencia entre actores.

En los pleitos de finales del siglo XVIII, los corregidores se veían limitados en sus márgenes de acción por las denuncias de estar amangualados con los indios, y por ello no podían administrar bien justicia hacia los otros agentes, específicamente los terratenientes.⁴³³ Una economía del don no podía interferir con el bien común y la paz entre los diferentes habitantes de la provincia. Sin embargo, los corregidores ya no tenían el mismo margen de acción que sus antecesores de las primeras décadas de ese mismo siglo. La denuncia escrita había restado margen a la sanción social e informal de los vecinos, y era en estos casos menos tolerantes ante las libertades de dichos agentes. Por medio de la denuncia y las remisiones de documentos a Popayán, Quito y Santafé se alimentó la hegemonía de esos tribunales para solucionar conflictos que se habían desbordado de las primeras instancias locales, en detrimento de los tenientes, en este caso.

Estas condiciones eran diferentes a las de Antioquia, donde había un corregidor por cada uno o dos pueblos (Silvestre 1988[1785] 179-180), o del altiplano de Santafé y Tunja donde había unos 16 para más de 100 pueblos de indios en la segunda mitad del siglo XVIII (Herrera 2002, 99; Bonnett 2002, 183). La diferencia radicaba en el poco número de indios, la consecuente falta de importancia en la vida económica a través de la mita y la encomienda,

⁴³¹ ACC, Colonia, sign. 12111, fs. 1-26. Sign. 2885, fs. 1-48. Sign. 3759, fs. 5-7. Sign. 2543, f. 3. Sign. 3389, fs. 1-3v.

⁴³² Véase los casos puntuales para el valle en el capítulo II de este trabajo y transcripción de Yumbo (1770), fs. 250-252v y 276-276v.

⁴³³ Documento, "Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo" en Bejarano (1980), fs. 220, 250-252v, 276v-286. ACC, Colonia, 8757, fs. 151-181 (Tuluá 1782-1790). En el proceso contra los indios de Cajamarca por deudas de tributos en 1776, el corregidor por omisión fue favorable a los indios. AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, fs. 652-652v, 656.

junto a la inicial injerencia de los encomenderos en el delineamiento de espacios y sociabilidades de los naturales, así como su posterior apropiación. Además, son ejemplos del carácter casuístico y variopinto de la monarquía a lo largo de sus dominios, de la capacidad y autonomía que daba a sus agentes para adaptarse a las condiciones locales y de las reconfiguraciones de una oficialidad asumida dentro de unos esquemas pactistas y dados a la heterogeneidad.

Los pocos pleitos de los indios contra sus corregidores daban cuenta de las expectativas que tenían los primeros respecto a los segundos, con las cuales se justificaban las denuncias de las irregularidades cometidas. Ellas permiten reconstruir los órdenes ideales y confrontarlos con una realidad medida por las valoraciones sobre la justicia y el buen tratamiento de los subalternos. En 1685 y 1690 los indios gorriones de Roldanillo y Riofrío apelaban a la costumbre que había sobre el nombramiento de corregidores para sus pueblos: que debían ser nombrados desde Cali y no por el gobernador de Popayán, que junto a la escasez de indios, lo corto del tributo y del estipendio para sus curas, se debía proscribir la novedad del nombramiento desde Popayán que “por sus fines particulares de acomodar sus criados y dependientes nombran semejantes corregidores”.⁴³⁴ Esperaban de sus gobernantes cualidades morales que se tradujeran en un respeto de las costumbres y en una buena administración de sus deberes monetarios y laborales, con el objetivo de reproducir un orden social justo y correcto a nivel micro: por ello también le reprochaban que el trato que les daba no era el mejor, ya que no daba las cartas de pago y su posición como tributarios quedaba endeble. Por ello escogían la opción de huir para no ser perseguidos por deudores, pero por el otro lado, lo hacían para preservar sus libertades ante las injusticias. Del mismo modo, alegaban que por su origen corrupto, el corregidor electo por la violación de una costumbre era ilegítimo y no gozaba del beneplácito de sus subalternos.⁴³⁵

El anterior ejemplo muestra una concepción pactista sobre el poder, donde cabía la denuncia y el derecho a no obedecer autoridades ilegítimas. Alguna parte de esa legitimidad surgía en el grado de aceptación y connivencia con los intereses de los indios, como en el mencionado caso de Ignacio de Piedrahita, o en el apoyo que dio el corregidor don Luis Barona en 1728 a

⁴³⁴ ANE, General, Popayán, caja 10, carp. 9, 24 julio 1685, f. 2v (1685). En ANE, General, Popayán, caja 13 carp. 1, 11 enero 1690, fs. 1-2 (1690) hay un argumento parecido.

⁴³⁵ ANE, General, Popayán, caja 10, carp. 9, 24 julio 1685, f. 2v, fs. 9v-10.

los indios de Guacarí frente a su cura, así como el respeto que le daba al consenso comunitario con la validación de sus autoridades locales⁴³⁶.

En 1738 los indios de Cerritos acusaron a su corregidor, don Salvador de Ayala, de malos tratos, pero originalmente fue una intromisión a la libertad de los indios para casarse, ya que al indio Gervasio de Morales (promotor de la denuncia), le “estorbó” su matrimonio hasta que pagara sus deudas de tributos. Parece que para el corregidor, el atraso en el pago era un delito que impedía tal sacramento, al exigir la correspondencia entre aspectos terrenales de obediencia y lealtad al rey, respecto a los espirituales y divinos. Mientras que para los indios denunciantes, ambos aspectos se dislocaban cuando la autoridad del corregidor no correspondía con el amor y cuidado que esperaban. Por ello explicitaron sus malos tratos: les cogía caballos y ganados cuando le apetecía para viajes, se sobrepasaba en los castigos físicos que daba, no era caritativo con los recién casados porque se les llevaba sus pocas pertenencias con la excusa de cobrar tributos, no daba recibos de pago, no remuneraba los trabajos que les encomendaba, les quitaba cosas a indios que no debían nada y les cobraba de más.⁴³⁷ En el trasfondo de todo, consideraban que había trasgredido el límite de las prerrogativas de su autoridad, al limitar sus libertades como vasallos, su supervivencia y propiedades. Además que era inflexible respecto al pago del tributo y que cometía abusos al respecto, pues no canjeaba tributo por servicios, como posiblemente estaba en el repertorio de los anteriores corregidores y en la experiencia histórica de los tributarios. La rigidez de la que acusaron a Ayala parece que fue la norma unas décadas después para los corregidores. Del mismo modo, la autoridad era moral y sustentada en el buen trato y la capacidad de abrir espacio a negociaciones en el aspecto fiscal y social.

El caso del corregidor de Roldanillo y Riofrío, en 1756 y 1757, también se manifiestan unas dinámicas y consideraciones parecidas, donde la falta de tacto y el estar cerrado a la negociación, hizo que el susodicho maestro Saavedra y Ripalda fuera vencido en la puja por el reconocimiento: su autoridad no fue vencida esta vez por la denuncia, sino por el desacato a su figura, por considerarse una persona no grata. En esta ocasión, su oficio empezó a tener matices más fiscales y de intermediación entre las cajas reales y los indios, que de

⁴³⁶ AGN, AAP, leg. 4194, fs. 3-3v y 12.

⁴³⁷ AGN, Colonia, Tributos, leg. 10, doc. 84, fs. 964-991.

administrador de justicia, comparándolo con los reclamos que les hacían a anteriores corregidores desde Popayán.⁴³⁸

Hasta mediados del siglo XVIII, por medio de la denuncia, se explicitaba una concepción pactista del gobierno, sustentado en las acciones de los sujetos como actores morales, respetuosos de la vida y haberes de los vasallos, así como de la conservación de un orden jerárquico basado en las calidades sociales: a mayor prestigio, había mayor exigencia de las calidades morales y cristianas de quienes detentaban los oficios. Ese orden jerárquico también se reproducía en el respeto hacia las costumbres y la caridad hacia los débiles, los cuales abrían la puerta de la denuncia como reconstituyente del bien común y de la paz entre las gentes. El pacto de obediencia era un pacto de reconocimientos, de condiciones, de particularismos y de flexibilidades respecto al universo heterogéneo de consideraciones sobre lo justo en el cobro del tributo, elemento que podía ser negociado dentro de unos límites indefinidos y contextuales.

Las actuaciones de los tenientes-corregidores en los pocos pleitos de las décadas de 1770 y 1780 se ubican en el plano de la intermediación y lo sumario. Seguían siendo los administradores de justicia en primera instancia y cobradores de tributos, pero cada vez su labor fue la de mediadora ante los tribunales y cajas de Popayán, Cartago y Santafé. Nunca perdieron el papel fiscal a pesar de quererse instaurar en 1756-1757 y 1764 para las ciudades de la región un ramo de arrendamiento de tributos y pretender ampliarse este cobro a otras calidades como zambos, mestizos y mulatos. Dichos intentos fueron infructuosos ante el peligro que representaba para la paz la reacción que tuvieron las castas, desde el bien común, por el hecho de ser descendientes de españoles y el derecho a no ser pecheros por tal condición, además de la prerrogativa de no aceptar cargas novedosas e injustas desde una concepción pactista sobre el poder⁴³⁹. Los sujetos de estas calidades nunca pagaron tributos, sólo lo hicieron por equivocación o por estar muy emparentados con los indios y disfrutar de sus franquicias.

Cabe anotar que la reducción de las autonomías de los corregidores en el marco de los cambios de finales del siglo XVIII, hizo que los indios buscaran solucionar sus inquietudes

⁴³⁸ El caso de Saavedra y Ripalda en 1756-1757 está en los reclamos de los oficiales reales de la caja de Popayán véase por ejemplo, ACC, Colonia, sign. 3276, fs. 1v-2 (Jurisdicción de Buga, 1720). En ACC, Colonia, sign. 8342, fs. 1-3 el gobernador de Popayán en 1741 alegaba aspectos caritativos y paternales en la fundación de la Loma de las Piedras, y los ponía en una misma importancia respecto a lo fiscal.

⁴³⁹ AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 50, doc. 17, fs. 204v-205 (1757). AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, fs. 610-647 (1764).

con otros agentes que no manipulaban tantos documentos. Posiblemente curas y vecinos afectos junto a violencias más sutiles sirvieron para que disminuyeran los ríos de tinta en los tribunales. Del mismo modo acudían a desjarretar, encebar y aperrear los ganados de los vecinos como parte de un repertorio efectivo para procesar conflictos.⁴⁴⁰

En los pleitos de ese final de periodo, especialmente cuando los indios se enfrentaban a los vecinos y hacendados, se referían a “su señoría” como teniente y no como corregidor. Esta distinción se generaba en que el rango de teniente de gobernador era superior al de corregidor en dignidad y como instancia de justicia. Sin embargo, en el siguiente ejemplo, los mandones indios de Tuluá le recordaron al teniente que también era corregidor, al implorar en 1790 "la observancia de todas las leyes de indias relativas al amparo y protección de los indios de la real Corona y el noble empleo de corregidor que vuestra merced ejerce".⁴⁴¹ Apelaron a la distinción social y protección diferenciada que implicaba su existencia como autoridad, así como a la memoria y recorrido histórico que esto implicaba.

Respecto a los agentes sociales y políticos que fueron los tenientes, se desconoce su acción en otros planos de sus múltiples oficios, en sus funciones de alcaldes mayores, de minas y justicias mayores. Aquí sólo se trató su faceta como corregidor. Hace falta un estudio regional a profundidad de estos protagonistas del orden político local, para tener un panorama más completo del poder en los siglos XVI, XVII y XVIII en sus dimensiones más cercanas y cotidianas para las gentes. Un buen ejemplo de los estudios sobre este personaje, con todas las particularidades del caso, son los desarrollados por Herrera para el altiplano cundiboyacense (1996 y 2002) que demuestran la dialéctica entre los órdenes propuestos por la Corona, las continuidades prehispánicas, sus rupturas y apropiaciones en el marco de sus contingencias.

Los corregidores, como parte del entramado local del poder, tenían que responder a varias instancias, y expectativas de otros actores. Como cobrador de tributos y garante del pacto con los indios, tenía que responder a la caja de Popayán por ellos, así como justificar las irregularidades del caso. La fluida comunicación conservada entre el contador Felipe de Usuriaga con los corregidores de las ciudades en cuestión permite reconstruir que, si bien el aspecto fiscal era importante, estaba al lado de los aspectos doctrinales, de policía y seguridad en la subsistencia para los indios. El caso de la fundación de la Loma de las piedras entre

⁴⁴⁰ AHC. Notaría segunda, escritura 113 de 1909, fs. 251-264 y Mendoza (1983, 56). Compárese con los métodos de sabotaje del ganado ajeno que hacían los nahuas en México Central durante la colonia: a la vez que pleiteaban, utilizaban perros, incendios, corrales y trampas. (Gibson 1967, 286-288).

⁴⁴¹ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 181v.

1732-1735 muestra una circulación de estos requerimientos entre el contador, el teniente de corregidor Ramírez Coy, el provisor eclesiástico Torijano, el doctrinero Pablo de Escobar y los indios.⁴⁴² Lógicamente para los últimos lo que pesaba más era lo pertinente a la protección diferenciada y la autonomía de su poblado, y para los eclesiásticos, la vida espiritual y sus reflejos en lo colectivo y moral. Los involucrados en general opinaban que la restitución de las tierras por medio de la fundación del pueblo, era una recomposición del pacto de protección y caridad, de civilidad y policía. El garantizar la vida familiar y colectiva de los indios, era garantizar el pago de los tributos y con ello, se aseguraba el cuidado de ellos como desvalidos en un régimen justo.⁴⁴³

Lo que no está muy evidente, pero si deja preguntas abiertas, fue el hecho del porqué confluyeron tanto los intereses y las expectativas de varios actores contra el propietario de las tierras, el cura don Diego Solano de Elorza. Posiblemente se conjugaron para afectarlo, cuando se había apropiado de más tierra de la que tenía legalmente en derecho, a la vez que unos indios forasteros que andaban “*como peces Cauca arriba y abajo sin hallar asiento donde plantarse*”⁴⁴⁴ aprovecharon la memoria sobre un pueblo extinto de indios chancos para hacer un proceso de etnogénesis desde las consideraciones y leyes proteccionistas. Los vaivenes de las relaciones personales y sus redes configuraron la trama de los hechos, en principio hacia los indios, y finalmente, hacia Solano.

Estas relaciones personales hacían que el mismo contador Usuriaga fuera condescendiente o restrictivo con diversos corregidores en las décadas de 1710, 1720 y 1730. Mientras que estrechaba por una deuda de más de 2500 patacones a don Ignacio de Piedrahita en su oficio de corregidor en 1725, permitía que un encomendero como Nicolás de Caicedo fungiera con el cargo de teniente e hiciera numeraciones pocos años después y tuviera deudas (aunque no tan grandes como las de Piedrahita).⁴⁴⁵ Usuriaga parecía rígido con el teniente de gobernador en Buga, durante 1719 y con los alcaldes ordinarios de Caloto respecto al pueblo de Candelaria en 1729, del mismo modo pedía certificados de buen comportamiento en la recolección de tributos por Luis de Barona, corregidor de Guacarí y Santa Bárbara en 1730.⁴⁴⁶

⁴⁴² ACC, Colonia, signs 3200, 3627, 3629, 3951 y 5107. En ACC, Colonia, Sign. 3405, f. 23-23v hay un certificado de los oficios de corregidor en buenos términos para Luis Barona por parte del cura Paz Maldonado en donde se resaltaron sus cualidades paternas y fiscales en este sentido, a pesar de haber tenido un pleito con los indios mandones en 1728 (Guacarí y Santa Bárbara, 1730).

⁴⁴³ ACC, Colonia, sign. 5107, fs. 71v-72.

⁴⁴⁴ ACC, Colonia, sign. 5107, f.1.

⁴⁴⁵ ACC, Colonia, sign 2885, fs. 34-76, Sign. 3254, fs. 1-2, sign. 3389 fs. 1-4.

⁴⁴⁶ ACC, Colonia, sign 3219, f. 2 (1732), sign 3405, f. 23-23v (1730), sign. 3276, fs. 1-2 (1729).

Las acciones condescendientes con unos y estrictas con otros se conservan en la serie tributos del ACC. Afortunadamente en las capitales se conserva lo que en las localidades aparece disperso: las únicas numeraciones tributarias del valle del río Cauca para finales del siglo XVIII se encuentran en el AGN de Bogotá, y una suelta, de 1803, en Popayán. Ello muestra la importancia de los oficiales de las cajas reales respecto al registro de indios y tributos, y esto como factor de presión para los corregidores en ese periodo.

4.1.3. Los curas doctrineros

Una comunidad de indios no se podía concebir sin un cura doctrinero, quién era un personaje distintivo tanto o más que las autoridades locales indias, por sus cualidades para la escritura y mediar activamente en la ritualidad. El templo local era parte del paisaje social y cultural de los pueblos, al motivar buena parte de la vida festiva local, así como la seguridad espiritual y algunos otros actos, como el cobro del tributo. Había una relación de correspondencia entre la iglesia y la tierra de cada poblado de indios: una daba el alimento espiritual y la cohesión comunitaria a través del culto, mientras que la otra otorgaban el alimento y el sostén material. No se podía entender uno sin el otro, ya que eran dones y gracias divinas, de la misma manera que la justicia generada bajo la tutela de un rey justo y misericordioso. El afán de protección espiritual sostenía buena parte del pacto colonial entre los indios y el rey, por ello, el doctrinero tenía obligaciones que trascendían lo respectivo al culto, pasando por el terreno del registro de gentes, por constituir una instancia de mediación y resolución de conflictos, y ser responsable de los indios ante los corregidores (tanto o más que los mandones) en aspectos tributarios. Ello daba a este personaje un papel polifuncional coherente con las concepciones de la época sobre el gobierno, sobre todo a nivel local, que se sustentaba del mismo modo en la legitimidad de su calidad social, de su papel cohesionador y de la mediación de los intereses locales y externos del pueblo. Al respecto, hay una reflexión:

El papel del cura doctrinero era fundamental, al ser más que el soporte espiritual de su rebaño, significaba la máxima autoridad local sobre ellos, pero no de ellos, para lo cual debía hacer un pacto tácito que se sustentaba en el equilibrio entre las obligaciones e intereses de una y otra parte, porque unos y otros se necesitaban entre si y ante los demás, especialmente en el terreno del reconocimiento y la identidad local. En su papel de "hacedor de ritos" otorgaba un elemento de cohesión estamental y local que era vital en unas comunidades en continua interacción y diferenciación con otros sectores sociorraciales, muchas veces en conflicto, y otras, en tácita connivencia (Cuevas 2012b, 40).

La complejidad de este personaje en la vida local es analizada por Caicedo (2008) como una interacción entre los intereses de lo que llama “Estado” y los de sus feligreses, donde su papel de constructor de hegemonía estaba atravesado por su labor como cura de almas, padre de sus parroquianos, mediador entre lo terrenal y lo divino, avalador de lo festivo, gendarme y armonizador de sus localidades. Ello dada un lugar de autonomía y flexibilidad en sus acciones, para conseguir sus propósitos y responder ante las distintas instancias y expectativas a las cuales debía atender. Su accionar representaba una intersección entre lo que actualmente se clasifica como cultura, política y “sociedad” en la estructuración de identidades, sociabilidades, territorialidades y autonomías locales.

La presencia de un cura y de una iglesia en los pueblos era indisociable respecto a la comunidad, pues su presencia o ausencia indicaba el grado de “arreglo” de una localidad de indios: los de Roldanillo en 1685 alegaban que su condición de encomendados a la Corona les negaba la tutela de un encomendero, pero si los cobijaba la protección de un cura, al lado de un corregidor, ante agentes extraños y abusivos.⁴⁴⁷ Cuando algunos indios de Arroyohondo se mudaron al sitio de Lile (unos 17 o 18 km. Al sur) a principios del siglo XVII, el encomendero de sus descendientes pidió la construcción de una iglesia en 1686, para que evitaran ir a la capilla vecina de Cañasgordas o fueran hasta su pueblo originario. Respecto a ello dijo el encomendero: “y que con ella no pasasen a celebrar sus festividades [*en Cañasgordas o en Arroyohondo*]”.⁴⁴⁸ Los de San Diego de Alcalá de los yanacunas en 1721 atribuyeron el mal estado de la iglesia a que no tenían cura propio, junto a la escasez y pobreza de los ornamentos para el culto, y por ende, la débil cohesión de su comunidad, su vida en policía y su inserción en la gracia de la doctrina cristiana.⁴⁴⁹ Del ejemplo anterior se colige que la ritualidad de lo festivo y de lo sacro se veía como una expresión de identidad local y autonomía, las que redundaban físicamente en el estado de la capilla doctrinera. Algo parecido se observó en la fundación de la Loma de las Piedras en 1732, donde apresuradamente los indios forasteros levantaron al mismo tiempo el templo, junto a las sementeras y sus ranchos, e hicieron la solicitud de un cura propio.⁴⁵⁰ La apropiación de dicho orden cultural y político era denunciada como una artimaña por el terrateniente Juan Antonio

⁴⁴⁷ ANE, General, Popayán caja 10 carp. 9 (24 julio 1685), f. 2v.

⁴⁴⁸ AGN, AAP, leg. 6438, f. 1.

⁴⁴⁹ ACC, Colonia, sign. 3006, f.1.

⁴⁵⁰ ACC. Sign. 3951, f. 2-2v, signs. 5107 y 3269.

Nieva en 1770 en relación a las acciones de los indios de Yumbo durante las décadas de 1710 y 1720, cuando estaban divididos en dos poblados:

[...] de que hubiese habido cura con su casa, iglesia y algunos indios viviendo allí [*en la parte norte de Yumbo*] esto no prueba ser pueblo [...] en este caso es natural, que ya por razón de servir al cura o por estar junto a él, hubiesen hecho alguna casa los indios quedándose allá; y de haber viendo la vulgaridad de nombrar la fundación, pues el adelantamiento de la voz difundándose en el vulgo para pretender más derecho del que tienen [...] pueblo se entiende una población con título legitimo para que se denomine, no un error del vulgo [...].⁴⁵¹

El cura Gómez Constantino de Roldanillo en 1732 quiso aprovechar que era el doctrinero de los indios del pueblo vecino de Cajamarca para agregarlos al suyo, aduciendo que la falta de un cura permanente hacía que no hubiera siquiera un alcalde indio, y del mismo modo, que no tuvieran un corregidor que los protegiera. Se sustentaba en que no tenían autoridades indias ni españolas para enseñarles las virtudes y alejarlos de sus pendencias y borracheras “para el bien espiritual de sus almas y gobierno político”.⁴⁵² Ello muestra que los discursos de la policía y la protección de los indios eran usados por parte y parte, por ello, el pacto tributario era un patrimonio de todos los vasallos que apelaran a él.

En la región, lo que se denominaba capilla doctrinera en el siglo XVI, en el siglo XVIII, por el orgullo y sentido de identidad se llamaba “iglesia”, especialmente para la gente de cada localidad (Cuevas 2012a, 54). La iglesia era referente del proyecto colectivo de autonomía, y su administrador, el cura, era uno de sus garantes. Por ello, los indios de Cerritos a finales del periodo insistían en que se les nombrara un doctrinero para independizarse, en lo religioso, de los frailes del convento de San Francisco de Cartago.⁴⁵³ Los santos y vírgenes patronos eran los móviles de la devoción que sintetizaba el orgullo local, y en ello, la labor del doctrinero podía introducir nuevos cultos con variopintos resultados. Al respecto, el fraile doctrinero de Cerrillos en 1773 afirmaba que la fiesta de Nuestra Señora de Belén (patrona del pueblo) era el 6 de enero y daban los alféreces de la actividad cuatro patacones cada uno. Sin embargo, él afirmaba que “he procurado introducir a Sta. Bárbara, pero no recoge dos patacones por año”.⁴⁵⁴ El mismo religioso dejaba entrever que en la medida de celebrar más fiestas, entraban

⁴⁵¹ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), fs. 190-191v. En el México Central, lo que era un conjunto de ranchitos para el terrateniente, era un pueblo para los indios (Gibson 1967, 305-306).

⁴⁵² AGN, AAP, leg. 4393, fs. 1-2v, 6-7.

⁴⁵³ AGN, AAP; legs. 27, doc. 9 (1792), 42, doc. 7 (1798), 42, doc. 14bis (1806).

⁴⁵⁴ AGN, AAP, leg. 520, doc. 2 f. 1.

más dineros para los curas, pero que en Cerrillos por la condición de indios se les sufragaba todo los ornamentos y cosas del culto, y por ello “no es posible mantenerse ningún ministro en dicho curato”.⁴⁵⁵

El cura era protagonista en el pacto histórico entre el rey y los indios, al mediar en la inserción de estos últimos dentro del orden espacial, político y moral. También podía ser una víctima o un aliado en los proyectos de los naturales, y representarse, a través o en contra de él, todos los procesos de negociaciones, adaptaciones y resistencias que significaron los procesos de apropiación de los discursos y estrategias por parte de sus feligreses. Todo dependía de su accionar, de las expectativas que colmaba o defraudaba y de las presiones de agentes externos al contexto local. Podía fusionar pueblos con el beneplácito de los indios, como ocurrió en Yumbo hacia 1720, o mantendría la identidad de indios migrantes, como el caso de los que vivían en Lile en 1687 y durante 70 años recibieron los sacramentos por el doctrinero de sus antepasados, o podía ser un factor de disgregación, como ocurrió en Guacarí en 1728 y 1744.⁴⁵⁶ Era un personaje con un liderazgo indiscutible, sustentado en su capacidad de generar hegemonía y consenso, pero desde una posición superior, dada por su mediación con lo divino.

Como parte de un pacto cambiante, las mediaciones de los curas estuvieron sujetas a los vaivenes del contexto regional y de las alianzas dinámicas que aquí se han denominado redes verticales y horizontales. También lo económico y demográfico tuvieron su injerencia en este proceso histórico. Como se ha reseñado con el ejemplo de Roldanillo de 1685, Yumbo en las décadas de 1710-1720 y el de Yanaconas de 1721, el papel del doctrinero en un periodo inicial de 1680-1720 era tan visible como el del encomendero a nivel discursivo en su papel de garante de la paz local, la inserción en un orden cristiano y de celo en la tutela de los indios. Inclusive se podía enfrentar al encomendero, pero a nivel informal, como ocurrió en Candelaria en 1719, cuando el cacique del pueblo afirmó que su cura protestó verbalmente ante la ocupación que hizo el encomendero debido a una imprecisión de linderos.⁴⁵⁷

En la época de mayor movilidad de los indios y el final de la encomienda como capital social y político, entre finales de la década de 1720 hasta más o menos 1760, los indios de varios

⁴⁵⁵ *Ibidem*.

⁴⁵⁶ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), fs. 62-67. AGN, AAP, leg. 4194 (denuncia contra el cura de Guacarí, 1728), leg. 4642 (denuncia contra el cura de Guacarí en 1744).

⁴⁵⁷ ACC, Colonia, sign. 3374, f. 16-16v.

pueblos denunciaron a curas no afectos a ellos por el incumplimiento en la administración de sacramentos, estar parcializados y amancebados, descuidar la moral de la feligresía y otras estrategias discursivas que tenían como objetivo asegurar la integridad de las tierras, aprovechar la nueva situación sin encomenderos y reforzar sus lazos con tenientes y alcaldes que se desempeñaban como corregidores.⁴⁵⁸ Posiblemente los indios se estaban empoderando frente a los actores tradicionales del poder político local, al reforzar sus lazos con el rey y sus delegados que tenían al alcance de la mano.

En las décadas de 1760 y las posteriores se observa que se calmó el agitado clima contra los doctrineros, pues ya aparecen más como aliados de los indios, que enemigos acérrimos. Las denuncias por no administrar sacramentos, por violar los secretos de las confesiones y maltratar indios ya no aparecen. La presencia documental de los doctrineros se cambió por certificados sobre el buen comportamiento de los naturales, sobre su incapacidad para pagar tributos y se reforzó su papel como mediador en los conflictos contra terratenientes y como garante en las numeraciones de indios.⁴⁵⁹ Por ejemplo, en el caso de Yumbo contra don Juan Nieva en 1770, el padre Jerónimo López Ramírez fue la primera instancia en dicho conflicto, donde ambas partes apelaron a la buena vecindad para pedir su mediación y la “venia” para llegar a un acuerdo que posteriormente se incumplió: que los mestizos Sánchez acabaran de hacer queso en unas tierras donde no se tenía claridad respecto su posesión.⁴⁶⁰

A finales del siglo XVIII, una recomposición del panorama político regional para los indios, la reiteración de las viejas dinámicas del pactismo y la búsqueda de consenso de manera informal, se tradujeron en escasez de pleitos respecto a décadas anteriores. La ausencia de grandes denuncias desde 1760 parece probar esto, donde se prefirió el cabildeo como estrategia para procesar conflictos por fuera de los tribunales. Lo anterior se hizo dentro de las redes de compadrazgo y vecindad sin lesionar a los curas, ni menos la hegemonía y la legitimidad de su mediación.

⁴⁵⁸ AGN, AAP, leg. 4194 (denuncia contra el cura de Guacarí, 1728), leg. 4642 (denuncia contra el cura de Guacarí en 1744), leg. 375 docs. 15 y 30 (Denuncia de Yumbo contra Don Juan Vivas, 1747 y contra el cura en 1758), leg. 4737 (denuncia contra el cura de Yumbo, 1747), leg. 4684 (denuncia de Yumbo Contra su cura por asesinato de un indio 1752), leg. 4976 (denuncia contra el cura de Yumbo por amancebamiento, 1758-1760). AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 8, fs. 928-929 (escrito del alcalde Arce de Buga contra la petición del cura de Tuluá para que sea una villa de libres, 1759).

⁴⁵⁹ ACC, Colonia, sign. 11437, f. 26-26v (certificado del cura de Yumbo sobre la ayuda del indio Leonardo Sánchez al corregidor cuando cobraba tributos en 1773), Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980). AGN, Archivo anexo II – Tributos caja 12 carp. 1 (pueblos del valle, 1782-1800), AGN, Archivo anexo II Tributos caja 13 carp. 4 (Cajamarca, 1809).

⁴⁶⁰ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), fs. 53-54.

La excepción a este panorama fueron los curas de Tuluá, quienes en los procesos para convertir esta población de pueblo de indios en villa de libres, encaminaron sus esfuerzos a favorecer la segunda posibilidad. Ya entrado el siglo XIX escribían abiertamente en favor de la conversión y del traslado de los indios a Riofrío, ya que la mayoría de sus réditos provenían de las limosnas y primicias de los vecinos.⁴⁶¹ Esta actitud contrastaba con la de sus antecesores, especialmente los curas Periañez y Zúñiga quienes en el primer tercio del siglo XVIII se consolidaron con los indios forasteros el poblado, tanto que fue un polo de atracción para los blancos pobres y libres que se articularon bajo la mediana y pequeña propiedad, alrededor del mercado que se creó y de los servicios del templo local.

La labor más visible y documentalmente continua de los curas respecto a su mediación en el pacto tributario fue la de garantes en las numeraciones ante los corregidores y oficiales reales. En todo escrito donde se numeraban las familias e individuos indios, el doctrinero daba fe de la condición de ellos, de su permanencia en el pueblo, de sus capacidades e incapacidades para pagar el tributo, así como de sus cualidades o debilidades físicas y morales que afectaban dicho cobro. Todo ello se asentaba en su palabra, en los libros bautismales y en las certificaciones que le pedían las partes interesadas. Era uno de los protagonistas del ritual de cobro materializado en los documentos que hacían referencia al proyecto de clasificación planteado por la Corona, así como de las negociaciones, los desafíos y resistencias que se suscitaban.

Al relacionar los muertos respecto a anteriores listados, comprobar la edad de los indios, confirmar las presencias y ausencias de ellos, definir su calidad de forasteros o criollos, congregarlos o dispersarlos con sus acciones y actitudes, eran elementos tan importantes como doctrinarlos, darles los sacramentos, protegerlos de agentes lesivos, tratarlos según su condición social y legal, y la celebración de sus fiestas, el culto y aconsejarlos. Podían ser aliados de los indios o contrarios, según el momento.

En algunos contextos eran confidentes, al saber bien las condiciones de cada uno de sus feligreses, por ejemplo, el cura de Candelaria en 1732 conocía mejor los itinerarios de los indios en las estancias vecinas y de sus servicios personales, que los alcaldes y corregidores.⁴⁶² Aquí el cura asumía su papel de “congregador” y defensor de los indios ante la ausencia de las autoridades de lo terrenal, y por ello, le daba la razón a los indios respecto a

⁴⁶¹ ACC, Colonia, sign. 8757, fs. 101-181 (1759-1790), AGN, Colonia, Caciques e Indios leg 50 doc. 17 (1801), Poblaciones Cauca leg. 1, doc. 7 (1803-1806).

⁴⁶² ACC, Colonia, sign. 3219, f. 1v.

sus deudas. Otro caso, fue el del indio Gervasio de Morales de Cerritos que en 1738 le contó a su cura que iba a hacer un viaje a las provincias de Chocó para pagar sus deudas tributarias y poder casarse con su aval y el del corregidor.⁴⁶³ En 1740, “misteriosamente” el cura Periañez de Tuluá no entregó al corregidor de turno las numeraciones que estaban en su poder, posiblemente para favorecer a algunos deudores del tributo y a otros ausentes, para proceder en el cobro sólo con su “pleno conocimiento de los dichos indios”. Además este doctrinero beneficiaba minas de sal junto a los indios, a sus expensas ampliaba el templo local y tenía otras actitudes que posteriormente lo reconocerían como un líder paternal para los tributarios.⁴⁶⁴ El cura Domínguez de Guacarí en 1747 recibía en prenda de tributos varios objetos de sus feligreses y daba razón de quienes querían pagar diferidamente, alegando su pobreza.⁴⁶⁵

Para posteriores décadas, las certificaciones mencionadas sobre incapacidades, colaboraciones con corregidores y dificultades de los indios para pagar tributos fueron parte de la continuidad del cura como garante de ese rubro, y como partícipe de la protección de ellos. En esta labor se intersectaba la caridad esperada de las autoridades junto a la construcción de redes verticales de poder, donde los doctrineros y los indios se beneficiaban en la estructuración de clientelas, en un modelo de poder disperso, de autoridad moral, que dejaba gran iniciativa a los agentes a nivel local.

Cuando las expectativas de protección o de simple connivencia hacia los intereses de los indios se rompían, el cura dejaba de ser un aliado para convertirse en un agente lesivo que no administraba sacramentos, ni cumplía con otras obligaciones: su autoridad se resquebrajaba y se intentaba reconstruir el orden ideal de paternalismo, cristiandad, de paz en la localidad, de bien común y de respeto a las tradiciones, a través de las denuncias estudiadas a lo largo de este acápite. El proyecto de clasificación y de obediencia se resquebrajó entre finales de la década de 1720 hasta más o menos tres decenios después, coincidiendo con el periodo de mayor movilidad de los indios, con el final de la encomienda y con un panorama político de recomposición del escenario regional entre los viejos patricios y los chapetones, esto último está descrito por Colmenares (1997a, 127-140). También influyó en esto una mayor articulación al Chocó y las llanuras del Pacífico como un mercado regional y espacio de

⁴⁶³ AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 10, doc. 84, f. 967-967v.

⁴⁶⁴ ACC, Colonia, sign.3832, f. 1v (1740). ANE, General, Popayán, Caja 87, carp. 9, (6 de julio de 1743), fs.29-29v, 44-45, 95, 152, 175 (1741-1743). AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 50, doc. 17, fs. 603-604v y 613 (1801-1802)

⁴⁶⁵ ACC, Colonia, sign. 4123, fs. 1-2v.

movilidad poblacional. Los indios respondieron con las denuncias y la estrategia de dejarse contar, la fuga y la manipulación con la ayuda de sus curas amigos en sus numeraciones y documentos concernientes para los tributos, análogamente a lo que describieron Guevara y Salomon para los Andes centrales (2010, 96).

Dicho proyecto se negociaba siempre con el corregidor e indirectamente, con los oficiales de las cajas de Popayán y Cartago, y a finales del siglo XVIII, con los de Santafé. Con los encomenderos en el periodo inicial de 1680-1750 no se registraron negociaciones colectivas respecto a este monto, sólo marginalmente a nivel individual respecto a la clasificación de indio o mestizo, pero no directamente respecto a los tributos.⁴⁶⁶ Posiblemente eran cuestiones que correspondían a pactos individuales entre los involucrados, los cuales no dejaban mayores rastros documentales, pero que se dislocaron y denunciaron. Los pocos casos registrados no involucran directamente a curas, y las actuaciones de éstos sólo se evidenciaban en las numeraciones y cartas cuentas.

Los curas ayudaron a duplicar en el nivel local, con sus acciones y omisiones, la imagen del rey como padre y benefactor, al encargarse de los aspectos religiosos y rituales del pacto, y con ello, construyeron hegemonía desde la casuística, desde sus lazos verticales y de lealtades. Ayudaban con sus testimonios y silencios a reiterar la sumisión al rey por parte de los indios, frente a los abusos de los agentes externos a ellos. Los indígenas naturalizaron tanto esto, que a veces se convirtió en un argumento que se fue en contra de los mismos curas, sustentados en el hecho de “siempre” pagar el tributo y “obedecer” como elemento fundamental del pacto tributario.

El carisma con su feligresía fue fundamental en esa labor mediadora, que de paso, servía para aprovechar desde la reciprocidad asimétrica los servicios y fidelidades de los indios, a cambio de reconocimientos, ritos y negligencias. Los curas se insertaban dentro del pacto como agentes duplicadores de algunas de las bases del poder político: la economía de favores y la mediación en la búsqueda de la justicia. Al afirmar estos preceptos, solidificaban su autoridad local, al lado de su papel tradicional de hacer ritos y mediar con lo divino.

⁴⁶⁶ Vicente Ordóñez de Lara pidió ser considerado mestizo, ANE, General, Popayán, caja 12, carp. 2 (1 febrero 1689) y Popayán, caja 12, carp. 7 (27 de septiembre de 1689). Proceso encabezado por Luis Sánchez para que sus hijos no fueran considerados indios (1743), ACC, Colonia, sign. 4053. Mención hecha por Agustín de Valencia que refería al privilegio pagado por Luis de los Ríos a favor de su indio Roque Díaz de Toro, por 200 patacones para que lo eximieran del tributo, ACC, Colonia, sign. 2714, f. 1 (1707).

Sólo queda un aspecto por estudiar, los estipendios: casi todos los documentos de cobro de tributos finalizan con certificaciones de los curas donde afirmaban que se les había pagado su parte correspondiente y que el corregidor ha sido cumplido con sus obligaciones.

Generalmente cobraban con la tasa dada en 1668 por el visitador Inclán Valdés: seis reales por cada tercio individual de los forasteros y de siete reales para los criollos de las ciudades de Caloto, Buga y Cali. Recibían los doctrineros en las ciudades de Toro y Cartago un patacón de cada tercio pagado por un tributario.⁴⁶⁷ Por la poca cantidad de indios, parece que los estipendios no eran la principal entrada de los curas, y por ello no se molestaban mucho en que fueran cobrados. Sólo se ha encontrado un caso donde el cura reclamó sus estipendios de seis indios al encomendero de Cerritos en 1704.⁴⁶⁸ Un ejemplo tardío de la importancia de los estipendios del cura de Cali en el quinquenio 1774-1778, fueron los 84 patacones y 6 reales por atender a los indios del pueblo de Yanaconas, cifra ínfima al lado de los 5940 patacones líquidos de ganancias durante el mismo periodo.⁴⁶⁹

Se sabe que los curas pedían primicias y servicios personales a los indios durante el periodo de encomiendas y hasta más o menos la década de 1760, cuando los indios por su litigación y el sabotaje hicieron acabar esta práctica (Cuevas 2012a, 188-189). Por ello, en ese periodo se beneficiaron también de estas labores tanto como los encomenderos.

Sin embargo, los estipendios entraban en el arsenal argumentativo de los indios respecto a sus curas. El apoderado de los indios de Cerritos afirmaba lo siguiente, respecto a la ausencia de un cura propio para el pueblo en 1805:

En un asunto de tamaña responsabilidad para con Dios, solo una vez al año se deja ver en el pueblo para celebrar la fiesta de la patrona y de coger sus estipendios, quedando todo el año abandonado de su doctrina, sin misa, sin sacramentos.⁴⁷⁰

En el mismo pueblo, unos años antes, en 1787, los indios pagaban la totalidad de sus tributos a su doctrinero, un religioso del convento de San Francisco de Cartago, porque si les daban solo su estipendio, no alcanzaba a sostener el culto, al ser solamente 14 tributarios. Debido a

⁴⁶⁷ AGN, Colonia, Encomiendas, leg. 9, doc. 24 (1704).

⁴⁶⁸ *Ibidem*.

⁴⁶⁹ AGN, AAP, leg. 14, fs 23-24.

⁴⁷⁰ AGN, AAP, leg. 42, doc. 6, f. 1-1v.

eso reiteraron más el elemento religioso, identitario, protector y festivo, que las consideraciones fiscales sobre el tributo en una época de eficiencia y reforma.⁴⁷¹

4.1.4. El encomendero

Entre 1680 y 1750, el encomendero fue un personaje clave dentro del pacto tributario, especialmente hacia el principio: era la primera instancia en la protección de los indios y de sus intereses. Era su patrón en un mundo de clientelismos y compadrazgos, donde el intercambio asimétrico de favores, servicios y productos constituían una base de relaciones sociales. Cabe recordar que en el paternalismo se duplicaban varios aspectos de la vida política y colectiva: se apelaba a él en los estrados y en la dinámica familiar, era parte de la autoridad del rey, de los gobernadores, de los curas, de las autoridades locales indias, y por supuesto, de los encomenderos. Por medio de este precepto, los descendientes de grupos que entraron en contacto con los españoles y sus concepciones, a veces coherentes y generalmente llenas de contradicciones, se insertaron en el orden jerarquizado y corporativo para apropiarlo.

Generalmente se ha estudiado el papel dominador de los encomenderos y la inserción laboral de los indios en los mercados regionales y transatlánticos por medio de la encomienda, principalmente en las décadas de 1970, 1980 y 1990.⁴⁷² Poco se ha estudiado desde sus aspectos políticos y culturales, pues se le ha prestado mayor atención al carácter extractivo y expoliador de esta institución, en un economicismo donde sólo se vieron beneficiarios y víctimas. Algunas de las excepciones a este panorama son los textos de Cuevas (2002, 2005) y los de Gamboa (2004 y 2010) donde se amplía el marco de estudio desde lo económico hacia lo político y cultural.

El declive de esta institución, en su aspecto laboral, fue rápido: en la Nueva España, se veía menguar desde la década de 1550, en el Perú, en la de 1570 y en el altiplano cundiboyacense, ya era irrelevante hacia 1620 (Gamboa 2004, 750-751) y en el valle del río Cauca, hacia la década de 1560, cuando los encomenderos fundaron sus estancias y remplazaron a los indios como los abastecedores de las ciudades (Valencia 1996). Después, de manera decreciente y progresiva, la encomienda sólo fue importante para los encomenderos del valle en términos sociopolíticos, al permitirles el acceso a cargos en el cabildo de la ciudad y de gozar el

⁴⁷¹ ANE, General, Popayán, Caja 245, carp. 5 (26 de enero 1787) f. 27v.

⁴⁷² Véase Zavala (1948 y 1973), Ruiz Rivera (1977), Eugenio Martínez (1977), Colmenares (1969 y 1997a[1973]), Padilla (1977), Valencia (1996).

reconocimiento como tales (Cuevas 2002 y 2005). Hacia la década de 1680 hubo en Cali 13 encomiendas repartidas entre nueve encomenderos, en Buga, una en Guacarí y había en Tuluá indios de Supía la Alta y Baja, de Quinchía, pueblos de la ciudad de Anserma; Candelaria era una sola encomienda, así como en Cajamarca y la de los indios quimbayos de Pindaná en los Cerritos, aparte de las “encomiendas del rey” en Riofrío, Roldanillo y Yanaconas.⁴⁷³ La última mención a una encomienda en la región fue la de Arroyohondo, de don Francisco Zapata de la Fuente, en 1749 y en 1750.⁴⁷⁴

Para la década de 1680 no habría más de 250 indios tributarios, y al menos la tercera parte eran de la Corona. A mediados del siglo XVIII esta cifra giraría en torno a los 150 indios, todos encomendados directamente al rey. Este proceso de cambio se dio sin mayores traumatismos, verificables en la ausencia de demandas contra encomenderos. Tampoco hubo muchas denuncias contra sus remplazos, los corregidores locales, quienes no fueron tan exigentes como en el Perú (Golte 1980), sino que antes fueron unos aliados en la búsqueda de autonomía durante la recomposición de los poderes regionales. El proceso de traspaso de encomiendas de particulares a la Corona fue tan simple que Nicolás de Caicedo era encomendero de Ambichintes en 1736 cuando murió, y su hijo Juan fue a cobrar tributos en 1740 cuando era corregidor.⁴⁷⁵

Esta parte del texto indaga por el encomendero como agente del pacto tributario, en un marco que supera lo económico, y donde los indios son considerados actores activos de su Historia. Como se ha mencionado, prácticamente no hubo denuncias directas contra los encomenderos, por lo cual podría pensarse que fueron más aliados que contrarios en la búsqueda de sus intereses, pero una revisión de la evidencia documental sugiere que se debe matizar dicha afirmación. En primer lugar, habría de recordarse que los pueblos de indios de la región estaban formados en tierras que eran inicialmente de sus encomenderos, lo cual generó que estos últimos usaran los terrenos cedidos, a cambio de permitir a los tributarios el acceso a sus estancias privadas, en un pacto asimétrico que incluía servicios personales.⁴⁷⁶ A la larga, los

⁴⁷³ ACC, Colonia, sign. 1833, f. 4 (Cali), AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1F, expediente 138, f. 233v-235 (Guacarí) ACC, Colonia, sign. 2411 (Tuluá, 1690), ACC, Colonia, sign. 1563 y AGI, Quito, leg. 59, doc. 3 (Cajamarca, 1676 y 1683), AGI, Quito, leg. 59, doc. 5 (Candelaria, 1687), AGI, Quito, leg. 59, doc. 2 (Pindaná, 1687)

⁴⁷⁴ ACC, Colonia, sign. 4240, f. 6v (1749) y 4295, f. 52-52v (1750).

⁴⁷⁵ ACC, Colonia, sign. 3759, f. 7 (1736) y sign. 3877, f. 1 (1740).

⁴⁷⁶ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), fs. 113v-114, 121v-123, 155-159v (Yumbo, 1684-1692). AGN, AAP, leg. 6438, fs. 1-2v (Arroyohondo y Lile, 1687). AHLT, Juzgado Primero Civil. t. E58, leg. 54, fs. 96-97, 193-217 (Guacarí 1599-1667). ACC, Colonia, 3374, f. 16v (Candelaria, 1636-1717). ACC, Colonia, sign. 4411, f. 43 (Cerritos, primera mitad del s. XVII).

encomenderos estaban en una mejor situación para exigir informalmente sus prerrogativas a los indios bajo su tutela, lo que le dejaba mayor margen de maniobrabilidad en los juzgados y en lo cotidiano.

En segundo lugar, esto generaba, así fuera a veces una maniobra jurídica, una memoria de explotación alimentada por los jueces, visitadores y gobernadores de Popayán, cuando éstos últimos observaron el panorama de servicios personales, los cuales estaban prohibidos por las normatividades, pero eran avalados por la costumbre. En una petición hecha a nombre de don Bernardo Endegua, cacique de Candelaria en 1719, se describe la memoria sobre hechos ocurridos antes de la visita de 1636:

Estaban poblados en una estancia de Cristóbal Quintero Príncipe, por ocasión de estar encomendados a él. Por eso andaban de una parte a otra, oprimiéndolos y sujetándolos al trabajo, amenazándolos con que les quitarían las tierras que tenían en que hacían algunas rozas para su sustento y mediante lo referido, les señaló y adjudicó para sus resguardos, rozas, sementeras y crías de ganados.⁴⁷⁷

De esta manera, las autoridades alimentaban la imagen del rey protector contra los abusos de los particulares, haciendo circular la retórica y los mecanismos para solicitar justicia, como lo afirma Córdoba a comienzos del siglo XVII para el caso antioqueño (2014, 251), así fueran mecanismos poco efectivos para cambiar las cotidianidades en la relación con sus encomenderos. Sin embargo, se construía hegemonía, y a la vez, se otorgaban herramientas legales que serían útiles para los indios en el periodo de 1720-1760, en términos de las estrategias individuales de la movilidad de la población y de la flexibilización en el pago de los tributos. También los jueces y visitadores dieron elementos entre 1740-1770, para ayudar a los pueblos a desmarcarse del poder de los encomenderos y poner a raya a los curas antagonistas y demás enemigos colectivos.

En tercer lugar, si hubo algunos desencuentros colectivos de los indios contra sus encomenderos, pero no denuncias concretas, a excepción de la que hicieron los de Guacarí porque cobraron a los muchachos de doctrina y a un anciano de 65 años, pero no trascendió de un llamado de atención hecho por las autoridades de Buga al encomendero.⁴⁷⁸ En Candelaria hubo otra denuncia de este tipo en 1719 contra los descendientes de don Cristóbal de Caicedo Salazar y de otros encomenderos del siglo XVII, por atribuirse derechos de acceso

⁴⁷⁷ ACC, Colonia, 3374, f. 1.

⁴⁷⁸ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1F. expediente 138, fs. 231-232v (1682).

a las tierras del pueblo⁴⁷⁹. Los demás conflictos fueron referenciados indirectamente, como el de los indios de Arroyohondo que vivían en Lile en 1687, y que no los dejaban ir a los servicios religiosos de la capilla de su encomendero en Cañasgordas, y por lo tanto seguían siendo administrados por el doctrinero de su pueblo originario, como había sucedido casi por 70 años.⁴⁸⁰ Este último caso muestra una de las posibles dinámicas de resistencia desarrolladas por comunidades aparentemente desarraigadas, pero cohesionadas a través de las devociones como elemento de identidad.

Los desencuentros individuales de los indios con sus encomenderos tal vez eran más comunes que los colectivos, al estar más en el terreno de los afectos, la falta de reconocimiento y de obediencia, junto a lo volitivo. El caso de Vicente Ordóñez en 1689, mestizo de Ambichintes fue un ejemplo, donde afirmaba que su encomendera, doña María Jiménez, le desconocía: “que soy mestizo cuarterón de español exento por derecho de pagar tributo, ha intentado doña María Jiménez se le pague por la mano poderosa que tiene con las justicias de dichas ciudades”, y de paso, denunciaba otros tres casos en Cali que el gobernador de Popayán don Gabriel Díaz de la Cuesta resolvió a favor de mestizos y mulatos que sus encomenderos obligaron equivocadamente a pagar tributos.⁴⁸¹ Algo parecido ocurrió en 1707 con el caso de un mestizo hijo de un gorrón de Roldanillo, al cual se le negaba el hecho de ser un soldado del rey, donde mencionó a otro exento de tributo por las autoridades.⁴⁸²

Habiendo llamado la atención sobre los conflictos entre los indios y sus encomenderos, se puede afirmar que fueron una excepción al panorama, pues generalmente podían convergir, así fuera asimétricamente, en sus intereses y necesidades. Ya se mencionó que ambos sectores compartían sus tierras y se debían accesos, lealtades, servicios y posiblemente productos, en una economía del don y la gracia. También en este trabajo se ha referido que los indios de Roldanillo, adscritos a la Corona, se quejaban de la desprotección que sufrían al no tener encomendero que los representara en un mundo de redes y relaciones personales, como representación social de un mundo lleno de patrones y clientes interdependientes entre sí.

Uno de los beneficios que tenían los indios encomendados, al menos en Cali, era que no tenían que cubrir las mitas más engorrosas, las cuales se descargaban en indios de la Real Corona, como el sobredicho Roldanillo, junto a San Diego de Alcalá de los yanaconas y

⁴⁷⁹ ACC, Colonia, 3374, fs. 1-17v.

⁴⁸⁰ AGN, AAP, leg. 6438, fs. 1-2v.

⁴⁸¹ ANE, General, Popayán, caja 12, carp. 2 (1 febrero 1689), fs. 1-2.

⁴⁸² ACC, Colonia, sign. 2714, f. 1.

Riofrío (Cuevas 2002). No obstante, los indios de estos pueblos lograron debilitar progresivamente la mita desde 1670 con “siniestros informes” en los tribunales de Popayán y Quito (Cuevas 2012a, 134-136), y negociaron con el cabildo de Cali para que les fueran conmutadas por el monto del tercio que debían de pagar, o simplemente no iban cuando no tenían el pago asegurado.⁴⁸³

En otras ciudades, como en Cartago, las mitas fueron asumidas por los indios forasteros de Cartago, que posteriormente se agregarían a Pindaná de Cerritos. Estas obligaciones fueron un argumento para que el pueblo pidiera más tierras en 1706, como reciprocidad a sus servicios.⁴⁸⁴ Unos cuarenta años después, no se sabe con certeza si fue por sabotaje, litigios o negociaciones, los de dicho pueblo ya no tenían que cumplir con mitas y parecía que nadie los ocupaba en cosa alguna de manera colectiva, según las declaraciones de varios testigos y de los mismos indígenas.⁴⁸⁵

Se puede afirmar que la mita, como parte del pacto tributario, fue asumida y apropiada por los diversos actores como campo de disputas y explicitación de sus estrategias para afrontarlas y defender sus intereses. Los encomenderos usaron las mitas para delegarlas a los indios de la Corona y usufructuar mejor el trabajo de sus encomendados, mientras que los de la Corona la usaban para confrontar dichos poderes regionales en tribunales superiores y reiterar su lealtad al rey como argumento para sus demandas, aparte de ganar experiencia en lo contencioso. Finalmente, los indios encomendados no tenían que recorrer grandes distancias, como lo tenían que hacer los de Roldanillo y Riofrío (unos 150 y 100 km respectivamente), para cumplirlas, o perder tiempo para sus actividades de subsistencia, como le ocurría a los de Yanaconas. Con derrotas y victorias ocasionales para cada agente, la mita reforzaba lealtades, a la vez que se diluía como institución, paralelamente con la misma encomienda, con la cual estaba íntimamente relacionada.

Una de las estrategias de los encomendados para evadir la mita, fue alterar la cifra de indios tributarios presentes y alegar ausencias con el aval del encomendero. Ello explica parcialmente la fluctuación de cifras entre un conteo y otro, ya que podía haber otros motivos, especialmente las migraciones. Un pueblo de encomiendas como Guacarí podía tener 23

⁴⁸³ ACC, Colonia, sign. 988, f. 8 (Yanaconas, 1701). AHC, Cabildo, t. 13, fs. 67v-68v, 118 (Yanaconas, 1727 y 1728).

⁴⁸⁴ ACC, Colonia, sign. 4411, f. 2v-3v.

⁴⁸⁵ ACC, Colonia, sign. 8615, fs. 42-76 (1747).

indios enlistados en 1682, pero en 1691, sólo se contaban cinco y en 1712, nueve.⁴⁸⁶ En Yumbo, para 1738 se numeraran 13 indios, en 1746 hubo 23 y dos años después, 13 tributarios (Cuevas 2012a, 149). Esta excusa era también usada por los indios de la Corona, con resultados no tan favorables por la falta de mediación de agentes locales que representaran efectivamente sus intereses, ya que generalmente tenían que apelar directamente a Popayán para pedir veredictos favorables.

Se debe recordar que los tributarios encomendados eran solo uno de los frentes que tenían los vecinos más prestigiosos de cada ciudad para explicitar su prestigio y desarrollar su proyecto de poder social y económico. La encomienda a comienzos del siglo XVIII no podía competir con la influencia de las minas, estancias y haciendas como medio para el reconocimiento social de los beneméritos de la región. Por ello, la alteración de cifras de tributarios no generaba mayores traumatismos, ni afanes de los encomenderos para pedir rectificaciones y arrestos de ausentes.

Se podría sugerir que los encomenderos tenían información de sus indios migrantes y que de una u otra manera se beneficiaban de la ampliación de las redes sociales y económicas que se creaban en los espacios por fuera de la localidad, juzgando por el ejemplo de Tuluá, donde la afluencia de indios de Quinchía, Guática y Supía, en jurisdicción de la ciudad de Anserma (a unos 160 km Al norte), era constante y contaba con el reconocimiento de los tributos a sus respectivos encomenderos.⁴⁸⁷ Con menos registros, pasaba lo mismo en Santa Bárbara, donde llegaron indios de Pasto, Popayán, el Citará y otras provincias, que no se consolidó, en Candelaria, donde había numerosos individuos de los pueblos del sur del valle,⁴⁸⁸ así como en otros pueblos (Cuevas 2012a, 123-128). Se podría sugerir que la migración también fue uno de los proyectos colectivos de subsistencia en otros espacios donde confluían los intereses de indios y vecinos “feudatarios”.

Sin embargo, no sobra decir que la migración también fue una de las estrategias que tuvieron los indios para resistir y hacer flexibilizar los lazos de la dominación de sus encomenderos, para huir de la arbitrariedad y de lo que se consideraba abusivo. En un mundo de patronos, amos y compadres, esto significaba una ruptura, pero a la vez, una creación de nuevos lazos

⁴⁸⁶ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1F. expediente 138 fs. 233v-235 (1682). ACC, Colonia, sign. 2922, f.1-2 (1691) y 3184, f. 1-2 (1712).

⁴⁸⁷ ACC, Colonia, sign. 2411, f. 1 (1690), sign. 3186, f. 1-3 (1716), sign. 2939, f. 1-2 (1719), 8757, f. 92-92v (1720).

⁴⁸⁸ ACC, Colonia, sign. 3187, fs. 1v-2 (Santa Bárbara, 1719), sign. 3087, fs. 3v-4v (Candelaria, 1723), sign. 2995, f. 14-14v (Candelaria, 1732),

sustentados en la solidaridad y la flexibilidad de las categorías sociales y de la identidad local. El huir o afirmar la calidad social de “indio” involucraba lo individual, lo familiar y lo contextual en la conveniencia de los referentes identitarios y los reconocimientos que suscitaban.

El papel de los encomenderos fue un desafío para los indios del rey y una ayuda para los encomendados, que se materializaba en una disputa por la hegemonía a través del litigio contra la conveniencia. Los principales legados de estos disensos para los indios fueron la experiencia litigante, el desenvolvimiento en negociaciones asimétricas y una reiteración de la imagen del monarca como freno para los abusos de los particulares. Al respecto, Stern ubicó para el espacio andino de Huamanga dicho proceso a comienzos del siglo XVII (1986, 185-218), donde también salió reforzado el papel de los tribunales de justicia (Stern los llama “Estado”) como intermediarios entre los distintos actores sociales. En el caso del valle del río Cauca, el proceso fue posterior, casi unos 130 años después.

Para todos los indios, los descendientes de encomendados y no encomendados, se construyó un acervo de expectativas de protección y mecanismos de acción, como la “lisonja”, los servicios y los regalos a personajes poderosos para lograr sus cometidos, especialmente los hechos a corregidores en el periodo de 1740-1780.⁴⁸⁹ A veces, los sobornos o “regalos” también beneficiaban a los indios, como lo trató de hacer el cura Manuel Rodríguez Narváez en Yumbo, quién quiso dar 500 patacones al pueblo para acallar su amancebamiento con una mestiza.⁴⁹⁰ Análogamente, podría interpretarse en la misma línea los accesos y donaciones de los encomenderos para los indios. El orden social, moral y político del periodo de los encomenderos pareciera que fuera una experiencia que se reclamó en las épocas posteriores para reiterar la capacidad de los indios de arreglar sus inconvenientes de manera más autónoma.

El encomendero también era un factor de cohesión comunitaria, al ser un agente que garantizaba las prerrogativas y la efectiva mediación a favor de sus indios, entendiendo su poder como relación y no sólo como dominación. Imízcoz (2009, 77-78) explica que patrones y clientes preferían estar en los mismos espacios o al menos cerca, para poder establecer vínculos personales de dependencia, de paternalismo y deferencia. Por ejemplo, en Guacarí, la

⁴⁸⁹ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), fs. 276v y 278v. ACC, Colonia, 8757, fs. 130-151 (Tuluá 1739-1770). AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, fs. 652-652v, 656.

⁴⁹⁰ AGN, AAP, leg. 4684, f. 68v-71 (1751).

numeración de 1682 parece que fue hecha por testimonios de los mandones y no con la presencia de todos los indios, ya que se encontraban algunos ocupados en servicios para su encomendero y otros estancieros cercanos.⁴⁹¹ Como contraste, el contador Usuriaga de Popayán afirmaba que los indios de Candelaria se dispersaron en los servicios a los particulares después de la muerte del último encomendero, don Nicolás Pérez Serrano en 1729 quien los agrupaba bajo su servicio.⁴⁹²

El encomendero, de la misma manera que se beneficiaba de los servicios personales de los indios y de sus tierras, gozaba del prestigio social de encabezar una red clientelar avalada por la Corona desde el otro lado del Atlántico. Encomiendas de escaso rendimiento económico, por no tener más de cuatro, diez o doce tributarios, redundaban en el honor de tal reconocimiento, que daba un espacio para desplegar los servicios, las genealogías y las virtudes propias de la solicitud de mercedes. Estas peticiones y expectativas nacían de los mecanismos de la cultura política que estimulaba la Corona para asegurarse la legitimidad y la fidelidad de sus beneméritos vasallos, como lo explicó Espinosa, en el caso de los nobles indígenas del norte de Quito (2015, 141-145).

El tener ratificada su clientela desde Madrid, generaba ascendencia social, la cual valía tanto más que los aspectos puramente laborales, que fueron suplementarios. La economía en el Antiguo Régimen era vertical, de intercambio de servicios y contraprestaciones, por ello las reciprocidades eran la base de relaciones de patronazgo y clientelismo, en forma de cadena y flujo constante de bienes, favores, cargos, honores por lealtades y servicios. Esto sin la necesidad de coerciones, si no desde el patronazgo clientelar: se entregaban gracias y mercedes a través del control de las rentas, pero a su vez la distribuían. Por eso no eran capitalistas, porque las relaciones se nutrían a partir del prestigio y la ostentación de su capital simbólico. Eran relaciones selectivas y privilegiadas, en donde los señores hacían efectivo su poder, y la dependencia podría ser muy beneficiosa para la economía social de status y honores (Imízcoz 2009, 77-80).

Los ideales caballerescos que estimulaban la defensa de los pobres se encuentran en los autos de los gobernadores de Popayán para ubicar en el orden social a unos indios desvalidos, por ejemplo, los de Arroyohondo en 1689: “por lo cual se va deteriorando dicha encomienda como no tienen encomendero que los defienda, todos los que hacen sacas de ganado se llevan

⁴⁹¹ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1F. expediente 138, f. 231.

⁴⁹² ACC, Colonia, sign. 3219, f. 1-1v (1732).

los indios a Quito”.⁴⁹³ Como se ha descrito aquí, dicho sentido paternal fue apropiado por los naturales para legitimar sus demandas, resignificando y reorientando el sentido de distinción del que hacían gala los poderosos, a la manera que estipula James Scott con su concepto de “discurso público” (2000), pero restándole el sentido de “hipocresía” y autonomía que supuestamente tendrían los sectores populares en sus demandas. Como se ha mencionado, los indios hacían efectivas sus peticiones desde argumentaciones que duplicaban el orden familiar, cristiano y de lealtades, en un diálogo con los discursos legales y los mecanismos de procesamiento de conflictos formales e informales, que muchas veces se reiteraban mutuamente.

El paternalismo y la distinción que se imbricaron en el discurso público que generaba la encomienda, se materializaban en rituales muy característicos, los de la posesión de cada nuevo encomendero respecto a sus indios. Fue análogo al de la posesión de tierras, así en el plano legal fueran asuntos muy distintos por las cualidades de los indios como vasallos. Sin embargo, era un espacio de explicitación de dignidades y obediencias, como lo describió el escribano que estuvo en el ritual que hizo don Diego de la Rada con el cacique de los seis indios de Cerritos en 1687:

Dicho Diego de Rada le puso la mano en la cabeza al dicho cacique y le mandó le quitase la capa de los hombros y se la volviese a poner en señal de posesión, la cual tomó en el dicho cacique por él y en nombre de todos los demás y la aprehendió [...].⁴⁹⁴

En el periodo final de la encomienda, el sentido de prestigio ayudaba a flexibilizar el significado de calidad social de los indios, como una estrategia para conservar dicho capital simbólico por parte del encomendero. Respecto a la misma encomienda de Cerritos, de La Rada solicitaba aumentar sus clientes y dependientes, más allá de los límites excluyentes de la calidad social: “su majestad pida que todos los mestizos, cholos, caña[molos], mulatos, zambos y zambaigos que fueren hijos de las indias de la dicha encomienda, por ser tan tenue y que se va convirtiendo en estas personas, paguen tributo”.⁴⁹⁵ Lo que importaba era tener dependientes aprovechando la ascendencia india de dichos supuestos tributarios, en una negociación de la calidad social, donde sólo se encuentra una voz en un entorno formal, el del

⁴⁹³ AGI, Quito, leg. 59, doc. 10, f. 6v.

⁴⁹⁴ AGI, Quito, leg. 59, doc. 2, fs. 8v-9.

⁴⁹⁵ AGI, Quito, leg. 59, doc. 2, f. 1.

documento indiano. A nivel informal, se negociarían dinámicamente protecciones, lealtades y accesos a bienes y servicios por parte y parte.

En Cajamarca, para 1683, el ritual de posesión fue de la siguiente manera:

En señal de posesión en la encomienda del pueblo de Cajamarca y a sus agregados, estando presente Pedro Sarmiento, de dicho pueblo de Cajamarca y Marcos, indio criollo de los agregados, dejó caer la capa y el sombrero el dicho capitán Alonso de Ojeda [...] y les mandó lo alzasen y los dichos indios le obedecieron e hicieron lo que les mandó.⁴⁹⁶

En ambos hechos de posesión, que partían de generar reconocimientos y obediencias, significaban la conexión entre lo legal, lo social y lo ritual, donde los símbolos, los gestos y las actitudes generalmente concordaban con las realidades y proyectos escritos en los documentos. Los ritos retroalimentaban a los textos y viceversa. Daban lugar a escenificaciones de una cultura legal de la cual lo escrito era un elemento acompañado de lo oral y lo protocolar (Cunill 2016, 22-23). El quitar una prenda o dejarla caer para que el representante del pequeño cuerpo social de los indios encomendados lo restituyera a la orden del poseedor, eran parte de un repertorio gestual que marcaba distancias de calidades, dependencias y reconocimientos. Texto y símbolo trataban de complementarse para abarcar una realidad social que se construía desde la cotidianidad y lo contencioso:

Toda acción y retórica legal se movía entre la palabra y el símbolo. Generalmente, una batalla legal abría un campo ritual donde se ratificaba ritual y simbólicamente una decisión judicial, proyectándola más allá de lo inmediato con el firme propósito de actualizar o renovar compromisos recíprocos (Vega 2002, 77).

La participación del encomendero en el cobro de tributos, parte vital del rito sobre el pacto, al parecer fue nula. En teoría, el corregidor debía dar al encomendero su parte cuando liquidaba los descuentos de “corregimiento” y estipendio del cura respecto de los tributos cobrados y remitía a Popayán o Cartago los remanentes para la Corona, pero hay referencias aisladas de que esto no era así. Los indios pagaban muchas veces con servicios personales al encomendero, y éste pagaba en dinero líquido al corregidor.⁴⁹⁷ En algunas ocasiones el cura ayudaba a llevar las cuentas de las deudas y cobros de tributos para dar cuenta al encomendero.⁴⁹⁸ También los indios comprometían su trabajo para otros vecinos y éstos

⁴⁹⁶ AGI, Quito, leg. 59, doc. 3, f. 8v.

⁴⁹⁷ Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), fs. 124-128v, 141-156. ACC. 5107, fs 23-24 (Loma de las Piedras, 1733).

⁴⁹⁸ AGN, AAP, leg. 4737, fs. 10-19 (Yumbo y Arroyohondo, 1747)

pagaban el monto de tributos al corregidor.⁴⁹⁹ Sin embargo, al pasar las encomiendas de particulares al rey, los tributarios dejaban de lado sus servicios al encomendero y seguían trabajando para los vecinos y el cura, en una cuestión más volitiva que coercitiva, para la búsqueda del metálico para sus pagos y economía familiar.

4.1.5. Las autoridades indias y lo tributario

Bastante se ha hablado a lo largo de este trabajo sobre los mandones, alcaldes, caciques y gobernadores de los pueblos de indios, de sus deberes y prerrogativas, de las redes y relaciones que los cruzaban y de los mecanismos para acceder y mantener el poder local. Así mismo, bastante se ha comentado sobre el uso de los discursos del pacto político y los del orden social. Ahora el enfoque se dirigirá hacia el análisis de su agencia en el ritual tributario, en el direccionamiento de las estrategias y tácticas referentes a dicho acto, dentro del marco más amplio de sus labores respecto a la conservación y cuidado de la comunidad.

El papel de las autoridades indias en estos aspectos fue el de reunir, dar cuenta de los ausentes y explicar las condiciones de los presentes respecto a las numeraciones y cobros. Su labor era servir de auxiliar del cura doctrinero, quien a la hora de la verdad se le tenía mayor estima a sus testimonios y libros. Sin embargo, los gobernantes locales de cada pueblo tenían un margen de acción para aprovechar los límites y las fisuras del pacto en beneficio de la comunidad.

Como la cara visible y representante de la localidad, la máxima autoridad india en cada ocasión tenía la obligación de velar por su corporación, sus agregados y por las expectativas del cura, del corregidor, y de paso, de los jueces y oficiales de las cajas reales de las capitales. En los ritos de cobros y conteos los gobernadores, caciques, alcaldes y mandones estaban atravesados por sus redes horizontales y verticales, junto a la administración de capitales políticos y simbólicos para poder reclamar justicia, autonomía y seguridad en la subsistencia. Tenían que recoger la contingencia de lo tributario a través de dichos reclamos y hacer vívidas sus relaciones con el rey y su protección, en un pacto histórico, regional y local.

Cada pueblo tenía sus propios asuntos y pleitos de larga data, que dieron la oportunidad de expresar dicho compromiso asimétrico: San Diego de Yanaconas y su resistencia frente a

⁴⁹⁹ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1F. expediente 138. Fs. 233v-235 (Guacará, 1682), ACC, Colonia, 3374, f. 17 (Candelaria, 1719). ACC, Colonia, 3219, f. 1v (Candelaria, 1732), ACC, Colonia, 12111, fs. 13-15v (Nima, 1720-1730), AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 10, doc. 84, fs. 985-990 (Cerritos, 1737)

mitas absorbentes entre 1680-1740, Ambichintes, Candelaria y Yumbo en la lucha por su integridad colectiva y territorial en el mismo periodo. Del mismo modo, Roldanillo, Cerritos y Riofrío recogieron estas dos necesidades junto a la disputa contra autoridades externas lesivas. Tuluá en un enfrentamiento por linderos de casi un siglo, junto a los conflictos por no dejarse trasladar, Cajamarca disputó la autonomía económica para poder hacer viajes comerciales a las provincias mineras del Chocó, junto a los proyectos fallidos de tierra y autonomía de la Loma de las Piedras y Santa Bárbara, fueron los contextos donde los indios y sus autoridades explicitaron su capacidad de negociación sustentada en el dejarse contar y poder pagar para reclamar su lugar en el universo de relaciones políticas y sociales que significaba ser vasallos indios del rey.

El dejarse contar significaba dejarse reunir, y en esto, el cacique o alcalde indio era la primera instancia. En teoría, debía ser como escribió el alcalde ordinario Sánchez de Buga, quien hacía de corregidor de Tuluá en 1731 "al son de campana habiéndose congregado a la puerta de la Santa Iglesia los alcaldes y mandones y con asistencia del maestro Antonio Castaño, interino por estar ausente el propietario [...] y los demás indios para hacer numeración de ellos [...]".⁵⁰⁰ Sin embargo, el encubrimiento y el alegar ignorancia del paradero de los indios era una estrategia de larga data que dilataba el cobro cuando se consideraba necesario. Marcos Concha, gobernador de Ambichintes en 1676 describió algunas de las ausencias de los indios como estrategia para no afrontar el pago de tributos:

Que es lo que sabe y ha entendido de Agustín Caciquillo, es que le conoció siendo encomendero don Juan de Caicedo Salazar de este mismo repartimiento y qué el susodicho tiempo se reservó y se ausentó poco después de estas partes, y que hasta el día de hoy no ha vuelto a su pueblo, ni se ha vuelto a ver más y que era de más edad que esté declarante, que al presente tendrá más de 80 años. Y preguntándole si supo que conoció en el dicho repartimiento a Andrés Serrano dijo que no le conoció ni ha tenido noticias, aunque ha oído, no fue natural de dicho pueblo, si no agregado, y por eso se ausentaría sin que haya noticia de él. Y preguntándole si conoció o sabe de Diego Chica natural de hecho pueblo, dijo que le conoció más que ha muchos años que se ausentó y no han sabido si es vivo o muerto. Y preguntándole si conoció a Bartolomé Bomba, dijo que si le conoció porque era natural del pueblo más que ha muchos años se ausentó y se oyó decir a Marcos Danza su hermano habiendo venido de Quito había muerto en la villa de Ibarra y lo tiene por sin duda por no haber vuelto más a su pueblo.⁵⁰¹

⁵⁰⁰ ACC, Colonia, sign. 3190, f. 1.

⁵⁰¹ ACC, Colonia, sign. 402, f. 1v.

La condición de forasteros y la tasa individual daban esta dinámica a la territorialidad y la adscripción a pueblos concretos, como lo explicaba el gobernador de Ambichintes. Sobre la connivencia o no de él como autoridad de los ausentes, se colige que la falta de lazos de estos indios con la localidad, y su carácter periférico en la comunidad los haría prescindibles dentro del panorama de los recursos sociales y laborales del pueblo. En otras ocasiones, en pueblos de forasteros como Yanaconas para la misma época, el gobernador de ellos los vivía excusando y pedía fianzas ante el corregidor para aplazar el cobro.⁵⁰²

En los pueblos con base étnica, como Roldanillo, Riofrío y Cerritos, había mayor imbricación y compromiso entre los tributarios y sus líderes, al punto que éstos últimos tenían delegado el cobro y asumían las deudas de sus indios. Del mismo modo, sabían mejor que otras autoridades el paradero de sus indios ausentes.⁵⁰³ Esto ayudó a que la institución del cacicazgo hereditario y la base étnica del poder se reemplazara con el sistema más flexible de gobernadores, alcaldes y mandones a mediados del siglo XVIII, pues tenían que responder los primeros por deudas tributarias, que el marco de migraciones de 1720-1755 no ayudaba a sufragarlas de una manera efectiva.

Sin embargo, el cambio hacia los gobernadores y alcaldes indios no significó una pugna, tal como la registró Thomson en algunas regiones andinas, donde la presencia de “yernos usurpadores” marcó la transición hacia un sistema más consensual y menos hereditario (2006a, 85-100).

Posteriormente, al ralentizarse el panorama de migraciones en el periodo siguiente, de 1755 hasta el final de la *Colonia*, el legado de dicha ruptura continuó en la mayoría de los pueblos y no se reconstituyeron autoridades hereditarias, sino que se fortaleció el carácter electivo y consensual del poder local. A finales del siglo XVIII, los mecanismos de cobro por parte de los corregidores eran más punitivos que antes, además de individualizados, lo que ayudó a que no se reconstituyera la herencia como práctica de acceso al poder. En la mayoría de pueblos, el cambio fue tranquilo y no se escribieron grandes juicios entre los nuevos y los viejos poderes. Sólo hubo una denuncia del indio mandón Santiago Bohórquez contra el gobernador de Tuluá, Francisco Delgado, por su descuido con los papeles del pueblo y con el

⁵⁰² ACC, Colonia, sign. 2113, f. 3-3v (1673).

⁵⁰³ ACC, Colonia, sign. 2329, fs. 1-7 (1676), sign. 437, fs. 1-15 (1676). sign. 2481, f. 1 (1696). Sign. 3269, f. 1-7v (1727). sign. 3402, fs. 26v-27v. (1729), 3704, f. 1-1v (1737).

pago de los tributos, en un contexto de delimitación de linderos en 1720.⁵⁰⁴ Ese caso reitera sobre la importancia del pacto delimitado por el pago y la obediencia, así como sus registros documentales, a cambio de tierras y protección.

Para los pueblos, encubrir sus recursos reduciendo la cantidad de tributarios, o al contrario, aumentarlos según la necesidad, fueron estrategias para hacer valer su importancia como corporaciones y su condición de usufructuarios de reales tierras. Los indios captaron que su valía dependía parcialmente de los números y jugaban con ellos, en una dinámica que analiza Stern (1986, 123), como una herramienta que socavó desde los mismos tribunales la mita minera de Huamanga, y en el contexto que aquí incumbe, para litigar contra agentes y cobros lesivos. En esto tenía mucha responsabilidad el gobernante local y la connivencia del cura (o la abierta resistencia y búsqueda de deslegitimación hacia éste último). Los indios como lo hacían inicialmente con los encomenderos, alteraban las cifras y las hacían variar para sus propósitos.

Se puede hacer una correlación entre litigios y el número de indios declarados por sus autoridades indias y eclesiásticas: en Tuluá aumentaban la cantidad de éstos cuando había una delimitación de tierras o la amenaza de traslado para convertir el pueblo de indios en una villa de libres. De 30 tributarios en 1716 y 1719, pasaron a tener 41 en 1720, cuando el Juez Solano de Rojas les deslindó favorablemente sus tierras. En 1747 eran ocho tributarios, pero ante las peticiones de sus antagonistas, los Villegas en 1749, aumentaron a once. En 1757 se contaron 122 indios de todas las condiciones, tantos como en la segunda década de ese siglo, cuando dicho pleito ya tenía más de 30 años desarrollándose.⁵⁰⁵ Como el pacto tributario era patrimonio de quien lo reclamaba, y de paso, la valía de los indios como comunidad (y cantidad) también, el argumento fiscalista y numérico podía ir en contra de los indios: los vecinos de Tuluá pidieron las numeraciones de los indios de 1798 a 1802 para justificar que dos, tres o cuatro tributarios, junto a 35, 44 o 70 indios e indias de todas las clases no podían justificar sus pretensiones de continuar siendo pueblo frente a miles de libres y blancos que querían organizarse como villa.⁵⁰⁶

⁵⁰⁴ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 151. Sin embargo, el denunciado no fue removido de su cargo, ya que aparece en 1725 como la máxima autoridad de su pueblo. ACC, Colonia, sign. 3261, f. 1.

⁵⁰⁵ ACC, Colonia, sign. 8757, fs. 25-25v, 28v-31v, 50-54v. Sign. 3186, fs. 1-5, sign. 2935, fs. 1-3v, sign. 4123, f. 2v.

⁵⁰⁶ AGN, Colonia, Poblaciones cauca leg. 1, doc. 7, fs. 804v-805.

Cajamarca hizo algo parecido en 1779, ante la posibilidad de que los trasladaran a Cerritos: las cifras se aumentaron a 18 tributarios y en total 103 indios, cuando en los pocos conteos que se conservan no se cuentan más de ocho tributarios y 60 personas en total.⁵⁰⁷ Revisando las cifras de 1779 se encuentran muchos apellidos como Patrilla, Romero, Reyes, Guanitamá, Alcalde, Motato y otros que típicos de Roldanillo, lo que sugiere la posibilidad de que éstos hubieran acudido a registrarse en Cajamarca para evitar dicho traslado.

Yumbo cuando litigaba contra don Juan de Nieva entre 1770 y 1772 subió sus números a 18 tributarios, cuando en los conteos más inmediatos, de 1756 y 1782, no se contaban más de 14 (Cuevas 2012a, 104 y 149). Riofrío a comienzos del siglo XIX hizo lo mismo, cuando a finales del siglo anterior sólo se contaba un tributario o a veces ninguno, pero en 1808 se registraron tres.⁵⁰⁸

La correlación entre la cantidad de tributarios y el usufructo de las tierras como argumento era bien direccionada por las autoridades indias, ya que a excepción de Ambichintes, que se extinguió hacia 1748-1750 (Cuevas 2012a, 100), todos los pueblos de indios de la región siguieron existiendo hasta el turbulento periodo que comenzó en 1808 y finalizó con la emancipación de la Nueva Granada. Esto se hizo posible con la asunción del pacto con el rey desde una amplia perspectiva, y hasta contradictoria, donde al lado del fiscalismo y lo numérico como justificación de la autonomía de los pueblos, estaba lo caritativo y lo moral en el hecho de sostener los derechos y posesiones de familias pobres, lo que trascendía los elementos monetarios para enfatizar en los capitales simbólicos sobre el poder y lo colectivo.

Riofrío fue el caso más extremo, porque pudo sobrevivir con uno o ningún tributario a finales del siglo XVIII, pero sí con un cacique electivo. Esto, debido a que apelaron a la protección tutelar de las familias de esta calidad social, en contravía del argumento fiscal que tradicionalmente se le atribuye mayor importancia en esa época. Este ejemplo representó una subversión del pacto tributario dentro de sus mismos términos, al resaltarse lo familiar más que lo monetario en el compromiso mutuo del rey y los indios de dicha localidad. El énfasis en el paternalismo y la caridad estaba dentro de las concepciones que regían a los indios frente a la Corona. Esa aparente incongruencia se ganó en los estrados judiciales y en las negociaciones informales con las autoridades de afuera del pueblo, donde llegaron a aceptar

⁵⁰⁷ ACC, Colonia, sign. 3402, fs. 26v-27v (1729), AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, fs. 667v-669 (1779).

⁵⁰⁸ AGN, Archivo anexo II – Tributos caja 12 carp. 1, fs. 23-24v (1782), f. 46 (1791), f. 66 (1800), Cuevas 2012a, 110 (1802 y 1808).

esta situación por la escasez del mercado matrimonial.⁵⁰⁹ Mucho de esto se logró con una capacidad de litigación y legitimación por ser, aparentemente, el único pueblo que sostuvo a sus caciques hereditarios hasta finales del periodo monárquico, al menos en los registros que incumbían a tal poblado.⁵¹⁰

Éste pueblo podía inflar sus cifras a 30 o 33 indios de todas las calidades, encabezados por su cacique y un solo tributario en años como 1782 y 1791, donde posiblemente hubo conflictos por la tierra frente a vecinos o terratenientes, pero en 1800, sólo registraron siete indios de todas las calidades, lo cual era una realidad más entendible, en la correlación existente entre las cantidades de varones, mujeres y niños.⁵¹¹ Las oscilaciones en las cifras dan cuenta de la flexibilidad de la categorización social, en una intersección entre el reconocimiento y la necesidad. En esa localidad existía una facción de libres, compuesta por 34 personas, íntimamente relacionada con los indios, que pidieron en 1806 ser contados como tales, ya que eran gente pobre “e indios sin tierra”.⁵¹² Esas mujeres y los niños posiblemente eran los que hacían aumentar las cifras de indios de todas las calidades, mientras que los hombres silenciaban su presencia para hacer más efectivo el reclamo caritativo. También puede ser que los varones explotaban el viejo argumento de la huida de los tributarios y la irresponsabilidad de los indios con los objetivos antes descritos.

Más que “malos” conteos, lo que puede registrarse es una estrategia que usaron los indios para justificarse como colectivos con sus derechos, más que sus deberes, en una apropiación de los esquemas sociales y jurídicos que los definían, y ellos con el uso, delineaban con nuevos trazos los postulados y panoramas políticos aparentemente inalterables de los oficiales reales y de “la sociedad mayor”. Desdibujaban lo que aparentemente era inalterable. Esas numeraciones se tuvieron que realizar con la connivencia de curas y corregidores, o la simple aceptación de una realidad entendida por De Certeau como “tácticas” sociales, que daban

⁵⁰⁹ En las dispensas de Valerio Manzano, indio de Riofrío, con la india Marta en 1776 se describe lo siguiente: “asegurando que la causal que expone sobre qué acerca de que en su pueblo no tiene otra china con quien casarse, que es así porque las otras que hay solteras son las hermanas del referido indio y que una sola hija que tiene el cacique del pueblo, no quiere sino casarla con otros iguales, y que también alega es cierto la pobreza que alega de parte de la citada Marta, que asimismo carece de otro indio varón que no hay en el dicho pueblo soltero alguno con que se pueda casar” AGN, AAP, leg. 7941, f. 1.

⁵¹⁰ AGN, Archivo anexo II – Tributos caja 12 carp. 1, fs. 23-24v (1782), 46 (791), 66 (1800). AHC, Cabildo, t. 33, f. 31 (1800), t. 37, f. 72-72v (1806).

⁵¹¹ AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, fs. 23-24v, 46 y 66. En 1799 los vecinos del pueblo intentaron infructuosamente convertir el pueblo en parroquia de libres, pero solo lograron la creación de una alcaldía pedánea, al lado de un cacique como autoridad subalterna. AHC. Cabildo, t 31, f. 145.

⁵¹² AHC, Cabildo, t. 37, f. 73.

margen para la aparente incoherencia de sostener pueblos sin tributarios ni indios de toda clase.

La estrategia del manejo de cifras se registraba a través del testimonio de los mandones locales, que actuaban más como mediadores que autoridades, lo cual permitía que se acumularan deudas sin que se generaran castigos, al estilo de los que sufrieron los caciques hereditarios. Los gobernadores y alcaldes indios de mediados del siglo XVIII tuvieron que negociar igualmente con los curas y corregidores para poder responder a las expectativas locales, pero en un contexto cambiante. Por ello fue un escenario de muchas denuncias y resistencias, ya que no contaban con la mediación de encomenderos. Este cambio fue aceptado contenciosamente por los corregidores y oficiales, posiblemente a que los tributos en la región no constituían un rubro importante de la real hacienda y por la capacidad litigante de los indios. Sin embargo, después de las reformas fiscales de la década de 1780, esa capacidad negociadora se acalla en los documentos y se resalta en las numeraciones el carácter subordinado de los mandones y alcaldes en las listas de tributarios y sus familias, al no dejar margen a las explicaciones y excusas que se daban antes. También los alcaldes y mandones indios supieron arreglar los problemas tributarios de sus comunidades sin la injerencia de autoridades lejanas, pagando sus retrasos cuando podían. Eso fueron expresiones del cambio y su apropiación por los indios, que formalmente no tuvieron tantas variaciones en su administración respecto a los de otras regiones, pero igualmente asumieron el desafío de los nuevos referentes.

4.2. La comunidad y las estrategias para las numeraciones y cobros del tributo

Las familias e individuos adscritos bajo la calidad social de indios, o que estuvieran relacionados por lazos familiares con ellos y que fueron calificados como “mestizos” o “mesteindios”, constituyeron colectivos heterogéneos, con sus centros y periferias sociales, unos con mayores y otros con menores lazos. También tuvieron sus desencuentros, prueba de ello fue la donación que hizo el mandón de Ambichintes en 1742, Antonio Chumba, a los religiosos del convento de San Agustín en Cali, lo que marcó el inicio del fin del pueblo (Pacheco 1979, 16-17). Asimismo, las denuncias contra los Sánchez en Yumbo entre 1758 y 1760, por parte de la otra facción del pueblo, los Isanoa y su posterior reconciliación en 1770-

1772 para enfrentarse a don Juan de Nieva,⁵¹³ fueron ejemplos de lo conflictivo y dinámico de la vida local de los pueblos de indios.

No obstante, el mantener la integridad territorial del pueblo, las aspiraciones para sostener o acrecentar una mínima autonomía local, de subsistencia y de culto, así como las garantías de tener la calidad de indios, fueron los puntos mínimos del proyecto colectivo de un pueblo de indios. De ahí partían muchos consensos y disensos. Ya exploradas las posibilidades y límites de usos de los discursos sobre los indios, sus estrategias sociales horizontales y verticales, junto a los medios de las autoridades para construir su gobierno, queda por explorar cómo los indios afrontaron los ritos de las numeraciones y cobros de tributos, como parte de un universo relacional llamado pacto tributario.

La principal estrategia era la de manejar los números relativos a los tributarios e indios en general durante los conteos. Explicitada por las élites de cada localidad y realizadas por las comunidades, constituían un conjunto de prácticas sociales de integración, más que de exclusión, como se ha descrito en otros fragmentos del trabajo, por la flexibilidad que tuvieron los indios para usar y definir las categorías sociales.

La integración de forasteros fue la constante para engrosar los números de cada pueblo cuando se requería, también era expresión de unas condiciones de movilidad entre los indios, principalmente entre 1720-1755 y de atracción que ejercía un poblado hacia los migrantes. Del mismo modo, podía representar unas condiciones favorables que estimularían dicho movimiento de gentes, así como una mayor seguridad en la defensa de la tierra, por ejemplo, en Yumbo y Cerritos, o de una cercanía a mercados locales importantes, por ejemplo, en Yanaconas respecto a Cali, o Tuluá respecto a Buga y el Chocó.

En Roldanillo, en siete numeraciones y cobros entre 1697 y 1738, los porcentajes de forasteros respecto al total de tributarios oscila entre un 20% y un 30%, mientras que en 1756, se reduce al 9% y en 1782, al 7% (Cuevas 2012a, 124). En San Diego, dichos porcentajes son más variables en otros siete conteos entre 1684 y 1746, como se presenta en la siguiente tabla:

⁵¹³ AGN, AAP, leg. 4976. Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980).

Tabla 4.1. Indios tributarios y forasteros de San Diego de Alcalá de los yanacunas, 1684-1746.

Año	Criollos	Forasteros	Total	Porcentaje de forasteros
1684	19	11	30	36.3%
1691	28	3	31	9.6%
1699	9	7	16	43.7%
1719	34	1	35	2.85%
1734	35	22	57	38.6%
1740	26	14	40	35%
1746	36	12	48	25%

Fuente: Cuevas (2012a, 125).

En dicho pueblo y periodo se registra un importante porcentaje de migrantes, porque Yanacunas se ubicaba aproximadamente a una legua del casco urbano de Cali, y servía como punto de llegada para los indios de regiones como Quito, Pasto, Popayán, Anserma, Chocó, Antioquia y el Nuevo Reino. En conteos posteriores, los que cubrieron la segunda mitad del siglo XVIII, no se numeraron forasteros diferenciados de los criollos, por lo tanto se presupone que dicha clasificación no fue operativa para quien hacía los registros, ni para los mandones que la podían mencionar.

En Guacarí, los conteos de 1712, 1716 y 1733 registraron porcentajes del 35%, 55% y 25% respectivamente, para luego hallarse el mismo silencio sobre la diferenciación criollo-forastero.⁵¹⁴ En Tuluá, se numeraron en 1716, 1719, 1730, 1732, 1733 y 1740, porcentajes que respectivamente fueron del 46%, 10%, 4.3%, 25%, 9% y 17.6%.⁵¹⁵ En Yumbo, las proporciones se ubicaron en un rango menos variable, ya que oscilaron en los conteos de 1746, 1748, 1756 y 1782 entre el 9%, 15% 18% y 14%.⁵¹⁶ Cabe notar que en un año tardío, en 1782, se sigan contando forasteros como elementos periféricos dentro del panorama social

⁵¹⁴ ACC, Colonia, signs. 3184, fs. 1-2 (1712), 3186, fs. 6-9 (1716) y 3514, fs. 4v-6 (1733).

⁵¹⁵ ACC, Colonia, signs. 3186, fs. 1-3 (1716), 2935, fs. 1-4 (1719), 3394, fs. 1-3 (1730), 3190, fs. 1-2 (1732), 3154, fs. 2v-4v (1733) y 3832, fs. 1v-2v (1740).

⁵¹⁶ Cuevas 2012, 104 (1746, 1748 y 1756). AGN, Archivo anexo II, Tributos caja 12 carp. 1, f. 18-18v (1782).

del pueblo de Yumbo, y que nunca se haya cerrado el flujo de migrantes, sólo había menguado.

La variabilidad de los porcentajes, a veces en el lapso de pocos años, es un ejemplo de la flexibilidad y negociación de los criterios para definir quién era o no forastero. La estrategia del manejo de cifras tenía matices poco definidos por el carácter contextual de la calidad social, según los intereses que se movilizaron. Más que una etnogénesis, fueron procesos de reconstrucciones y negociaciones identitarias de la calidad social, como noción más cercana a las realidades “coloniales”.

En los demás pueblos no se facilitó hacer un seguimiento más o menos detallado, ya que sólo se tienen datos concretos en uno o dos conteos respectivos: En Riofrío para 1741, hay una correlación del 18%. En Arroyohondo, en 1740 y 1750, se cuenta el 22% y el 28%; en Candelaria, en 1720, el 50% y en 1750, el 9%; en la Loma hacia 1746, el 40% y en Cerritos, para 1737 el 57% de los tributarios se registraron como forasteros.⁵¹⁷

La estrategia de vincular forasteros para los conteos fue una constante de los pueblos a lo largo de los territorios hispánicos, como la analizaron Platt (1982, 52-63) y Stern (1986, 202-203) en algunos espacios andinos. En el valle geográfico del río Cauca, la integración de los forasteros en los conteos fue más intensa en el periodo de 1720-1755, y se utilizó para poder justificar la presencia de pueblos de indios en el panorama de la posesión de tierras, apoyada en la figura de que se constituían sobre tierras realengas, pero dadas por merced del rey, para sustentar sus vidas, sus tributos y constituirse en una localidad a través del culto. Fue una prerrogativa del pacto político para los indios, y muchos de ellos reconstruyeron sus lazos de manera operativa desde la gran identidad que generaba dicha categoría social, independientemente del espacio en el que se ubicaran. Fue una cuestión donde se entreveraron aspectos de la subsistencia, la obediencia, el orden político y las relaciones sociales que se apoyaban en el usufructo de las tierras como base de dicha gracia real y de las consecuentes relaciones de obediencia. Por ello, entre más indios, habría más beneficiarios que harían útiles las tierras y asegurarían los tributos hacia las cajas de la Hacienda. También se asegurarían más almas para el cielo y más vasallos para el rey, además de la reproducción de un orden social considerado justo e indiscutible. Del mismo modo, habría de recordarse el gran movimiento de la mediana y gran propiedad en el marco de la integración al mercado aurífero

⁵¹⁷ Cuevas 2012, 102, 108, 110, 112 (Riofrío, La Loma, Arroyohondo); ACC, Colonia, leg. 2955, f. 14v (Candelaria), 3704, f. 1-1v (Cerritos).

de las vertientes del Pacífico descrito por Colmenares (1997a), donde los indios podían sufrir el cercenamiento de sus tierras, y por ello tuvieron que apelar a repertorio de argumentos para justificar sus territorios.

El hecho de que los porcentajes de los forasteros respecto al total de tributarios variaran tanto en algunos poblados, en el lapso de uno o dos años en algunos casos, muestra la integración de estos individuos y la flexibilidad de las categorías sociales, logradas por el reconocimiento de las comunidades que los recibían, de sus curas y corregidores. Los migrantes eran bien acogidos en los diferentes pueblos de indios, juzgando por la inexistencia de registros donde litigaran criollos versus forasteros. Éstos últimos participaban activamente en el mercado matrimonial donde inmigraban,⁵¹⁸ participaban de la repartición de tierras colectivas,⁵¹⁹ y podían ser autoridades locales si tenían las habilidades para ello, así como poder aspirar a formar un cacicazgo con posibilidades de ser hereditario.⁵²⁰ Todos los indios, de una manera u otra, tenían su origen en distintas capas de forasteros, y por eso se les garantizaba tierra a los recién llegados que tuvieran deseos de estabilidad en cada pueblo.

Las garantías descritas para los migrantes fueron paralelas a la distinción criollo-forastero, descritas en un apartado anterior, donde todavía eran operativas las distinciones entre indios encomendados y de la Corona. El goce de las prerrogativas, indistintamente de todos los indios en favor de un sentido de identidad y autonomía local, muestra la disolución definitiva de las categorías étnicas en favor de las dadas por clasificaciones sociales. También se asume que existió una identidad centrada tanto en lo genérico de la calidad social, como en lo específico de la localidad, por el mayor contacto con los tribunales (recuérdese el contexto conflictivo que comenzó hacia 1740) y por una flexibilización de los lazos horizontales y verticales fuera del mundo de los encomenderos. Esto significó una asunción efectiva de los valores y discursos sobre las libertades, gracias y tutelas que actuaban a manera de garantías contra abusos atribuidos al periodo de los encomenderos y servicios personales.

⁵¹⁸ AGN, AAP, leg. 4141 (Yanaconas, 1746), f. 4-4v. 4737 (Yumbo, 1747), f. 19-19v. 7401 (Arroyohondo – Yumbo, 1761) fotograma 42. AHC. – TSC caja 53, leg. 18 (Cali, 1797).

⁵¹⁹ AGN, AAP, leg. 4737 (Yumbo, 1747), fs. 10v, 17-18v. 4684 (Yumbo, 1752). AHC - TSC Caja 144, carp. 3 (Arroyohondo-Yumbo, 1809).

⁵²⁰ ACC. 4053 (Yumbo, 1743). El caso de Polo de Santa María es notable, contado en 1719 en Yanaconas, en 1745 aparece viviendo en Yumbo, pero en 1746 ya está reservado en la cuenta de Yumbo y apareció como tal en las cuentas de Yanaconas. ACC. 3389, 4086, 4111, MENDOZA MAYOR. *Op. Cit.* Págs. 74 y 110, Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), fs. 162v-164. ACC. 4689, fol. 21. (1756). ACC. 4142. Fol. 4 (Yumbo, 1748). Lázaro de Figueroa, de Roldanillo, estaba ausente de su pueblo por *estar de alcalde* en Anserma. ACC. 3742, f. 2 (1736).

Para el periodo posterior a 1755, cuando los poblados tuvieron una menor rotación de sus indios, debido a un menor dinamismo comercial regional y a un fortalecimiento de la economía campesina,⁵²¹ se consolidó el proceso identitario anterior, juzgando por la mayor litigación con otros agentes. Esto llevó a que los pueblos no necesitaran tanto la cantidad como sí la calidad de sus habitantes como argumentos para desarrollar el pacto y sus lazos, al hacer énfasis en el aspecto tutelar y no tanto el numérico. Sin embargo, usaban este último argumento cuando lo consideraban necesario dentro de su repertorio contencioso, especialmente en contextos muy específicos de posibles traslados: Riofrío aumentó sus cifras con gente de apellidos identificables de Roldanillo y Cajamarca en 1782 y 1791, así como de gente libre del poblado y Cajamarca lo hizo con sus vecinos de Roldanillo en 1779.⁵²² Otro ejemplo de la combinación de las estrategias para incorporar indios venidos de pueblos vecinos, y de enfatizar el pacto en sus aspectos de subsistencia familiar, la hicieron los indios de Tuluá entre 1798 y 1802, cuando tuvieron la amenaza de ser ubicados en Riofrío por la posibilidad de conversión del poblado en villa de libres:

Tabla 4.2. Cantidad de tributarios y total de indios e indias en Tuluá, 1798-1802.

año	tributarios	Total
1798	4	76
1799	3	71
1800	2	36
1801	3	70
1801a	2	42
1802	2	35

Fuentes: AGN, Poblaciones Cauca leg. 1 doc. 7, fs. 804v-805 y Poblaciones Cauca leg. 50 doc. 17, f. 566 (1801a).

Aparentemente la cantidad de tributarios no sostendrían el pueblo, pero la suma de mujeres, ancianos, impedidos y niños, junto a las autoridades locales exentas del pago, eran suficientes para hacer viable dicha corporación diferenciada. Posiblemente algunos indios de Guacarí

⁵²¹ Procesos económicos regionales descritos por Colmenares (1986 y 1997) y Mejía (1996).

⁵²² AGN, Archivo anexo II – Tributos caja 12 carp. 1, fs. 23-24v y 46 (Riofrío). AGN, Colonia, Tributos, leg 22 doc. 30, fs. 667-669 (Cajamarca)

acudían al llamado de los tulueños, o como ocurría en Riofrío, engrosaban el argumento de la caridad con los *mestindios*.

En contextos de emergencia, podían hacer oscilar el número total de indios sin aumentar el total de tributarios, en una práctica que apelaba a un pacto caritativo más que a uno fiscal, en una época de reformas. También muestra que la estrategia numeraria fue efectiva dentro del contexto regional sin lesionar a los indios, quienes hacían gala de sus valoraciones sobre la jerarquía de los espacios y poblamientos, que claramente los beneficiaba. Estos documentos aparentemente más fríos y menos descriptivos a partir de 1780 por el cambio de criterios fiscales en su registro, revelan la habilidad de los indios para negociar con las autoridades civiles y religiosas su reconocimiento como vasallos, y de ahí sustentar un orden social y espacial, el pueblo, que claramente los beneficiaba. Era un orden dinámico, al incorporar forasteros y libres en sus pueblos, desde los lazos de parentesco, vecindad y compadrazgo, o simplemente el arrendamiento.⁵²³

Los pocos conteos y cartas cuentas de las últimas tres décadas del periodo colonial son más cercanos en forma a un padrón de libres, que a una numeración tradicional de la primera mitad del siglo XVIII. Son más uniformes en su estilo y parece que estaban preconcebidas para la fácil lectura de un oficial real en Popayán, Cartago o Santafé, al ser sistemáticos, y al ofrecer menos explicaciones sobre las condiciones y ausencias de los indios y sus familias. Sobre la parquedad y falta de detalles de esta tipología documental, Guevara y Salomon afirman que las numeraciones escondían las relaciones sociales y por ello pueden negar la ritualidad, la reciprocidad y la condición humana de los indios (2010, 97). Son más listas que descripciones y negociaciones, al predominar las categorías respecto a la reconstrucción de las redes de los individuos en sus familias, y menos la presencia de las enmiendas y añadiduras en sus registros. No representaban un rito del cobro de manera muy flexible, sino como una simple cuenta. Sin embargo, reflejan una apropiación de los esquemas políticos y de sus argumentos, debido a que el criterio borbónico de eficiencia no amenazó la apelación de la reciprocidad ni las relaciones rituales, como sí ocurrió, según Guevara y Salomon, en los Andes centrales (2010, 97). Esta apropiación se hacía desde lo genérico de la calidad social y su proyección en lo familiar e individual, más que a criterios apegados a lo étnico, como sucedió en otras regiones.

⁵²³ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 150 (Tuluá, 1787). ACC, Colonia, sig. 8758, f. 86v (Tuluá, 1791). AHC, Cabildo, t. 33, f. 127 (Arroyohondo, 1801). AGN, Caciques e indios, leg. 50, doc. 17, fs. 598, 606, 613 (Tuluá 1802). Alcaldes Pedáneos (1983[1808], 514-540).

No obstante, lo individual y lo familiar no hace perder de vista el carácter de proyecto colectivo de la conservación de los pueblos de indios, ya que implicaba la apropiación de una espacialidad y de un orden moral, donde lo político se conjugaba también con lo festivo como elemento de mayor hegemonía, que lo coercitivo (Guevara y Salomon, 2010, 94). Lo festivo del culto católico y de las ceremonias reales evidencia la aceptación de una normatividad junto al respeto de unos derechos y obligaciones considerados inalterables: la jura de cada nuevo rey, direccionada por los cabildos de las ciudades, era un espacio donde los indios por lo general ocupaban el último día de celebraciones con música, bailes, toros, comedias y pólvoras, en un ejercicio de reiteración del pacto que idealizaba y reproducía un orden social, el cual recreaba la unidad corporal dada por la justicia distributiva, la cual garantizaba una armonía social (Henaó 2009, 7-9, 18-19).⁵²⁴

Las fiestas religiosas eran un ejercicio colectivo, donde la comunidad articulaba sus esfuerzos para identificarse y ubicarse en las diferentes jerarquías sociales, espaciales y políticas. Implicaba esfuerzos en bienes, específicamente en objetos e imágenes para el culto local, los cuales materializaban dicho proyecto en lo pecuniario, como se deduce de un ejemplo en Yanaconas en 1721, donde aún a costa de no poder celebrar misa, los mayordomos no permitieron a su doctrinero sacar los ornamentos, ya que no querían que estuvieran por fuera de sus resguardos.⁵²⁵ En dichos objetos se proyectaba la comunidad a través de sus esfuerzos, devociones y territorialidades: la misa se hacía en el lugar sagrado del pueblo, no por fuera de él. En teoría tenía que pasar lo mismo con el cobro de los tributos, pero no era un acto tan sagrado, lo que permitía los pagos en varios lugares y circunstancias, especialmente en la primera mitad del siglo XVIII.

El esfuerzo colectivo que implicaban las fiestas patronales, como reiteración de un pacto que involucraba lo político con lo religioso, hacía de los santos adorados un referente de identificación y un sustento de la calidad social en la localidad. En un pueblo tan heterogéneo como Tuluá, las fiestas de San Lorenzo y San Agatón eran conocidas por estar encabezadas por los indios y sus parientes mestizos, del mismo modo por su pobreza y sencillez en el despliegue festivo.⁵²⁶ Así la devoción, la festividad y la territorialidad se cruzaban con la calidad social en el contexto de la localidad. Ello era una analogía con lo que ocurría respecto

⁵²⁴ También véase AHC. Cabildo, t. 11, fs. 76-77v (8 mayo 1708). T. 11, fs. 78-78v (26 junio de 1708), t. 11, fs. 112v-114(13 dic. 1710) y, t. 13 fs. 22v-23(4 abril 1725).

⁵²⁵ ACC, Colonia, sign. 3006, f. 1. Véase también un acercamiento de lo ritual con los objetos sagrados, el aporte que hacen Rappaport y Cummins al respecto (2012, 213-217).

⁵²⁶ AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 50, doc. 17, f. 606 (1801).

a los tributos, que en teoría no debían cobrarse por fuera del pueblo, ya que era una reiteración de los pactos y privilegios locales, tanto como la reproducción de jerarquías y desigualdades colectivas.

El regocijo suscitado por las devociones populares y las festividades de santos patronos igualmente generaba bailes, borracheras y toros que fácilmente podían mutar en pendencias, heridos y muertos. Por ello, el cabildo de Cali quiso prohibir los toros y las armas en dichas fiestas en Yanaconas y otros poblados en 1729.⁵²⁷ Dicha manera de vivir el festejo religioso muestra que a partir de las dinámicas “institucionales” planteadas por la Iglesia, se gestaron apropiaciones y expresiones populares que no les fueron ajenas, y aún fueron toleradas como una asimilación de los preceptos religiosos (Abadía 2014, 24), a los cuales, habría de agregarse lo político y social, con su exaltación de lo local y su inserción en un orden universal.

El límite entre la fiesta religiosa y la simple reunión profana a veces era difuso, y también era un espacio de construcción de consenso y disenso, de solidaridades y faccionalismos que fueron explicitados en las denuncias como borracheras, saraos, seducciones y bailes indecentes que no podían ser admitidos dentro de las expresiones de comunidad. Estas celebraciones eran deslegitimadas, al ser tajantemente separadas de lo religioso y fueron denunciadas, especialmente en periodos de mayor conflictividad, entre los agentes que constituían los pueblos de indios, por ejemplo entre 1740-1770.⁵²⁸

Las celebraciones del Corpus Christi, juzgando por las pocas y someras referencias existentes, implicaban un esfuerzo comunitario que reiteraba una noción estamental, pactista y de continua referencia a las tradiciones que legitimaban jerarquías sociales y espaciales, también de los anhelos y necesidades de cada cuerpo social.⁵²⁹ En el caso de los indios de Tuluá, la organización de las danzas para el Corpus fue parte de las obligaciones de los alcaldes indios. Del mismo modo, era un espacio para reafirmar legitimidades y acciones, bajo el hábito de la obediencia y la obligación, como lo afirmaba el alcalde indio de Tuluá, Calixto Calderón, en 1780 respecto a los indios Ávila, que se habían quejado de él:

⁵²⁷ AHC. Cabildo, t. 13, fs. 158 – 159.

⁵²⁸ AGN, AAP, leg. 4737 (Yumbo, 1747), 4684 (Yumbo, 1752). 4684 fs. 11-14v, 26.. 375, fs. 17-18 y 51, leg. 4121. leg. 375, doc. 15, fs. 17 -18. Leg. 4976, f. 61. (Yumbo, 1758-1760). Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980). ANE, General, Popayán Caja 164, carp. 1.

⁵²⁹ AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, fs. 856v-857 (Tuluá, c. 1760).

Haber sido yo el que más le había estrechado al referido José Ignacio Dávila y su familia al pago de los tributos, y más pensiones que por costumbre inmemorial que tienen los indios de esta ciudad, como las danzas en la festividad del Corpus, numerándolos para esto en las dos listas que hacen cada año.⁵³⁰

Posiblemente estas danzas harían alusión a una percepción de la gentilidad como un paso antecedente a la verdadera fe, y eran explicativas de las ventajas de la civilización, de la antigüedad y de las tradiciones que legitimaban la calidad de “indio” como elemento constitutivo del cuerpo político en la localidad: el Corpus y sus manifestaciones también eran ocasiones para integrar la localidad, personificar el pasado, sus rupturas y ofrecer una representación de las lealtades construidas (Silva 2007, 145-148; Espinosa 2015, 81-82).

En este cruce de autoridad, tradición, comunidad y representación de la calidad social, se participaba de un conjunto más amplio de prácticas donde también estaban las numeraciones, el cumplimiento de mitas y el pago de tributos, que configuraban el pacto del rey con los indios de cada localidad. Los indios que se dejaban numerar se predisponían para el servicio de las mitas (cuando existían), del mismo modo reconocían el vasallaje a través del tributo para garantizar el usufructo de las tierras de cada pueblo, su subsistencia, sus devociones religiosas, y el tener unas autoridades junto a una protección diferenciada.

El pacto era encabezado en cada familia india por su patriarca, debido a la autoridad nacida de la dominación de género, que tenía como referencia el papel de proveedores de recursos dado a los varones. El compromiso mutuo y asimétrico del rey con los indios era de carácter regional e histórico, por su particularismo hacia los segmentos del cuerpo social, los cambios de los contextos económicos y la flexibilidad en la identificación social de los vasallos, junto a los conflictos y experiencias en los tribunales, las leyes y autoridades. Un ejemplo de dichas dinámicas y cambios en las valoraciones, del conocimiento de los discursos y prácticas y de la flexibilidad del pacto, lo representa el “índice de indios por tributario”, como punto de contacto entre la comunidad y la fiscalidad.

Éste cálculo resulta de la división del número total de indios e indias de todas las condiciones por el total de tributarios registrados en los documentos de cobro y numeraciones. Fue un

⁵³⁰ ANE, General, Popayán, caja 199, carp. 1 (20 de septiembre de 1779), fs. 27 y 31. Carolina Abadía menciona que en Cali durante la primera mitad del siglo XVIII no hubo casi autos que obligaran la asistencia a las fiestas patronales y rogativas, cosa opuesta a la segunda mitad (2014, 63). Posiblemente este cambio, puntualmente en el ejemplo de la cita documental, se puede insertar en esta dinámica de manera parcial, por la crítica que hacía la Corona de los viejos poderes y privilegios.

indicador muy usado en la historiografía de corte económico y social de las décadas de 1970 y 1980, por su enfoque cuantitativo y su especialización en las formas de trabajo, cambios demográficos, encomiendas y por analizar la articulación de espacios locales a mercados más amplios. Principalmente se usó para resaltar los efectos de la *Conquista* y el temprano periodo *colonial* sobre los grupos que entraron en contacto con lo europeo, además de representar los principales cambios demográficos y tributarios. Aquí servirá básicamente para visualizar la estrategia de “números” y continuar con la explicación del cambio de un pacto fiscal hacia uno caritativo por parte de los indios.

Para establecer un paralelo, Colmenares (1997b [1973], 106-107) y Ruiz Rivera (1977, 98) encontraron en distintas regiones que los índices oscilaron entre 2,8 y 3,3 a finales del siglo XVI y comienzos del XVII, y después tienden a subir para ubicarse en el siglo XVIII entre 4 y 6. Gibson observó algo parecido respecto al México central (1967, 143). Colmenares explicó que los índices del siglo XVI se originaron por la desintegración de la familia indígena y la coacción del tributo. Los índices aumentaron posteriormente porque se formaron unidades de parentesco diferentes de la familia nuclear. Igualmente, los indios en el siglo XVIII hallaron mejores maneras para reservarse del tributo, lo que aumenta los índices, por ejemplo, a 6,33 en el altiplano cundiboyacense en 1755 (Bonnett 2002, 179); a 4,83 en la provincia de los pastos en 1797, y en el mismo año en Cali a 8,66.⁵³¹ Estas maneras de relevarse del tributo y de usar hábilmente los argumentos del pacto a su favor, en una época de aparente presión fiscal, evidencian la capacidad de los indios en varios puntos de las Indias para apropiarse de los preceptos tradicionales, de calidad social y de las leyes para usarlos y subvertirlos.

Sin embargo, es necesario tener en cuenta las fuentes que registran dicha información y sus limitaciones: los padrones, conteos y numeraciones podían ser molestos para algunos indios, especialmente, los deudores, al estar asociados a cobros y provocar la huida. La estrategia de los números también es una muestra de la relatividad de las cifras en un estudio estadístico. Además, las técnicas de registro de la información son, en términos de Cardozo y Pérez Brignoli, protoestadísticas, al ser desordenadas, heterogéneas y poco fiables a la luz de hoy (1997, 113). También se ha hablado de la falta de uniformidad de criterios en los corregidores y demás autoridades al respecto, lo que fue una oportunidad de negociación y reformulación de los postulados sobre el poder y el orden social, sobre todo en la primera mitad del periodo cubierto por este trabajo.

⁵³¹ “Padrón General de la provincia de Popayán”, Revista *Cespedecia* (1983, 505).

Estas condiciones no hacen imposible un acercamiento a la realidad que trataron de registrar los documentos referidos, al conocerse su contexto, uso y las posibilidades de diálogo entre actores, así como su producción y circulación. Del mismo modo, permite conocer mejor sus problemáticas y entenderlas como el fruto de una negociación, de una adaptación y hasta de una resistencia. En términos de De Certeau (2000, xliii-xliv), fue un consumo que no busca transformar ni destruir lo dado, sino procesarlo en beneficio de los que aparentemente no tienen la hegemonía ni la capacidad de proponer esquemas sobre el poder, con lo que daban cabida a sus necesidades e intereses. Se deben entender las numeraciones y cobros como productos sociales nacidos de las luchas y conveniencias, más que unas claras ventanas hacia el pasado. En términos de Burns (2010, 125 y 143) los documentos se deben entender más como un “juego de ajedrez” que resulta del manejo de las normas, relaciones de poder y de los “atajos de la ciudad letrada”.

Se han encontrado algunas características particulares que se agrupan en dinámicas ubicables por periodos. En el primero, de 1680-1720 hay pocas numeraciones y pocos pueblos registrados. En Guacarí los índices fluctúan entre 3.46 y 5.3 indios por tributario, en seis numeraciones.⁵³² Los forasteros de Buga tienen unos índices muy bajos, por ser en su mayoría migrantes masculinos, pues en 1712 y 1716 se tiene un registro de 2.5 indios por tributario.⁵³³ En Tuluá, con tres numeraciones en 1716, 1719 y 1720, los índices son de 3.46, 3.66 y 3.31 respectivamente.⁵³⁴ En Candelaria para 1687 y 1720 son 5 y 4.58.⁵³⁵ Para los pueblos que no fueron tanto receptores de forasteros, como Candelaria y Guacarí, los índices tienden a ser más altos respecto a los que sí recibieron migrantes en buena cantidad, por ejemplo, Tuluá y los forasteros de la ciudad de Buga. Cabe anotar que un índice superior a 4.5 permite un aumento de la población, ya que permite un relevo generacional, sin contar con el aporte de las migraciones, sobre las cuales reposaría buena parte de la responsabilidad del crecimiento demográfico. Se parte del cálculo de que por cada tributario habría una mujer con 2.1 hijos -el 0.1 de excedente se explica porque en promedio entre el 10-17% de las parejas son infértiles- (Maldonado 2006, 109-120) y el 0.4 restante incluiría un anciano o un reservado del tributo.

⁵³² AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1F, expediente 138, fs. 233-235v (1682), ACC, Colonia, sign. 2922, f. 1-2 (1691), ACC, Colonia, sign. 3184, fs. 1-2 (1712), sign. 3186, fs. 6-9 (1716), sign. 3187, fs. 1-2 (1719), sign. 2939, fs. 1v-3 (1719).

⁵³³ ACC, Colonia, sign. 2923, f. 3, sign. 3186, f. 11.

⁵³⁴ ACC, Colonia, sign. 3186, fs. 1-3, sign. 2935, fs. 1-3, Sign. 8757, fs. 25.

8757

⁵³⁵ AGI, Quito 59, 5, fs. 12-12v. ACC, Colonia, sign. 2955, fs. 14v-15. Sign. 2955, fs. 14v-15.

Para el periodo de intensa movilidad de 1720-1750 aumenta la cantidad de registros y prácticamente existe al menos un conteo en cada pueblo. Como era de esperarse, la población masculina era la más propensa a migrar y fue la causante de la reducción de los índices por tributario, debido a los esquemas patriarcales de provisión del sustento, la presión del tributo y por la movilidad geográfica. Ello muestra la recomposición de lazos desde la calidad social, como alternativa respecto a las redes verticales de la encomienda y la distinción criollo-forastero en cada pueblo, con la presencia de muchos varones solteros.

En Guacarí, entre 1729 y 1746 hay ocho conteos en los cuales sus índices fluctúan entre 2.75 y 3.61.⁵³⁶ Santa Bárbara, un poblado cuyo proyecto no prosperó, registra cinco índices ubicados entre 1729 y 1733 que variaron desde 2.77 hasta 3.5.⁵³⁷ En Tuluá hay 14 conteos con índices entre 3.13 y 4.84. En Cerritos, en 1729 y 1737 los índices son de 4 y 4.78.⁵³⁸ En Cajamarca, el índice es inusualmente alto para este panorama, pues es de 6.75 en 1729.⁵³⁹ Se podría explicar para ese pueblo que usaron el recurso de los números en un contexto de litigio, del cual no hay documentación en el día de hoy. Otra explicación menos plausible sería que el pueblo tenía un potencial de crecimiento demográfico y que no era receptor de migrantes, cosa difícil por estar ubicado en la ruta hacia las provincias mineras del Chocó y San Juan, y ser los *cajamarquinos* arrieros y cargadores.

La Loma de las Piedras también posee indicadores muy altos para su época, al tener 4.7 y 5.2 en 1739 y 1746 (Cuevas 2012a, 108). Posiblemente esto se deba a la búsqueda de consolidación como poblado y al apelar al aspecto caritativo del pacto hacia las familias de desposeídos, frente a un sacerdote que les pleiteaba dichas tierras. Ellos fueron los primeros que resaltaron activamente este argumento, unas décadas antes que el resto de los poblados de la región, por el contexto extremo en el que surgió. Una explicación que hacía énfasis en estos aspectos, la dijo el cura de Roldanillo, Francisco Gómez Constantino al contador Usuriaga de Popayán en 1732, donde un historial de maltratos en la provincia minera del Chocó propició el movimiento de población (y también el mercado de productos agrícolas motivó buena parte del poblamiento del valle):

Ha llegado ocasión de que me haya encontrado por acá con otros indios perdidos que son de las provincias del Chocó, que haciendo fuga de sus pueblos, sea por lo que vuestra merced sabe del

⁵³⁶ ACC, Colonia, sign. 3394, fs. 4-5, 10 (1729 y 1730), sign. 3190, fs. 2v y 7-8 (1731-1732), sign. 3514, fs. 1-2 (1733), sign. 3832, f. 1-1v (1740), sign. 3856, fs. 2-3 (1741), sign. 4123, fs. 1-2v (1746).

⁵³⁷ ACC, Colonia, sign. 3394, f. 5-5v, Sign. 3190, f. 8, sign. 3196, f. 5-6, sign. 3514, f. 3.

⁵³⁸ ACC, Colonia, sign. 3402, fs. 26v-27v. sign. 3704, f. 1-1v.

⁵³⁹ ACC, Colonia, sign. 3402, fs. 22v-24.

Chocó, o sea por vivir a su paladar de ellos, se hallan perdidos en estas orillas de Cauca, viviendo hoy en la jurisdicción de un curato, mañana en otra, y así andan como peces Cauca arriba, Cauca abajo, sin hallar asiento en donde plantarse [...] ellos perdidos se hallan parecen en el que se ponga algún remedio que exista se hará alguna cosa de provecho [...].⁵⁴⁰

Candelaria tiene en 1723, 1740 y 1750 índices de 3.5, 3.5 y 4.2.⁵⁴¹ Ambichintes tiene en 1746 y 1747 índices de 4.8 y 5.4, cuando el pueblo estaba en peligro de acabarse; Yanaconas tiene cinco conteos entre 1740 y 1749 con índices entre 2.82 y 4.47 (Cuevas 2012a, 95 y 99). Arroyohondo registra en 1740, 3.4 y en 1750, 2.6 (Cuevas 2012a, 102). Yumbo tiene tres numeraciones entre 1746-1750 con 3.6 y 5.3 como rango (Cuevas 2012a, 104). Riofrío tiene en 1741 2.8 indios por tributario y Roldanillo en ese mismo año, 4.75 (Cuevas 2012a, 110, 112).

Los índices en esta época son más bajos que en los periodos anteriores y posteriores, al conjugarse la migración mayoritariamente masculina, el crecimiento del mercado con las regiones mineras de las vertientes del océano Pacífico, el ocaso de la encomienda y la consecuente flexibilidad que daba a los indios, junto a la desestructuración completa de los lazos étnicos y su recomposición en la calidad social como referente identitario. Los cambios económicos propiciaron cambios demográficos, al convertirse el valle del río Cauca en una región atractiva para todo tipo de migrantes. Estas condiciones también fueron el contexto para el cambio del sistema de caciques hereditarios hacia uno de gobernadores, alcaldes y mandones electivos en la misma temporalidad. Del mismo modo, la movilidad y sus consecuencias propiciaron un cuestionamiento a las autoridades, en el marco de un empoderamiento con los discursos de las prerrogativas de la calidad social y de autonomías locales desde la década de 1740. Esa litigación reforzó los lazos de los indios con la Monarquía, junto al uso y apelación de un orden social sustentado en los pueblos como referentes de organización corporativa, pero no cerrada, al estar abierta para los migrantes. Cuando los tributarios y autoridades locales pleiteaban, buscaban reiterar la validez de los valores y prácticas del pacto, reforzando el papel de la Corona como mediadora y reconstructora de las bases que sustentaban el cuerpo social, que en este caso fueron los pueblos como corporaciones.

⁵⁴⁰ ACC, Colonia, sign. 5107, f. 1.

⁵⁴¹ ACC, Colonia, sign. 3087, fs. 3v-4v, sign. 4039, f. 4-4v, sign. 4295, f. 52-52v.

Para la etapa posterior, la de 1750-1810, los índices por tributario aumentaron de manera notoria en todos los pueblos, a pesar de que la cantidad de las fuentes disminuye y la información es más fragmentaria respecto al periodo anterior: Guacarí entre 1752 y 1790 tiene seis conteos con índices que fluctúan entre 6.1 y 7.6.⁵⁴² Tuluá, al ser un pueblo amenazado de extinción, tiene índices elevados, inclusive para los estándares del periodo en la región, debido a la estrategia de la protección de familias más que de los tributarios:

Tabla 4.3. Índice de tributarios por total de indios en Tuluá, 1798-1802.

Año	Tributarios	Indios total	Índice por tributario	Fuente
1751	8	57	7.1	ACC, sign. 4452, fs. 3-4
1755	10	70	7	ACC, sign. 4652, fs. 2-3v
1757	19	122	6.42	ACC, sign. 8757, fs. 52-54v
1782	3	62	20.66	AGN, Archivo anexo II – tributos caja 12 carpeta 1, f. 25
1782	2	70	35	AGN, Archivo anexo II – tributos caja 12 carpeta 1, f. 28
1790	12	61	5	AGN, Archivo anexo II – tributos caja 12 carpeta 1, f.35
1790	10	60	6	AGN, Archivo anexo II – tributos caja 12 carpeta 1, f.41
1798	4	76	19	AGN, Poblaciones Cauca leg. 1 doc. 7, fs. 804v-805
1799	3	71	23.66	AGN, Poblaciones Cauca leg 1 doc. 7, fs. 804v-805
1800	2	36	18	AGN, Poblaciones Cauca leg 1 doc. 7, fs. 804v-805
1801	3	70	23.3	AGN, Poblaciones Cauca leg 1 doc. 7, fs. 804v-805
1801	2	42	21	AGN, Poblaciones Cauca leg 50 doc. 17, f. 566

⁵⁴² ACC, Colonia, sign. 4452, fs. 5-6 (1752), sign. 4652, fs. 1-2 (1755), AHLT, juzgado primero civil, t.1F. expediente 138, fs. 242-244v (1780), AGN, Archivo anexo II – Tributos, caja 12 carp. 1, fs. 29-29v (1782), 34 y 38 (1790).

1802	2	35	17.5	AGN, Poblaciones Cauca leg 1 doc. 7, fs. 804v-805
------	---	----	------	---

Los índices iguales o menores a 7 parece que fueron los más cercanos a la realidad, pero igual coinciden con revisiones de linderos hechas por los Villegas, o por solicitudes de los vecinos para convertir el pueblo de indios a una villa de libres. Las cifras de 1757 integraron a cinco familias de “recién avecindados” y entre los apellidos de los demás son reconocibles algunos de Roldanillo y Riofrío (Patrilla, Pedroza), La Loma (Masai, Macha) y posiblemente otros de Guacará y Santa Bárbara. Aplicaron en esta ocasión la estrategia de aumentar los números y por ello su índice por tributario no es anómalo, pero prácticamente duplicaron la cantidad de indios, con el aval del corregidor (de la vecina ciudad de Buga, que no le convenía la transformación del pueblo) y el cura del momento.

En los demás conteos, parece que combinaban la huida de los tributarios y una comprensión del pacto desde sus aspectos caritativos, de la subsistencia familiar, junto a un crecimiento vegetativo de la población. Respecto a la fuga de los tributarios, el corregidor Francisco Javier de Arce afirmaba en 1751 que:

Habiendo venido a este dicho pueblo varias veces hacer la cobranza de los tributos del año pasado de setecientos cincuenta y hacer la numeración de este presente año, no lo he podido conseguir por no haber hallado los indios y andar huyendo por no pagar los tributos, y sólo hago la numeración de este año con el alcalde y tres de los naturales, que son los que han quedado y con asistencia del Señor vicario Doctor don Manuel de Zúñiga.⁵⁴³

La descripción de la huida posiblemente coincide con el debilitamiento del ciclo minero de 1680-1750 descrito por Colmenares (1997a y 1997b), el cual dificultaba la consecución de metálico para el pago del tributo y el temor a las represalias. El hecho de hacer el conteo con el aval del cura y sólo cuatro indios muestra la posibilidad de enumerar más gente de la que realmente había, sin que el corregidor tuviera oportunidad de verificar. Esa era una de las facetas de la estrategia del argumento numérico para afrontar una ocasión incómoda, sin abandonar el pueblo. Además dicha declaración narra que el cobro y numeración no tenía un carácter festivo, ni representaba un ritual solemne, como sí lo era en algunas regiones de los Andes centrales (Guevara y Salomon 2010, 94; Platt 2009, 132), donde se materializaba la reciprocidad entre los actores políticos y la identidad política de cada localidad a través del

⁵⁴³ ACC, Colonia, sign. 4452, f. 3.

conteo. El caso de Tuluá en 1751 fue más una negociación desde las reglas del juego tributario, que un registro de los indios como actores pasivos.

En 1782 hubo sólo dos tributarios encabezando una colectividad de 70 indios de todas las condiciones, pero en el mismo documento se registran dos mandones, cuatro ausentes (que no se sumaron), dos jubilados, 24 chinos (jóvenes), 21 indias, 14 chinitas, 3 agregadas con 2 chinitas. El índice es de 35 indios por tributario, lo que muestra un gran potencial demográfico y muy poca capacidad de pago, lo que dejaba a las mujeres, los ancianos y los chinos el peso de constituir la comunidad ante los cobradores. Con esta estrategia se apelaba al lado más caritativo del pacto con el rey y se reiteraba su carácter patriarcal, en un periodo de mucho interés fiscal por parte de los agentes de la Corona. Dicho elemento estaba en el repertorio de experiencias de los indios, pero en esta época fue su uso más asiduo y esa fue una de las respuestas de los indios frente a las exigencias fiscales, que se aunaron con el crecimiento demográfico interno y la reducción de la migración.

En los conteos de Tuluá de 1790 se destaca el alto número de tributarios acompañado de una cifra realista de población, al prestar los indios más atención a los argumentos fiscales, esta vez por las denuncias de los descendientes de los susodichos Villegas.⁵⁴⁴ Las mencionadas razones fueron adaptadas por los vecinos de Tuluá para hacer su conversión a villa, al solicitar los datos de 1798 a 1802 y demostrar que el pueblo de indios era inviable en términos hacendísticos. No obstante, los indios apelaron al aspecto familiar y de amparo para conmovier jueces y pedir silenciosamente la estabilidad de las jerarquías poblacionales de la jurisdicción de Buga, con cuyo cabildo podían contar para ese objetivo común, ya que tampoco les convenía dicho desgajamiento de Tuluá. Por ello se explican los índices de 17.5 a 23.6 que se encontraron.

Riofrío también fue un pueblo sostenido por sus mujeres, ancianos y caciques en 1782 y 1791, donde un tributario justificaba en lo fiscal a 33 y 30 indios respectivamente.⁵⁴⁵ En ese entonces, una facción de vecinos quiso lesionar el pueblo como institución con la solicitud de creación del cargo de alcalde partidario, lo cual lograron en 1799.⁵⁴⁶ En respuesta, los indios acudieron a su repertorio para los conteos, con el apoyo de sus familiares mestizos y los pobres que gozaban de acceso a las tierras, los cuales afirmaban que eran un globo de tierra de 12 por 12 cuadras (poco más de 600 m por 600 m) y unos montes anegadizos cercanos al río

⁵⁴⁴ ACC, Colonia, sign. 8758, fs. 77-90.

⁵⁴⁵ AGN, Archivo anexo II – Tributos caja 12 carp. 1, fs. 23v-24 y 46.

⁵⁴⁶ AHC. Cabildo, t 31. Fol. 145.

Cauca⁵⁴⁷. En otros años, tenían índices que fluctuaban entre 7, 8 y 10 en 1800 y 1802; y de 2.6 en 1808 (Cuevas 2012a, 110). Éste último coeficiente se puede explicar por la sustentación de una demanda en 1806, donde una treintena de libres pidieron ser contados como indios, lo cual no excluye que hayan sido registrados como tales antes.⁵⁴⁸

El resto de pueblos manejaron índices altos, pero no tanto como los de Tuluá y Riofrío: Cerritos tiene en 1773 un coeficiente de 5.3 indios por tributario; Cajamarca en 1779 tuvo 5.7 y en 1809, una cifra de 8.9.⁵⁴⁹ Para Yanaconas se encontró en los archivos un conteo en cada década entre 1755 y 1803, con índices que varían entre 3.76 y 5.92,⁵⁵⁰ que son un poco bajos, pero que responden a las características de un pueblo receptor de migrantes que deseaban estar cerca de Cali y disfrutar de tierras como indios. Arroyohondo también tuvo unos coeficientes bajos, de 5.6, 4.3 y 3.25 en 1782, 1797 y 1801,⁵⁵¹ pero el pueblo estaba acompañado, como todos los de la región, de población libre y emparentada con los indios: en 1801 había 12 indios en tres casas donde uno de los conyugues no era de esta calidad, al lado de otras 5 casas ocupadas por 24 habitantes de otras condiciones.⁵⁵² Sin embargo, este pueblo como proyecto no subsistió hasta después de la independencia, al extinguirse entre 1808 y 1809, y al estar en los planes de apropiación de varios terratenientes desde la década de 1770 (Espinosa Jaramillo 1997, 126-164) y por ser poco efectiva la resistencia legal y clientelar.

Respecto a Yumbo, entre 1750 y 1803, se encontraron nueve conteos con un rango de indios por tributario entre 3.6 y 7.8, estando seis ubicados por encima de 5.7 (Cuevas 2012, 104).⁵⁵³ Este fue el único pueblo donde la población india fue mayoritaria, ya que eran en 1797, había 121 *naturales* frente a 91 individuos de otras calidades, y en 1808, 158 indios con 133 libres, nobles y esclavos. Esto se originó en la intensa y efectiva litigación contra los terratenientes vecinos, a la variedad de oportunidades que daba el gozar de distintos pisos ambientales y la migración de indios desde pueblos vecinos (Cuevas 2012a, 104).

⁵⁴⁷ La medida de los resguardos están en AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, fs. 860-861 (1803). Sin embargo, para el mismo año, un informe del corregidor de turno en Roldanillo cuenta que había un globo de tierra de once cuadras y media en contorno, junto a otro de doce cuadras con 86 varas de "latitud", desde las riberas del río de Agua Sucia hasta una piedra grande, paralelo a las alturas de la sierra, el cual fue donado por una encomendera de apellido López. ACC, Colonia, sign. 11538, f. 11v.

⁵⁴⁸ AHC, Cabildo, t. 37, f. 73.

⁵⁴⁹ AGN, AAP, leg. 520, doc. 2, f. 1. AGN, Tributos, leg 22 doc. 30, fs. 667-669, AGN, Archivo anexo II Tributos caja 13 carp. 4, f.133.

⁵⁵⁰ AGN, Archivo anexo II – Tributos, caja 12 carp. 1, f. 16-16v, AGN, Archivo anexo II – Tributos, caja 12 carp. 1, f. 62; Cuevas 2012a, 95.

⁵⁵¹ AGN, Archivo anexo II – Tributos caja 12 carp. 1, f. 19-19v y Cuevas (2012a, 102).

⁵⁵² AHC. Cabildo t. 33, f. 127.

⁵⁵³ También ACC, Colonia, sign. 11538, fs. 6-7 (1803).

Roldanillo comenzó en 1750 con un coeficiente de 3.2, pero en cinco conteos ubicados entre 1782 y 1803, tuvo un rango entre 6.9 y 11.72 (Cuevas 2012a, 112).⁵⁵⁴ Parece que hubo mucha circulación entre indios de este pueblo con los de Cajamarca y Riofrío, para asegurar las tierras cuando requerían “refuerzos” en determinados conteos para cada uno de esos pueblos. También se ausentaron cuando les convenía, o dieron la misma excusa que daban los de Cajamarca en 1779, el declararse muy pobres, como lo describió el corregidor José Joaquín Dromba* en 1782: “No he podido cobrar mejor porque hay algunos ausentes y hay mucho los de sumo grado insolventes que no tienen bienes”.⁵⁵⁵

Algunos de Roldanillo se declararon insolventes conociendo la efectividad de dicha medida ante los tribunales de Santafé, los mismos que autorizaban extinciones de pueblos en el altiplano central de la Nueva Granada, donde los tributarios se contaban por miles (Bonnett 2002, 161-297) y no por decenas, como en el valle. Una posible explicación a esto es que los indios de Roldanillo, de la misma manera que los de Tuluá, tendrían el apoyo del cabildo de la ciudad vecina, la de Toro, para evitar que se desdibujara la jerarquía espacial, así como del Cabildo de Cali. También los sectores pobres emparentados con los indios necesitaban del acceso a las tierras, junto a los vecinos arrendadores. Ello marcaría una diferencia con el altiplano cundiboyacense, ya que estos sectores eran más una competencia que aliados, según el panorama que describió Bonnett para las tierras altas de la Nueva Granada.

Los indios de todos los pueblos del valle en la segunda mitad del siglo XVIII, junto a los de buena parte del virreinato, aumentaron sus índices de personas por tributario en un proceso demográfico que tuvo consecuencias en otros ámbitos. En lo referente al pacto, la cantidad de indios y sus familias se combinaron con las estrategias de huida de los tributarios, para resaltar en los conteos el papel de la monarquía como protectora de unos grupos desvalidos y faltos de patriarcas, pero con potencial de crecimiento poblacional. Éstos serían unos hechos que corrían paralelos al cambio en el sistema de gobierno local de lo hereditario a lo consensual, a una fuerte litigación a mediados del siglo, que posteriormente se redujo y a la consolidación de una economía campesina, que fue una alternativa en la región frente a los estancieros y hacendados como agentes beneficiarios del mercado.

⁵⁵⁴ También ACC, Colonia, sign. 11538, fs. 9-10v (1803).

* Quien era blanco, pero descendiente de caciques del pueblo, y a la vez, decomisaba bienes de varios indios por deudas de tributos. En 1797, cuando contaba él con 57 años, estaba casado con doña Leocadia de Soto y tenía 10 esclavos. AHC, Cabildo t. 32, f.170v y Cuevas (2012a, 163).

⁵⁵⁵ AGN, Archivo anexo II – Tributos, caja 12 carp. 1, f. 22.

El consenso como sustento del acceso y uso del poder fue un elemento que estaba dentro del repertorio de las prácticas políticas de la época, ya que se buscaba el equilibrio de intereses y el bien común. También incluyó la desestructuración completa de las etnicidades y las diferenciaciones que fueron útiles hasta el primer tercio del siglo XVIII, así como las identidades de criollo y forastero, de encomendado y de la Corona. El pacto entraba en estas dinámicas, haciendo de la figura del rey un garante de la justicia, de la protección y de la subsistencia, en una práctica que no era neutra ni técnica, ni abstracta, que la hacía vivida y conectada con otros aspectos de la vida (Hespanha 1993,24) por ejemplo, con la ritualidad, lo emotivo y las fidelidades.

Estos cambios fortalecieron el papel de la comunidad dentro del panorama social para ese entonces, dentro de la práctica política frente al tributo. No hubo grandes procesos para eximirse de la condición de tributario, pero sí varones que a veces consideraban necesario huir de los conteos para que el cuerpo local de indios se sustentara en sus más desvalidos. Los indios nunca negaron ante los jueces y oficiales su deber del pago, pero sí lo hicieron ocasionalmente ante los corregidores. También usaron sus conexiones para explicitar sus intereses con otros actores, especialmente las élites de las viejas ciudades nacidas en el siglo XVI, las cuales no deseaban reformas en las jerarquías de poblaciones.

El saber manejar los números de población fue un mecanismo de negociación y de resistencia ante las autoridades locales, de conciencia de las prerrogativas de la calidad social y de diálogo y reiteración de los esquemas sociales y políticos en un periodo de reforma. La numeración y los cobros de tributos fueron una forma abierta, pero silenciosa de trasgresiones, apropiaciones y sumisiones activas de los indios con el rey, en una construcción histórica y litigante de su hegemonía, de su imagen y representación.

4.2.1. La tasa del tributo

La tasa era la medida de cuánto y cómo debía pagar cada grupo al rey y al encomendero, además de los servicios en mitas hacia los vecinos españoles, junto a los trabajos y bienes para los curas de su pueblo. Debía entenderse como una contraprestación por la protección diferenciada, las tierras y el culto católico, lo cual redundaba en una inserción a la “civilización y policía”, es decir, en una vida normalizada, fuera de la barbarie de la idolatría y de un régimen injusto, cuyas antítesis eran la Iglesia y la monarquía. La reciprocidad asimétrica que generaba era una expresión de la economía de la gracia y el don, donde la

circulación de capitales simbólicos jugaba con los intercambios de servicios y bienes, en la construcción de un sentido de dependencia mutua. Como parte del particularismo, la tasa del tributo debía corresponder con las ideas de justicia y consideración entre las partes del cuerpo social, por ello, fue algo que se determinó regionalmente, según la idea pactista y corporativa que se desarrolló durante casi todo el periodo monárquico, hasta mediados del siglo XVIII. Esta característica también ayuda a entender que el pacto tributario fue histórico por tener una dinámica fluctuante entre las tradiciones, los contextos, las contingencias de cada momento y las acciones puntuales de los agentes, los cuales creaban y recreaban los repertorios políticos y sociales usados en la cotidianidad y en los tribunales.

Las ciudades de Cartago y Toro fueron esencialmente mineras en el siglo XVI, mientras que el resto estaban orientadas hacia las actividades agrícolas. Estas condiciones se reflejaron en las tasas de los tributos, las cuales trataban de reproducir y abarcar las capacidades económicas de cada grupo sometido al rey, así como las riquezas de cada localidad. Mientras que en las ciudades auríferas en la primera centuria *colonial* se cobraba en oro, en Cali, Buga y Caloto se cobraba en productos y trabajos agrícolas, o en transporte de mercaderías desde el puerto de Buenaventura (Camacho 1983, 25-30). La visita para las regiones mineras, hecha en 1627, y la de 1636 para las agrícolas, determinaron una tasa individual y preferiblemente en metálico, al lado de las contraprestaciones laborales (Friede 1978, 140; Camacho 1983, 30), las cuales fueron el corolario de un proceso de desestructuración territorial y económica de los grupos, así como de dilución de etnicidades diferenciadas, y de una mayor integración a los mercados regionales. Se debe tener en cuenta que ambas tasas fueron acompañadas de visitas que fundaron buena parte de los resguardos coloniales del valle.

La tasa más perenne en el tiempo, en las ciudades de Cali, Buga y Caloto, fue la que fijó el visitador Diego de Inclán Valdés en 1668: reglamentaba que cada indio entre los 18 y 50 años debía pagar siete patacones anuales, repartidos en dos cuotas, una la de San Juan, en todos los 24 de junio, y la otra en navidad. Los yanaconas y forasteros, pagaban 6 patacones con la misma cuota y periodicidad,⁵⁵⁶ de los cuales se deducían los gastos de corregidor y cura, y se depositaban enteros al rey. También debían hacer mitas para beneficio de la república de españoles, junto a los encomendados.⁵⁵⁷ La tasa de Inclán no tuvo reformas hasta la entrada del periodo republicano. Para las demás ciudades, Cartago y Toro, no se ha localizado cuando

⁵⁵⁶ Sin embargo, en el conteo de 1803, pagaron los mismos siete patacones que los demás. ACC. Sign. 11538, fs. 3-4.

⁵⁵⁷ AHC, Cabildo, t. 8, fs. 8-18.

se fijaron las tasas, ya que la del siglo XVIII es diferente a la de cinco pesos y una gallina o dos tomines que fijó Lesmes de Espinosa en la visita de 1627 (Friede 1978, 233-235).

Al no poseer el mecanismo de la revisita, que se ejercía en los Andes centrales, los indios del valle no poseían la manera de negociar la tasa y mucho menos durante las reformas de finales del siglo XVIII. No hubo esos espacios de negociación legal que describió Glave para el Perú de los Habsburgo (2005, 57). Las estrategias de los indios del valle para lidiar con este asunto estuvieron reducidas a las negociaciones individuales con los corregidores o los enfrentamientos colectivos contra ellos, más que por el monto de la tasa. Era un asunto que se asumía como natural e inmodificable por los actores, a pesar de las continuas negociaciones, huidas y migraciones. A ello ayudaba que, comparativamente con otras regiones, la tasa del tributo en la región no fue ni muy cara ni barata: en Yucatán se cobraba antes de 1760 a los hombres 14 reales -un peso y seis reales- y a las mujeres casadas, 11 reales al año -un peso y tres reales (Farriss 1992, 74-75). En otras comarcas de la Nueva Granada, el cobro era con oro en polvo, pesos de plata, patacones de oro, mantas, cobijas de lana, lienzos, maíz, alpargatas y gallinas, cuyo avalúo variaba entre los 4 y 9 pesos (Moreno y Escandón 1985 [1770-1779], Molino 1976, 99).

La tasa de Inclán Valdés de 1668 estipulaba que se debía hacer los descuentos de “corregimiento” (tres reales al año), estipendios (12 reales), y desde 1755 se incluyó el cargo de “procuraduría” (1 real),⁵⁵⁸ y el resto, 40 reales, se distribuían entre la corona y el encomendero por mitades. Luego, cuando se acabaron las encomiendas, dicho monto pasó completo a las cajas reales. La tasa de Cartago y Toro era de ocho patacones y las deducciones eran de dos patacones anuales para el doctrinero y cuatro reales para el corregidor.

El peso de los tributos en la economía familiar es difícil de medir, pues es un elemento del cual hay referencias muy escasas y marginales, a excepción de las ausencias y deudas, las cuales se han reseñado como respuestas momentáneas frente a personajes concretos y que no deslegitimaban las tasas ni menos los tributos, pues tarde o temprano los pagaban. Se puede hacer un acercamiento al monto de la tasa comparándola con productos de fácil salida al mercado, y con ello, de consecución del metálico: el valor de un cerdo en 1742 en Yumbo era de un patacón y algo más de tres reales, mientras que en 1809 valía dos patacones. Era un producto muy común de los indios y sus piaras no excedían en aquel entonces la cantidad de

⁵⁵⁸ ACC, Colonia, sign. 4580, f. 2-3v.

diez animales.⁵⁵⁹ Sería un error afirmar que los indios dedicaban exclusivamente sus cerdos para el pago del tributo, pero es un indicador de los posibles esfuerzos individuales y colectivos destinados hacia ese monto.

Otro bien de fácil salida eran las reses. El precio de una vaca a inicios del siglo XVIII era de unos dos y medio patacones, y a finales, seis (Colmenares 1997, 42-46; Arboleda 1956, t. III, 229). Es necesario recordar que los indios no tenían grandes rebaños y que muchos no tendrían ningún ganado. Respecto a los jornales, que posiblemente eran un complemento en la economía familiar de muchos indios, se encuentra que su precio reglamentado era, antes de 1742, de $\frac{1}{2}$ a un real por día, según el oficio, lo que daría en un mes (exceptuando los domingos) entre un patacón con cinco reales a tres patacones y dos reales. Después de 1742, la tarifa quedó en 4 patacones y $\frac{1}{2}$ real por mes. Suponiendo que efectivamente se pagaban esos jornales, un indio antes de 1742 tendría que ocuparse de manera exclusiva de tres a cuatro meses para cubrir el costo monetario del tributo, y después, menos de dos meses. Éste cálculo, muy somero, se puede comparar con los tres meses que dedujo Farriss para Yucatán (1992, 86-89, 94-99).

Estos cálculos dan como resultado que hasta la mitad del siglo XVIII, los indios tenían que trabajar más para pagar el tributo. Por ello, migrarían tanto y acumulaban bastantes deudas. Posteriormente, se hizo más cómoda la tributación, pero aun así seguían las ausencias y la transformación del pacto hacia sus aspectos más caritativos. La explicación a ello, puede provenir del mayor celo de los cobradores y su capacidad de interferir más efectivamente en la economía familiar.

Una tasa cómoda para los indios redituaba en la fidelidad de ellos hacia el rey, ya que no era invasiva para la subsistencia. Además, el usufructo de las tierras garantizaba un aspecto primordial en la noción de justicia, que era el "dar a cada uno lo suyo", que así mismo incluía el "dar a cada uno lo que necesita", "dar a cada uno lo que merece" y "dar a cada uno aquello a lo que tiene derecho" (Silva 2007, 62). La tasa era un mecanismo de preservación del orden social, al estimular la conservación de los indios y estimular sus fidelidades. Por ello, tiene más consideraciones extraeconómicas de las que se cree, al ser un símbolo de justicia, de sumisión y de protección, que los indios explicitaron ante las reformas y el cambio de consideraciones en lo fiscal.

⁵⁵⁹ AHC, Notaría Segunda, Escritura 113 de 1909, fs. 251, 253,257 (1742). AHC- TSC, caja 144, carp. 3 (1809). (Alcaldes pedáneos, 1808, 513-548).

Se suponía que la tasa justificaba la posesión de tierras por parte de los indios, pero éstos hicieron valer más el criterio del usufructo, independientemente de la cantidad de tributos recogidos. En relación a esto, Marta Herrera mencionó que el pago del tributo de ocho o nueve años, en los pueblos del Altiplano cundiboyacense, podía cubrir el valor de los resguardos indígenas (1996, 101). En el caso de Cali, esta aseveración es válida sólo para Roldanillo hasta mediados del siglo XVIII, mientras que para la gran mayoría lo fue hasta comienzos de dicha centuria, y en los pueblos más pequeños como Riofrío, Arroyohondo y Ambichintes, nunca hubo tal correspondencia (Cuevas 2012a, 78). En el resto de ciudades de la región, parece aplicable esa conclusión, ya que sus números de tributarios fueron iguales o menores a los de Cali, y sus resguardos tenían igualmente desde media a dos leguas de extensión. Colmenares menciona que el valor de la legua de tierra fluctuaba al sur de la región, entre 800 y 1500 patacones a comienzos del siglo XVIII (1997a, 141-187), y en lugares como Tuluá, de media legua, ese valor sería mucho más alto por la cantidad de mejoras y cultivos que había, además de ser un poblado de libres. En 19 cobros de Tuluá ubicados entre 1719-1752, apenas se recogieron 1500 patacones (ver anexo I). En Guacarí, de un poco más de una legua, en el mismo periodo, pero en quince cobros, sólo se reunieron 1120 patacones. Candelaria, de media legua, recolectó casi 900 patacones en ocho cobros dispersos en el periodo 1735-1757, lo cual constituye la excepción de la norma, pero buena parte de ese monto fue el acumulado de varios indios deudores.

Hipotéticamente se necesitarían 18 o 19 tributarios puntuales para pagar en nueve años unos 1200 patacones del valor promedio de una legua en la región a mediados del siglo XVIII. Esta sería una situación demasiado ideal, ya que se sabe que los indios no eran pagadores muy puntuales, pero si eran buenos deudores, al posteriormente cumplir con sus obligaciones. También, porque de los 12 pueblos de los que se tienen datos, sólo cinco o seis podían tener esa cantidad de indios o más.

Resulta irónico en términos fiscales que se sostuvieran pueblos de indios, pero en términos políticos no se alteraba el panorama jurisdiccional de pueblos de indios y ciudades de españoles. Sólo hubo alguna modificación hasta mediados del siglo XVIII por los poblados de libres, pero tuvieron que articularse a dichas jerarquías espaciales. En términos sociales, tampoco se modificaban sustancialmente las preeminencias de las viejas ciudades. Ante esa coincidencia de intereses y hechos, los indios no protestaban colectivamente contra la tasa.

4.2.2. El pago de los tributos

Conociendo la tasa, los discursos, los tributarios y demás asuntos, ahora se trata de indagar por las prácticas de pago, como parte del vasto universo relacional que fue el pacto tributario. Colocar en dimensión diacrónica preguntas del estilo de ¿con qué, cuanto, cuándo y cómo pagaban?, al lado de las deudas y los montos recogidos, constituyen los objetivos de esta parte del texto. Esto, para abarcar esta faceta concreta del pacto tributario y recoger sus dinámicas, sus cambios y continuidades, así como establecer un diálogo con el resto de elementos de la cultura política que aquí se ha analizado.

La tasa delimitaba el pago del tributo exclusivamente con dinero en metálico, en patacones o pesos de oro de 20 quilates, y todas las referencias tienen en cuenta dicho valor de medida. Para tal fin, los indios vendían ganados y demás cosas, junto al trabajo en jornales y con el oficio de cargueros al Chocó. Este último espacio representaba un referente para los indios en la consecución de dinero, especialmente en el periodo de mayores migraciones, en 1720-1755, ya fuera cargando en sus hombros, de arrieros o mineros, según lo descrito en las notas explicativas de las ausencias en algunas numeraciones.⁵⁶⁰ Inclusive un corregidor afirmó lo siguiente de algunos indios de Tuluá en 1740: "como los pocos indios que constan en esta numeración, viven viciados en la entrada del Chocó sin tener residencia en este dicho pueblo, y si vienen a él a fin de ver a sus mujeres en oculto motivo [...]".⁵⁶¹ Aún para la década de 1770 se encuentran referencias a los trajines de los indios de Cajamarca, pueblo que era la puerta al Chocó desde el valle. Un corregidor se quejaba de la morosidad de ese poblado:

[...] y aunque los que son más ágiles, trafican el camino del Chocó, cargando tercios de varios individuos que trajinan a aquellas provincias, como son tantas sus necesidades, ni aún tienen hecho el viaje y ya lo tienen con antelación cobrado.⁵⁶²

También el valle del río Cauca atrajo numerosa población de las provincias del Chocó que se integró mayoritariamente en Roldanillo, Cajamarca y Tuluá.⁵⁶³ Estos movimientos significaron libertades, ingresos y creación de redes horizontales para los indios de ambas regiones, apoyados en la calidad social como factor de movilidad y de ampliación de referentes geográficos e identitarios.

⁵⁶⁰ ACC, Colonia, sign.3269, fs. 1v-6 (Roldanillo, 1727). sign. 3389, fs. 2-3v (Yanaconas, 1728), sign. 3394, f. 5-5v (santa Bárbara, 1729), sign. 4039, fs. 23-24 (Candelaria, 1740), sign. 3856, f.2-2v (Tuluá, 1741), sign. 4466, f. 13v (1750).

⁵⁶¹ ACC, Colonia, sign. 3832, f. 3.

⁵⁶² AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, fs 656-656v.

⁵⁶³ ACC, Colonia, sign. 437, fs. 1-4 (1676), sign.3269, fs. 1v-6 (1727).

Otra importante fuente de dinero para el pago de tributos fueron los servicios a vecinos estancieros y hacendados. A pesar de estar proscritos por la legislación, sus referencias muestran lo común que era usar indios para trabajar, especialmente en el periodo de las encomiendas, entre 1680-1740. No era anómalo que los corregidores apuntaran en sus cobros que recibían el pago de mano de los mismos patrones, quienes contrataban (o concertaban, en el lenguaje de la época) preferentemente forasteros y adultos jóvenes.⁵⁶⁴ También el encomendero mediaba para que sus indios trabajaran a beneficio de un familiar suyo o de un vecino (Mendoza Mayor 1983, 58-59). O simplemente hacían esto bajo su propia iniciativa, tratando directamente con quien los contratara, aprovechando los vacíos de las autoridades que los tenían bajo su tutela y la falta de su encomendero, como pasó en Candelaria en 1732 cuando “andaban dispersos porque estaban en servicios personales a los vecinos de Caloto y no asistían a su pueblo [...]”.⁵⁶⁵

A veces el mismo corregidor los contrataba... y no les remuneraba, como denunciaron los indios de Cerritos a don Salvador de Ayala en 1738: “Estuvo el testigo trabajando en el techo de su casa cuatro días y no le pagó nada”.⁵⁶⁶ Posiblemente esta situación estaba dentro de los parámetros de lo normal en las relaciones de poder, y entraban en juego factores extraeconómicos, como accesos a tierras, regalos y exenciones a cambio de reconocimientos y servicios. No obstante, el equilibrio de dicha economía del don estaba rota según esa denuncia, al superar las acciones del corregidor los límites dados por la costumbre y la memoria, además de interferir fuertemente en la subsistencia y propiedades de los indios, al quitarles “o pedir prestados” sus ganados y caballos o no dejarlos casar con quien quisieran. También esta fue una época de redefiniciones de lealtades, de recomposiciones de poderes, donde dicho corregidor quería tener las prerrogativas de los encomenderos ante la inexistencia de éstos últimos, y los indios litigaban para lograr una mayor autonomía que les daría la nueva situación. Del mismo modo, se podría tener en cuenta la decepción de los naturales de Cerritos frente a su corregidor en este nuevo panorama contra otros poderes locales, ya que actuaba más como enemigo que aliado en los pleitos por tierra contra los estancieros vecinos.

⁵⁶⁴ ACC, Colonia, sign. 2714, f 1-1v (Hijo de un indio de Roldanillo, 1707).sign. 12111, f. 12v (Nima y San Jerónimo, 1710-1720). Sign. 2939, fs. 3-4 (Pagos en Tuluá hechos a nombre de dos indios por “un Señor de Anserma”, 1719), Sign. 3276, f. 2 (Pago del corregidor Trujillo por dos indios del Capitán de la Serna en Tuluá, 1720), sign. 3856, f. 3 (“Pedro indio mozo del otro valle entra pagando y lo concertó y lo puso de oficial de sastre” Buga, 1741), ACC, Colonia, leg. 4452, f. 8 (Pago que hizo Pedro Quintero por el indio Juan Hernández de 21 pts de tributos, al concertarlo, Tuluá, 1751)

⁵⁶⁵ ACC, Colonia, sign. 3219, f. 2.

⁵⁶⁶ AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 10, doc. 84, f. 967. Otras denuncias del mismo tipo están en los fs. 967v, 968-969v.

Algunas veces los indios vendían ganados y otras especies para pagar el tributo, ante la falta momentánea de metálico o la circunstancia particular de la muerte, como hizo la viuda de Esteban Díaz, indio de Candelaria, que en 1740 usó una vaca a voluntad de su marido para este rubro.⁵⁶⁷ Otros pagaban en carne, como segunda alternativa frente a los patacones de oro, así lo hicieron dos indios que denunciaron al corregidor Ayala de Cerritos en 1738.⁵⁶⁸ El maíz también era una mercancía de fácil salida, pero su venta era engorrosa y aceptada de mala gana por parte del cobrador.⁵⁶⁹ Otros indios dejaban herramientas al cura en prenda o le daban “trapos” y ropas al corregidor en caso de necesidad.⁵⁷⁰ Estas alternativas de pago fueron más comunes entre finales de la década de 1730 y la de 1750, que coincidió con el final del ciclo minero, la extinción de la encomienda, la recomposición de poderes y la máxima capacidad de litigación que tuvieron los indios de la región. Estas circunstancias hicieron del pago en especie una alternativa frente al servicio personal, el cual era proscrito por las normas, pero avalado en la práctica social, posiblemente fue una forma de respuesta y sabotaje frente a corregidores negativos, o de simplemente saldar deudas ante sus *señorías* indulgentes. Cabe recordar que en este periodo los tenientes-corregidores chapetones fueron generalmente aliados efectivos para los indios frente a los viejos poderes.

En el caso de Tuluá, cuando se estaba consolidando a finales del siglo XVII, los hermanos y compadres del líder del pueblo, Diego de Santacruz (o Diegote), quisieron vender dos pedazos de tierra que tenían por fuera del resguardo para pagar sus tributos, pero Santacruz, según el relato de su nieto hizo lo siguiente: "salió el dicho Diegote poniéndose al tanto y ofreciéndose a pagar los dichos, pagó con una partida de ganado, pagó otra vez las dos partes de tierra".⁵⁷¹ Con ello, ampliaron sus tierras comunales y pagaron el tributo, en una estrategia de consolidación colectiva bajo la forma de pueblo de indios, asegurando su subsistencia y el reconocimiento de su vasallaje al rey, como forasteros con tierras particulares. Este ejemplo muestra que la conciencia de la calidad social era fuerte en los indios migrantes, ya que supeditaban su subsistencia frente al pago de sus tributos y sus consecuentes prerrogativas.

Finalmente, el último ejemplo lleva a otra manera de saldar tributos con tierras: el fruto de los arriendos. Esto violentaba la normatividad respecto a los pueblos de indios, pero no lo hacía

⁵⁶⁷ ACC, Colonia, leg. 4039, f. 5.

⁵⁶⁸ AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 10, doc. 84, fs. 985-991.

⁵⁶⁹ ACC, Colonia, leg. 3856, f. 2v-3 (Tuluá, 1741)

⁵⁷⁰ ACC, Colonia, leg. 3856, f. 2v-3 (Tuluá, 1741), Leg. 4123, f. 1-2v (Guacarí, 1746). AHC-TSC miscelánea 57-4-418 y 100-2-3 (Roldanillo, 1756-1757).

⁵⁷¹ Declaración de Diego de Aguilar, indio, en 1760. ACC, Colonia, 8757, f. 92v.

respecto a la costumbre del usufructo que hicieron muchos individuos con el beneplácito de los naturales, comenzando por el mismo encomendero. Los indios de Yumbo y Ambichintes a finales del siglo XVII arrendaban parte de sus tierras con el aval de sus encomenderos, que posiblemente pedían de esta manera el pago de sus tributos.⁵⁷² Muchos de los problemas que tuvieron los de Roldanillo con sus vecinos, los Moreno de la Cruz, a finales de ese siglo y a comienzos del otro, fueron por inconformidades de la parcialidad de los Motoa respecto a la distribución de las tierras arrendadas, ya que en su mayoría eran suyas.⁵⁷³ El afán reformista de finales del siglo XVIII y el ascenso de la importancia de lo escrito como regulador de las relaciones sociales favorecieron que la práctica del arriendo de tierras de indios fuera permitido y registrado, incluso avalado por las autoridades, como lo sugirieron algunos oficiales que ofrecieron una solución para las deudas tributarias del pueblo de Cajamarca en 1779: pidieron que se le cobrara terraje a los libres (muchos de los cuales eran familiares de los indios) para solventar los 560 patacones y medio que debían los tributarios.⁵⁷⁴

Arriendos que sí fructificaron bajo iniciativa de los indios, y que abiertamente estaban destinados al pago de tributos, fueron los protocolizados por los mandones de Roldanillo con un comerciante local en 1788; otro fue hecho por los indios de Yanaconas por un pedazo de terreno a un religioso por 10 patacones anuales de 1810 a 1820.⁵⁷⁵ En Tuluá se intentó hacer lo mismo, pero los vecinos libres se opusieron, al considerar que realmente aceptaban la condición de vivir en un pueblo de indios y de no poder adelantar las diligencias para constituirse en villa. Sin embargo, hacían algunos pagos a los indios y solventaban la iglesia.⁵⁷⁶ Las frases que proscribían en 1720 el arrendamiento para ese pueblo, como “[...] les dan en arrendamiento a quienes les parece con grave perjuicio de estos pobres naturales y para atajarlo el fiscal protector se sirva vuestra alteza mandar librar real provisión”, fueron reemplazadas por consultas al virrey sobre la conveniencia de cobrar dicho ramo a los vecinos en 1801 y 1802, estimuladas por los procuradores y protectores de naturales.⁵⁷⁷ El cambio de razón de estado fue aprovechado por los indios para no alterar sus condiciones y las jerarquías de las localidades, en contexto de sus pleitos.

⁵⁷² Documento, “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” en Bejarano (1980), AHC, Notaría Segunda, Escritura 113 de 1909.

⁵⁷³ ANE, General, Popayán, caja 91, carp. 4 (13 mayo 1745).

⁵⁷⁴ AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, fs. 667v-669.

⁵⁷⁵ AHC.-T.S.C, Caja 111, Carp. 10 (Roldanillo). AHC, Notaría Primera, t. 75, f. 69-69v (Yanaconas).

⁵⁷⁶ ACC, Colonia, leg. 8757 y 8758, f. 90 (1791).

⁵⁷⁷ ACC, Colonia, leg. 8757, fs. 20-20v. AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 50, doc. 17, fs. 572-589.

El pago en especies no fue la constante en el valle, al contrario de otras regiones, por ejemplo, la provincia de los pastos, donde el corregidor Clavijo quiso sustituir el cobro de productos a comienzos del siglo XIX, por la recaudación en metálico, y por ello, se generó una rebelión (Echeverri 2006, 376). El cobro en el valle respondió a una región que tenía algún grado de liquidez por el mercado de las minas del Pacífico, aunque sujeto a fluctuaciones, y los indios asumieron esta obligación sin generar acciones colectivas. En esta línea, ocasionalmente usaron el no pago como mecanismo para deslegitimar agentes lesivos concretos, pero nunca hubo alguna referencia directa o indirecta en contra del tributo.

Respecto a la cantidad recogida en cada cobro, se debe recordar el carácter protoestadístico de los documentos, así como la dispersión de los datos, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII. A continuación se hace un ejercicio más aproximativo e interpretativo que rigurosamente estadístico por las limitaciones de las fuentes para tal procesamiento. Para evitar tantos inconvenientes metodológicos, se va a analizar en las cartas cuentas el monto de lo realmente cobrado junto con la expectativa de cobro, expresado en un porcentaje. Se opta por este camino porque en todos los documentos están las cifras de tributarios presentes y los dineros cobrados a ellos. La expectativa de cobro se obtiene multiplicando la tasa por la cantidad de indios registrados, lo cual permite entender buena parte de las prácticas de esta parte del pacto y su correspondencia con los marcos discursivos que le daban vida. También se tiene en cuenta que hubo diferencias en la tasa por ciudades, indios forasteros y que varios corregidores hacían los descuentos (corregimiento, estipendios y “protecturía”) en los mismos cálculos, mientras que otros no lo hacían, lo cual se tuvo en cuenta con mucho detenimiento. Del mismo modo, se diferencia si se cobra un tercio, dos o más, ya que a veces los tributos no se pagaban con regularidad en San Juan (24 de junio) o en cercanías de la navidad, lo cual marcaba la mitad y el final de cada año.

Los documentos que registran estos pagos, están ubicados en Popayán y en Bogotá, lugares donde residían los oficiales de las reales cajas y tribunales de justicia. Son muy pocos los registros ubicados en los archivos de Cali o Buga. La conservación de las fuentes de este tipo parece dada por la existencia de instancias del poder de mayor rango que las del cabildo local, y menos sujetas a los vaivenes de la pérdida de papeles y el ocultamiento de éstos. La escasez de fuentes se vuelve más notoria en la segunda mitad del siglo XVIII en todos los archivos, excepto en el General de la Nación, en Bogotá.

Para hacer más operativa la lectura, estos datos están procesados en los anexos 1 y 2, ubicados al final de este trabajo. Igualmente se tuvo en cuenta, para facilitar el procesamiento de los datos, la conversión de un sistema octal a uno decimal, ya que la unidad de cobro, el patacón o el peso de oro, se dividía en ocho reales, dando un valor de 0,125 por cada real comparado con el sistema decimal.

Para el periodo inicial de 1680 a 1720 los datos son fragmentarios y no se encuentran para todos los pueblos. En Yanaconas, de cuatro registros, tres dieron superávits tan altos como el 218% en 1698. Parece una coincidencia que los pocos registros hayan superado las expectativas y que sea un pueblo de forasteros, pues el cobro era más problemático que en los demás por el carácter móvil de muchos de sus habitantes. Sin embargo, estos procuraban pagar sus retrasos tarde o temprano, lo que sería una explicación para el superávit, aparte de la gestión de algunos corregidores.

Roldanillo, un pueblo que todavía tenía su base étnica, al conservar sus parcialidades y sus autoridades hereditarias, tuvo bastantes deudas cubiertas por dichos subgrupos y jefes: en 1676 los mandones fueron los fiadores de don Andrés Dromba, quien debía la recaudación de dos tercios y 255 y $\frac{1}{2}$ patacones de tributos, lo cual generó una expoliación por parte del corregidor de turno.⁵⁷⁸ También, en 1683 y 1695 la proporción del recaudo llegó a un 48.5% y a un 75% respectivamente. Coincidieron estos pocos datos con la relación ambivalente que tenían con el cabildo de Cali y sus miembros, por las mitas y los arriendos y otras veces, convergentes contra corregidores forasteros, ya que bajo su tutela se colocaban por ser indios de la Corona. Una forma de sabotaje y resistencia se daba con el no pago a los tenientes de corregidor, para desvirtuar sus maneras de distribuir las mitas e incomodidades que suscitaban.

En Guacarí, los porcentajes dan un 97.5% en 1692 y en 1719, un 52%, los cuales son muy variables y escasos para dar un panorama sobre el periodo. Sin embargo, para la región, tal oscilación muestra que los indios migrantes tenían una mayor conciencia de la tributación que los pueblos de base étnica o de encomienda, ya que procuraban pagar y aliviar así su condición de fragilidad ante la falta de lazos parentales y de compadrazgo que sí tenían los indios de otros pueblos. Posiblemente estos lazos explicarían las deudas en los pocos registros existentes.

⁵⁷⁸ ACC, Colonia, leg. 2329, fs. 1-7.

Para el periodo de las mayores migraciones, el de 1720-1750, mejora bastante la cantidad de datos para todos los pueblos y la movilidad de la población hacia la región hizo que se elevaran los tributos recogidos. En San Diego de Yanaconas, hay una gran fluctuación en 14 cobros, con porcentajes entre el 76% y el 230%, siendo el promedio el 115%. Como se contaban los años de déficit, también se registran los de superávit, en concordancia de lo explicado para esta localidad en el periodo anterior. En Candelaria, la recolección fue exitosa, entre 1735 y 1744 existen cuatro cobros con porcentajes que varían entre el 95,2% y el 114.7%, con un promedio del 102%. De la misma manera, ocurre algo parecido en Roldanillo, que tiene cinco cobros entre 1728 y 1744, con fluctuaciones entre el 97% y el 130,6% y su promedio es del 105,8%. En Tuluá hay una gran oscilación y mejor cantidad de datos, pues hay 14 conteos entre 1719 y 1750 que varían desde el 61% hasta el 151%, con un promedio más bajo, pero igualmente de exitoso, de 97,8%.

El pacto para estos pueblos fue una dialéctica que respondía a las necesidades locales, junto a la adscripción a identidades y realidades más generales que generaba la búsqueda de justicia diferenciada: hay pleitos por linderos en Candelaria y Tuluá, que posiblemente motivaron a los indios para su cumplimiento tributario, además de tener mucha población forastera y necesitada de estabilidad.⁵⁷⁹ La calidad social se explicitaba para los indios en contextos de litigio nacidos por la falta de tutela, que correlacionaban en sus aspectos políticos: se legitimaba el reconocimiento de los tributos junto al discurso paternal y de obediencia.

Para los demás pueblos hay más deudas en ese panorama: Ambichintes, con la circunstancia de estar próximo a la extinción entre 1738 y 1743, tiene cuatro de cinco cobros entre el 51% y el 78.5%, solo en el último año hay superávit, del 130%. No se tienen claras las circunstancias, pero la crisis de este pueblo posiblemente motivó las deudas y la migración a Yanaconas como solución a ello.⁵⁸⁰ El hecho de no conservar su corporación, pero sí su calidad social, muestra que la flexibilidad de sus adscripciones y la legitimidad de ella, en el plano más general de las *macro* identidades, eran operativas para conservar lo poco que les quedó de sus tierras para compartirlas y legárselas a sus vecinos indios. El conservar la calidad social y el pacto era una apuesta a tener algo de prerrogativas desde la subalternidad.

El pacto estaba igualmente lesionado en Yumbo: para el periodo de 1738 a 1746, que antecedió los posteriores pleitos con curas y terratenientes, hay buenos registros: en siete

⁵⁷⁹ ACC, Colonia, leg. 3651, fs. 5-6 y leg. 3219, f. 1-2 (Candelaria, 1732) y leg. 8752 (Candelaria, 1737-1752). Leg. 8757, fs. 19-59 y 8758, fs. 61-68 (Tuluá, 1720-1750).

⁵⁸⁰ AHC -T.S.C, caja 109, Carp. 3. AHC, Notaría Segunda, t. 4, fs. 235-237.

cobros, solo el de 1738 está completamente al día (100%) y el resto presenta porcentajes entre el 44% y el 91%, con un promedio total del 78%. En Guacarí esta situación está mejor documentada, con 14 conteos entre 1726 y 1750, hay un promedio del 81.3%, con un rango entre el 50% y el 154%. Las disputas contra los padres Mariano de Paz Maldonado y Feliciano de Porras en 1727-1728 y en 1744-1745⁵⁸¹ coincidieron con tasas de recolección cercanas al 50%. También los conteos cercanos a 1750 igualan dicho cociente, por el cambio del contexto económico. En estos casos, los contrarios a los indios eran enemigos de la misericordia, del respeto a la subsistencia y la justicia, es decir, los valores que ataban aquellos vasallos al rey. Posiblemente sus deudas tributarias pasaban por dicha razón, a pesar de querer granjearse el apoyo de los corregidores y avalar su labor como mediadores ante sus inquietudes. Parece que en Yumbo y Guacarí, el cura tenía una parte significativa en la cotidianidad de ese pacto, porque su valoración estaba por encima de la que se tenía del teniente-corregidor, por ello preferirían no pagar para no sustentar la doctrina como estrategia de deslegitimación. También entraría en esto el buscar mayor autonomía frente a los viejos agentes herederos de los encomenderos.

El caso de Santa Bárbara y Sonso, que a la hora de la verdad eran el mismo proyecto de pueblo de indios, muestra que no pudieron consolidar el pago como práctica legitimadora y hegemónica que sustentara sus necesidades. En cinco conteos entre 1720 y 1734 nunca cubrieron colectivamente la totalidad del tributo, al tener un promedio de 83.4%, con un rango entre el 80 y 90%. Dichos migrantes de Popayán, Pasto y de los pueblos vecinos no pudieron plantear litigio cómodamente frente al mismo cura pleiteado de Guacarí en 1728, según las afirmaciones del Corregidor de Buga: “y que así mismo me consta que en el pueblo de Santa Bárbara no han quedado más que dos o tres indios por el poco abrigo que han hallado en dicho su cura”⁵⁸².

Los forasteros asentados en la ciudad de Buga tuvieron un promedio de cobro parecido, del 84% en 12 recuentos ubicados entre 1729 y 1748, con límites del 35% (1740) y del 114% (1729). Éstos, al no estar abrigados por una comunidad ni un territorio, apostaron por asegurar su calidad social con este pago y la participación en bailes y rituales corporativos como los del Corpus Christi.

⁵⁸¹ AGN, Colonia, AAP, leg. 4194 (1728) y ACC, Colonia, leg. 4642 (1744).

⁵⁸² AGN, AAP, leg. 4194, f. 12v.

Para el periodo de 1720-1750 se puede observar que en los pueblos donde había mayor movilidad y peligro de desintegración, había una reiteración al pacto juntando la estrategia litigante con el pago cumplido. En los que estaban consolidados, excepto Ambichintes, los tributos incumplidos muestran que fueron un medio para explicitar desacuerdo con ciertos agentes locales que tenían que velar por el pacto, especialmente los curas.

Entre 1750 y 1780 hay escasez de datos, más que en los demás periodos, pero los pocos que existen dan cuenta de un panorama dispar según la ubicación de los pueblos: en la rivera izquierda del río Cauca, la de Cali y Toro, hay más deudas que en el periodo anterior, mientras que en la derecha, la de Caloto y Buga, hay un notorio cumplimiento. En Yumbo se cuenta en 1755 el cobro de dos tercios con un 104% sobre la expectativa, mientras que en 1770, sólo hay un 62.6%. Roldanillo y Riofrío en 1757 registran el 39.6%, Cerritos en 1773, un 88.2%, y el caso de Cajamarca, el más grave, con una deuda que llegó a establecerse en más de 738 patacones en 1779.⁵⁸³ En este último pueblo, el tributario que menos debía, había incumplido con dos tercios (un año) y el que más, los tributos de diez años y medio (84 patacones).

Las explicaciones a esta crisis tributaria estarían, más allá de la pobreza, la pereza y la ingratitud atribuidas a los indios, en el empoderamiento de ellos respecto al pacto en su aspecto caritativo, su capacidad litigante frente a agentes lesivos y su consecuente autonomía respecto a actores tradicionales, y finalmente, al debilitamiento del segundo ciclo minero de la región y el fortalecimiento de la economía campesina. La extinción de Ambichintes también podía parcialmente explicar esto, ya que se extinguió dicho pueblo teniendo potencial demográfico. Parece que no había estructurado redes verticales efectivas que sirvieran en los estrados, así como horizontales, que dieran apoyo en el usufructo de la tierra. Esto movilizaría a los indios de otros pueblos a orientar estos dos aspectos de manera más asertiva, lo que parece sucedió desde 1780, al no haber registro de tantos litigios.

El panorama en la otra banda del río Cauca, la derecha, donde estaban Candelaria, Guacarí y Tuluá fue de cumplimiento, posiblemente aunando la estrategia de cuidar el número de tributarios con la legitimidad que daba el pago. En Guacarí, de cinco cobros de 1750 a 1756 hay tres con el 100% de recolección, uno con el 26% y otro con el 90%. El año donde se registra la menor cifra es anómalo, ya que se cuentan 19 tributarios, cuando normalmente eran de cuatro a ocho indios de esta condición. Posiblemente haya sido un error de cálculo del

⁵⁸³ AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, fs. 667-669.

corregidor o un uso de la estrategia de aumentar los números en un contexto de legitimación frente a un litigio. En cuatro cuentas de 1753 a 1756, los forasteros de Buga tuvieron un promedio de 128% y parece que fueron deudas acumuladas con anterioridad. En Tuluá, el mismo corregidor registró entre 1750 y 1756 en seis conteos, un cumplimiento total en los cinco últimos. Sin embargo, el corregidor Francisco Javier de Arce se quejaba de esos indios y los de Guacarí porque huían cuando se trataba de cobrar, e incluso pagó en 1752 por dos ausentes.⁵⁸⁴ Parece que era efectivo para coaccionar algunos deudores en una época de recesión y transformación de los poderes. En Candelaria, donde había otro corregidor, los indios cumplieron totalmente en 1757 con sus tributos.

Para el siguiente periodo, el de 1780-1810, hay un cumplimiento casi que total en todos los pueblos: son anómalas las deudas para los indios presentes en los conteos. De 22 cobros en todos los pueblos, sólo hay cinco donde los porcentajes se ubican entre un 87.5% al 99%. Como se había explicado, casi todos estos documentos están en el AGN, en el centro del poder virreinal, con lo cual es posible que los corregidores hicieran gala de su efectividad en una época que lo fiscal tenía mayor importancia. También, como se ha descrito en otros apartes, estos personajes fueron más enérgicos a la hora de cobrar deudas bajo su responsabilidad. De la misma manera, es posible que los indios hayan asumido este cambio de la razón de estado, pero su respuesta se encaminó más a la imagen caritativa de su relación con la Corona y daban más apoyo a los que no huían para pagar cumplidamente.

En un balance sobre los porcentajes de tributos recogidos respecto al número de tributarios presentes en los cobros, se puede decir que los indios siempre tuvieron el pago como un elemento definitorio de su calidad social, y por ello, procuraron pagarlo, así fuera de una manera discontinua, como sucedía entre 1680-1750, donde los años de cobros deficitarios alternaban con los de superávit. La conciencia de la calidad social hizo que este periodo de grandes movilizaciones geográficas, los forasteros tuvieran necesidad de afirmarse como miembros funcionales del cuerpo político. Sin embargo, en los pueblos más estables, de base étnica o bajo la tutela de un encomendero, coincidió la persistencia de las deudas con el final de las encomiendas y su traspaso a la Corona, progresivamente desde finales de la década de 1720. Posiblemente los indios esperaron alguna gracia y perdón de tributos en este proceso. Desde esa época, los indios fueron asumiendo esta nueva situación y se afirmaron desde la década de 1740 en adelante, como prolijos litigantes en búsqueda de la justicia y de la

⁵⁸⁴ ACC, Colonia, leg. 4215, f. 1-1v. leg. 4452, fs. 3-5.

autonomía en su subsistencia. Para ello, el consenso comunitario y la autonomía fueron importantes como fundamentos de su relación con el monarca y la justicia, por lo cual usaban el no pago como estrategia frente a curas, vecinos y corregidores que no eran de su gusto.

Esa situación parece que se agravó en la década de 1770, donde muchos saldos estaban en rojo y el pacto se convirtió explícitamente en una apelación a lo caritativo. Coincide esta situación con el final del segundo ciclo del oro en la gobernación de Popayán y el surgimiento de lo campesino como alternativa a las ciudades, pueblos, estancias y haciendas. Los lazos sociales y políticos fueron más importantes para los indios que lo monetario, pero asumieron la fiscalidad de una manera estratégica, al aumentar la cantidad de gente bajo la tutela de los tributarios y sostener los pueblos con exiguas cantidades de varones cumplidos en los pagos.

El pacto siempre estuvo vivo para los indios y fue histórico, al estar sujeto a los cambios de condiciones y según los contextos donde se explicitara, y se observa la apropiación que hicieron de él los agentes. Las prácticas aquí descritas muestran que asumieron activamente el elemento monetario dentro del pacto, supieron jugar con él y lo convirtieron en un referente de sus prerrogativas cuando lo necesitaron. Cuando la presión fiscal fue más fuerte y la posibilidad de negociación fue menor, exaltaron dentro del repertorio contencioso el elemento caritativo para ampliar los márgenes de sus acciones, intereses y su calidad social.

El principal soporte documental para los indios fue el recibo de pago del tributo. Constituía una cuestión vital, pues así se aseguraba la obediencia y la relación del tributario con el rey, como figura de justicia, garante de su calidad, de su familia y colectividad como miembro funcional del cuerpo social y político. Era parte integral del rito y de la dramaturgia que significaba el hecho de dejarse numerar, de pagar como hecho político y de apelación al pacto cuando se requería. Significaba la reiteración documental de la condición humana y subordinada del indio como vasallo y sujeto a la tutela de los curas, corregidores, jueces y caciques.

Era una obligación de los corregidores dar el correspondiente recibo al tributario que pagaba, so pena de ser denunciado por los indios, más que por los oficiales de las reales cajas. Un ejemplo de esto lo hicieron algunos indios de Roldanillo en 1685:

[...] y que no les da cartas de pago de los tributos, causa de haber ausentado los indios de dicho pueblo [...] y que ha oído comúnmente decir algunos indios del dicho pueblo cómo el dicho corregidor les cobra los tributos, pidiéndosele recibo no lo da y secundariamente se los vuelve a

cobrar, que se hayan afligidos los susodichos y muchos de ellos por esta razón se ausentan del dicho pueblo y no vuelven más a él.⁵⁸⁵

Sin recibos de pago, los indios no podían apelar a sus prerrogativas, ni ubicarse correctamente dentro de las jerarquías sociales, no más allá de las tradiciones y reconocimientos de ámbito local. El no dar recibos era una falta análoga como la de algunos curas que no administraban sacramentos. El crédito generado por el recibo diligenciado era digno de conservarse y usarse cuando correspondiera, especialmente cuando llegaba uno nuevo y deseaba verificar los pagos.⁵⁸⁶

La posesión de recibos por parte de los indios fue una cuestión que se hacía valer a nivel individual, pues así lo estipulaban las tasas. Sin embargo podría pensarse que colectivamente los indios apelarían bastante a este argumento para legitimar sus demandas. Así lo hicieron asiduamente en sus pleitos de finales del siglo XVII y a comienzos del siguiente, pero esa legitimación estuvo mucho menos presente a partir de 1780, por el cambio en la apreciación y práctica del pacto tributario.⁵⁸⁷

Los indios forasteros fueron cuidadosos con la posesión de recibos, ya que no tenían el testimonio de sus familiares y vecinos, o del cura y sus libros bautismales. Inicialmente contarían con el crédito de las autoridades indias a donde llegaban, para luego insertarse en las dinámicas locales, sus redes y relaciones. Los varones indios sólo podían certificar que eran tributarios si guardaban sus recibos de pago, según las disposiciones de los corregidores que iban a cobrar a los pueblos o a poner en orden las cosas, especialmente si moría el encomendero.⁵⁸⁸

Del mismo modo, los forasteros podían certificar su adscripción a un pueblo si mostraban sus recibos emitidos a lo largo del tiempo, como en el caso de Lino Largo, quién era un alcalde indio de Tuluá que pleiteaba activamente contra los Villegas y los Cárdenas por la integridad de las tierras de los indios. Por ello, un oficial de Buga lo quería devolver a su lugar de origen. Para responder a este hecho, Largo se desprendió de 13 de sus recibos y les adjuntó una copia

⁵⁸⁵ ANE, General, Popayán, caja 10 carp. 9 (24 julio 1685), fs. 4 y 9v-10. También por esto, y otros motivos, denunciaron los indios de Cerritos a su corregidor en 1738. AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 10, doc. 84, fs. 965v-967.

⁵⁸⁶ ACC, Colonia, leg. 3389, f. 3-3v (Yanaconas, 1728), Leg. 12111, fs. 13-13v, 25v-26 (Nima, 1730), leg. 4039, f. 1 (Candelaria, 1740). Leg. 3856, f. 3 (Buga, 1741).

⁵⁸⁷ ANHE, serie Popayán, caja 68, carp. 7 (8 abril 1739), fs. 2-2v, 7-12 (Roldanillo, 1678-1739). ACC, Colonia, sign. 8757, f. 48-49 (Tuluá, 1757). ANE, General, Popayán, caja 199, carp. 1, f. 27 (Tuluá, 1779).

⁵⁸⁸ ACC, Colonia, leg. 3839, f. 3-3v (Yanaconas, 1728), Leg. 3219, f. 2 (Candelaria, 1732). Leg. 3856, f. 6 (Tuluá, 1741).

de su partida bautismal, dada en la doctrina de la Montaña, en la ciudad de Anserma en 1734. Los documentos aportados dan un recorrido que comenzó en 1759, cuando pagaba tributos en Cartago y luego se mudó para Tuluá en ese mismo año. En 1764 se puso al día con cuatro tercios y en 1766 con seis tercios (dos y tres años respectivamente), de ahí los recibos adquirieron un formato semestral por el pago de tercios del 67, 68, 73, 76, 77 y 79.⁵⁸⁹ No se sabe por qué no entregó sus recibos completos, se podría decir que entregó una muestra de ellos, para verificar su vecindad y no tanto su puntualidad. Quería explicitar su condición de miembro de una comunidad, más que de tributario.

La calidad social se definía por la consideración de los ancestros, el reconocimiento que lograban los individuos y familias, junto a los deberes y las prerrogativas de la condición que se adquirirían por nacimiento, más que por el fenotipo. Esto vuelve más compleja una definición de “indio” como “raza”, siendo éste último un término inapropiado e incompleto para explicar dicha realidad. Esto lo dejaba entrever la petición del alcalde indio José Antonio Ávila de Tuluá en 1803, respecto a un indio forastero que alegaba ser mestizo:

[...] que Padilla sea indio, su aspecto lo demuestra, si es que no hay naturaleza [*encuadrado*] que la de indio y si no lo es, tráiganse las cuentas de los tributos que pagó a los señores corregidores sus antecesores Fernando del Corral, don José Vicente Serrano y las de ustedes del año de 795 y 798, la de don Pedro Pablo Casares de 96.⁵⁹⁰

El cumplimiento del pacto en las dificultades que generaba el forasterismo muestra que había algún grado de efectividad en los mecanismos de control social para los migrantes, pero que no pasaban por encima del cumplimiento de la obligación tributaria y del reconocimiento de ellos por parte de los propios indios. El reclamar la calidad se hacía desde una posición de subordinación, la cual traía implícita una idea de reciprocidad asimétrica y de cumplimiento de deberes por parte y parte, los cuales construían dialécticamente la noción del orden social y político.

Los reclamos para evitar el pago de “pechos” por parte de individuos que no se consideraban tributarios fueron pocos. Sin embargo, su presencia muestra que los linderos entre lo indio y lo mestizo eran flexibles y que la calidad social era una realidad compleja, que iba más allá

⁵⁸⁹ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 22E, leg. 22, expediente 43, fs. 2-13.

⁵⁹⁰ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1B, f. 128v.

del pago. Involucraba los reconocimientos, los ancestros, modales y las conveniencias de cada condición en particular, tal como lo explicaron Hering (2011) y Garrido (s.f.).

En el mencionado caso de Vicente Ordóñez, hijo de una mestiza casada con un indio de Ambichintes, pero habido en una ilícita amistad con un caballero, hizo una solicitud en 1689 ante la real Audiencia de Quito para que se le restituyera su calidad de mestizo cuarterón, y librarse del tributo, de las mitas y de la dependencia a la encomendera María Jiménez. Su argumentación comenzaba con la arbitrariedad de su abuela, que obligó a su madre a casarse con el indio de Jiménez, aparte del hecho del abandono que hizo éste, por estar en Santafé y Antioquia por más de tres años, en los cuales fue engendrado.⁵⁹¹ En este caso, el elemento tributario estaba supeditado al reconocimiento de las calidades de sus padres y en el conjunto de obligaciones consustanciales de los indios, de los marcadores sociales que los definían. El hecho de haber sido criado en la casa de su padre biológico, don Antonio Ordóñez de Lara, así como el llevar su apellido y el ser reconocido en Cali y Buga como persona de buenos modales y no como indio, argumentaron la petición de Vicente.

La cuestión tributaria sí fue un elemento para librar al indio Roque Díaz de esta obligación antes de 1707, ya que su encomendero pagó 200 patacones con el objetivo de absolverlo de esta pensión. Esto representaba el equivalente a más de 28 años de tributos, según la tasa de Roldanillo, de donde era el padre de Díaz.⁵⁹² El motivo para hacerlo no está claro, pero parece que fue por algún tipo de parentesco de sangre o compadrazgo, que libraba al indio de la subordinación al rey, pero no de su antiguo encomendero, al posiblemente corresponder este acto a una negociación entre uno y otro agente dentro de la economía de favores.

Luis Sánchez en 1743 comenzó un juicio para extraer a sus hijos, habidos con una mestiza, de la condición de tributarios, para librarlos de la subordinación consustancial que ello implicaba, alegando que él era mestizo, pero que:

Debido a la inopia que ha habido de indios caciques, soy recaudador de los reales tributos de S.M. lo he continuado como alcalde y mandón, cubriendo la obligación de pagar el tributo en los tiempos de vacancia de dicho [roto] alcalde [...] Dicho Teniente presente me hubiera sujetado opinándome de indio a pagar dicho tributo y de tolerar las referidas pensiones a que se me obligó y la modestia o la necesidad de redondear en el servicio de S.M.⁵⁹³

⁵⁹¹ ANE, General, Popayán. caja 12, carp. 2, 1 febrero 1689, fs.1-3v.

⁵⁹² ACC, Colonia, leg. 2714, f. 1.

⁵⁹³ ACC, Colonia, sign. 4053, fs. 1-2.

Según su petición, fueron más los beneficios que las limitantes de la calidad de indio, los que hicieron que voluntariamente Sánchez se adscribiera como tal. El pacto era más beneficioso para él, ya que pudo ejercer autoridad, gozar de capitales simbólicos como la modestia, acceder a tierras y a la protección diferenciada. No obstante, para su proyecto familiar, la permanencia de sus hijos en la calidad de indios, no era conveniente, aparte del hecho de que la madre de ellos era mestiza. El caso parece que no prosperó, pero los Sánchez fueron muy allegados a los intereses del pueblo de Yumbo, tanto que ejercieron un liderazgo alterno al de los Isanoas, y uno de ellos, hijo de Luis, Jacinto Sánchez, fue una de las cabezas del pueblo a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX (Mendoza Mayor 1983, 111 y 325-330). Incluso está representado en la memoria local como un cacique indio que se opuso a los españoles en la Independencia, lo cual se celebra en el himno y el escudo local.⁵⁹⁴

Otros indios no iniciaban proceso por su falta de peculio, o trataban de resolver este asunto por medio de la huida, la negociación con el corregidor, o simplemente el no reconocimiento de sus obligaciones tributarias.⁵⁹⁵ Algunos, como los Ávila de Tuluá, fueron más osados, al falsificar en Quito una real provisión en 1779: consideraron un agravio el “real tributo” para su calidad de mestizos, ya que por la vía paterna y materna descendían de españoles, los cuales no eran pecheros y, según la falsificación, que usaba nociones válidas para la época:

[...] los indios de pagar tributo son los que llamamos de indio e india, bien conocidos estos son los que pagan tributo y no hijos mezclados de caballero con hijos de caciques, porque esos están libres y relibres y amparados por esta mi sala de audiencia.⁵⁹⁶

Aparte de esto, no querían salir en bailes ni en otras demostraciones de la calidad social india en la localidad, por lo cual fueron arrestados por orden del mandón Calixto Calderón.⁵⁹⁷ En este caso, entran consideraciones sobre el reconocimiento que tanto inquietaron los tribunales a finales del siglo XVIII, pues lo que antes valía con el consenso local, ahora tenía que ver con el mayor acceso a los tribunales y procesos de diferenciación en un contexto de reconfiguraciones sociales (Garrido 1993, 123 y 167; 1997). El reconocimiento estaba dado tanto por la consideración sobre los antepasados, el tributar y hacer el papel asignado por los derechos y obligaciones de su condición. Como en el caso de Vicente Ordóñez, este proceso

⁵⁹⁴ http://www.valledelcauca.gov.co/publicaciones/yumbo_pub#Himno. El escudo de Yumbo se puede observar en [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Escudo_de_Yumbo_\(Valle_del_Cauca\).svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Escudo_de_Yumbo_(Valle_del_Cauca).svg) (acceso el 8 de junio de 2015).

⁵⁹⁵ ACC, Colonia, leg. 4123, fs. 5v-6 y 4265, f. 5v-6 (Guacari, 1747).

⁵⁹⁶ ANE, General, Popayán, caja 199, Carp. 1, (20 de septiembre de 1779), f. 2v.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, f. 27 y 31.

de los Ávila está más en continuidad que en ruptura, pero se diferencia por un contexto de mayor diálogo con los tribunales y sus formulismos, por el desconocimiento a las autoridades y el espacio que abría la Corona a ello. El salir de ser indios era un proyecto familiar que abría puertas por fuera de las tutelas, de las tierras colectivas y de *habitus* más allá del servicio subordinado.

En el mismo pueblo, en 1801-1803, un indio migrante de Quito, Juan Antonio Padilla fue pleiteado por el alcalde indio José Antonio Ávila (no se sabe el parentesco de éste último con los Ávila mencionados) porque se quería eximir de indio y de los correspondientes tributos por “que no le corresponde a vista de su persona y modales, ni le es debida”. En su justificación, Ávila alegaba que le había cobrado tributos y que Padilla “como tal indio en todos estos [*encuadrado*] ha pagado el tributo voluntariamente” hasta 1801, cuando justificó ser mestizo cuarterón, pero con la mácula de ser forastero y “que no se ha presentado su fe de bautismo, a pesar de que se le ordenó”.⁵⁹⁸ El ser indio en estos casos, pasaba por lo documental como aval de la condición y sus obligaciones, junto a los *habitus* y reconocimientos de sus pares y superiores. Ambos aspectos simbolizaban los lazos políticos y sociales que definían a los sujetos y sus relaciones con otros actores, junto a las expectativas que ellas generaban. Padilla era maestro de primeras letras y por ello se consideraba superior a sus vecinos indios, pero cometió el error de entrar pagando tributo como carta de presentación en una comunidad, aparte de su sospecha como forastero y la apariencia que le daba su fenotipo.

El camino que hacía el tributo desde el pago, ha sido esbozado someramente en todas las descripciones a lo largo de este capítulo, pero no como un objeto autónomo de estudio. Este viaje estaba influenciado por las formas de poder político local en los pueblos, por lo tanto, en los pueblos de origen étnico o de encomienda, las élites indias inicialmente recogían el monto con la ayuda de los curas y lo hacían llegar a manos del corregidor, o directamente lo remitían a las cajas de Popayán.⁵⁹⁹ El corregidor Juan de Caicedo Hinestroza escribía al respecto (también para justificar unas pequeñas deudas en Roldanillo y Riofrío en 1696): “los cuales cobrarán el gobernador don Alberto Drará a quién le dejé mandado hiciese dicha cobranza trayendo el dinero a entregarlo a esta ciudad por remitirlo a esa real caja”.⁶⁰⁰ Esta práctica de

⁵⁹⁸ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1B, fs. 128v y 131.

⁵⁹⁹ ACC, Colonia, leg. 437, fs. 1-15. leg. 2329, fs. 1-7 (Roldanillo y Riofrío, 1676). ACC, Colonia, leg. 3087, fs. 3v-4v (Candelaria, 1723)

⁶⁰⁰ ACC, Colonia, leg. 2481, f. 1.

delegar los cobros fue parte de las labores de los cacicazgos hereditarios, es decir hasta el primer tercio del siglo XVIII, para luego ser sustituidos por los corregidores y sus tenientes, posiblemente por el panorama de deudas y los procesos de desestructuración de lo hereditario por lo consensual al interior de los pueblos.⁶⁰¹ Cabe recordar que las deudas de tributos fueron una de las causas de dicha sustitución, aparte de los procesos de movilidad que se vivieron entre 1720-1750.

En los demás pueblos, donde los cacicazgos eran más *tenues* o simplemente no existían, los corregidores siempre iban a cobrar directamente los tributos, sobre todo en los pueblos de gran población forastera y yanacona, donde los lazos étnicos no fueron determinantes en este rubro.⁶⁰² A medida que los cobros de los tributos fueron inconstantes y deficitarios, la importancia de los oficiales reales de Popayán fue aumentando, por la presión que ejercían a los corregidores y cobradores locales, siendo ejemplo de ello Felipe de Usuriaga en las décadas de 1720, 1730 y 1740. Este personaje destacó en la rigurosidad de las cuentas, así como su celo en el cuidado de los indios y la restitución de los pactos tributarios, por ejemplo, lo hizo en el caso de la Loma de las Piedras entre 1732-1735, al propiciar la refundación de dicho pueblo.⁶⁰³

También el restablecimiento de la caja real de Cartago, con un tesorero delegado desde las décadas de 1730 y 1740, hizo mejorar el recaudo de impuestos para la región (Mc Farlane 1997, 301-302), y por supuesto, esto involucró a los indios. Posiblemente las quejas contra el corregidor Ayala de Cerritos en 1738 coincidan con este contexto de mayor vigilancia fiscal, lo cual fue considerado como un ataque a viejas formas de negociación y mediación tributarias. Por ahí empezaron a sentirse los vientos de reforma que se acentuaron pocas décadas después.

Con el fortalecimiento del virreinato como figura mediadora hacia el decenio de 1780, los tributos y sus cuentas llegaron hasta Santafé, hasta donde hoy se conservan, cosa que marginalmente pasa en los archivos locales y en Popayán. Hipotéticamente cabría el ocultamiento y la destrucción sistemática de documentación de este tipo, con el objetivo de disputar tierras y otras prerrogativas de los indios en los primeros periodos republicanos. O

⁶⁰¹ ACC, Colonia, leg. 3269, f. 1 (Roldanillo y Riofrío, 1727)

⁶⁰² ACC, Colonia, leg. 402, f. 1v (Ambichintes, 1676). AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1F., expediente 138, fs. 233v-235 (Guacará, 1680), ACC, Colonia, leg. 3186, fs. 1-7 (Tuluá y Guacará, 1716), ACC, Colonia, leg. 3389, fs. 1-3 (Yanaconas, 1727).

⁶⁰³ ACC, Colonia, legs. 5107 y 3627.

como se ha sostenido, sería el resultado de mayores procesos de mediación y negociación para solucionar conflictos de manera informal y sin rastro documental, lo que significó un retorno a viejas formas de relación con los poderes para enfrentar los desafíos y desajustes de los equilibrios entre los actores.

Como se ha explicado, la mayor injerencia de los oficiales desde el centro del virreinato pudo haber ocasionado una mayor depuración, y por qué no, de falsedad en las cuentas, para ocultar todas la tramas de lucha y de negociación en lo tributario. Prácticas como el no registrar tributarios, como lo registra Thomson en los andes centrales (2006a, 118-119), hacían parte de dichos entramados que quedaban sin evidenciar. Sólo los corregidores aparecen explícitamente como agentes activos, y los indios agenciaron desde el papel de deudores con las prácticas de la huida, la negligencia y la morosidad. Pero desglosando este escenario, los indios supieron articularse a los cambios planteados por la reforma y pedir la protección del pacto en sus aspectos más caritativos. Apelaron a la memoria colectiva de su calidad social y la pusieron en el juego con la autoridad y la legitimidad, junto a las prácticas consuetudinarias para afrontar sus contextos más inmediatos.

Falta un aspecto para cerrar este acápite, los días y las ocasiones para hacer los cobros y las numeraciones. En teoría, debían ser en los días de San Juan (24 de junio) y en navidad, donde habría más facilidades para congregarse a los indios y sus familias. Pero lo que se ha visto es que sólo se agrupó a los corregidores, el cura local y las autoridades indias, junto a unas pocas cabezas de familia. Este espacio fue aprovechado para efectuar la estrategia de aumento o disminución de los tributarios y la chusma.

Lo descrito para la periodicidad y cantidad de cobro de tributos se correlaciona con la periodicidad y las ocasiones de las numeraciones: entre 1680- 1740 hubo muertes de encomenderos y traspasos a otros, lo que dio una buena oportunidad de contar indios en varias encomiendas.⁶⁰⁴ El creciente interés de los oficiales reales y el contexto de migraciones hicieron que las numeraciones entre 1720-1750 fueran casi anuales en algunos pueblos. Posteriormente, entre 1750 y 1780 son pocas, para estar más presentes en 1780-1810, bajo nuevos y más simples formatos.

⁶⁰⁴ AGI, Quito, leg. 53, doc. 3, fs. 2v-6 (Cajamarca, 1683), Quito, leg. 53, doc. 2, f. 3-3v (Cerritos, 1687) Quito, leg. 53, doc. 5, f. 1-1v (Candelaria, 1687) Quito, leg. 53, doc. 10, fs. 1-15v (Arroyohondo, 1688 y 1694). ACC, Colonia, leg. 3219, fs. 1-2 (Candelaria, 1732)3623, fs. 1-5 (Yanaconas y Yumbo, 1735-1736)

Parece que los indios no pedían la numeración y estaba esta práctica más sometida a la voluntad del corregidor de turno, al cual le tocaba anunciarse para ir al correspondiente pueblo por medio de un auto para ordenar la congregación, con diversos resultados: se escondían o dejaban a indios viejos y los mandones que dieran fe de los demás. Se puede pensar que las numeraciones se hacían un día de mercado, como el sábado o domingo, donde se cruzarían el precepto semanal, la doctrina para los chinos y la socialización. Pero algunos curas y sus testigos afirmaban que los indios no eran tan sumisos ante la prescripción de congregarse una vez a la semana.⁶⁰⁵ Una de tantas quejas al respecto la menciona un testigo a favor del cura Porras de Guacarí en 1728, cuando fue pleiteado por los indios:

Que los ha castigado con bastante motivo unas veces porque andan fugitivos del pueblo, sin querer concurrir a oír misa ni a la doctrina (porque lo tienen de maña los más de ellos), otras por las bebezones y borracheras y pependencias entre ellos resultaren de ellas.⁶⁰⁶

Con una metodología donde se cruzaron las fechas dadas por las numeraciones y cobros con una revisión de un calendario perpetuo, se dieron los siguientes resultados: para 1670-1710 generalmente fueron cercanas a la navidad y San Juan, a no ser que ocurriera la muerte de un encomendero. Desde 1710 en adelante, la mayoría fueron hechas de jueves a domingo, con bastante presencia de éste último día, lo que permite afirmar que los indios al menos se congregaban para sus devociones y socializaciones. El hecho de cumplir con las numeraciones y tributos muestra una aceptación del orden social que los sustentaba, así los apropiaran para sus intereses y los cruzaran con las cotidianidades que dialogaban con los preceptos eclesiásticos: una buena parte de los cobros de tributos y numeraciones, 33 (28.7%) de un total de 115 localizadas se ubicaron en diciembre, se hizo generalmente cerca de navidad, pero no en ella. La semana santa también fue una temporada gregaria, al encontrarse entre marzo y abril 19 registros (16.5%). Entre las dos suman casi la mitad de los conteos y cobros. En enero, febrero y mayo se cuentan 10 registros cada uno, mientras en que el segundo semestre existen siete cobros entre los meses de septiembre y agosto.

Pero el tributo y la numeración no eran esencialmente una fiesta, aunque se ubicaban en el contexto de las celebraciones religiosas de final de año y poco menos en San Juan. Era más por la facilidad de congregación que por un rito específico. En los cobros, los indios entregaban informalmente los tributos a sus autoridades étnicas, al principio, o a sus

⁶⁰⁵ AGN, AAP, leg. 6540, doc. 9, f. 13 (Guacarí 1747). Leg. 4684, fs. 17-19v (Yumbo, 1751), AGN, AAP, leg. 42, doc. 6, f. 1-1v (Cerrillos, 1805)

⁶⁰⁶ AGN, AAP, leg. 4194, f. 5.

corregidores después, sin ninguna ritualidad específica, cuando el flujo de los tributos no se había interrumpido. También estaban signadas por la informalidad y las negociaciones individuales. En las referencias a este hecho anteriores a 1780, cuando eran abundantes las glosas en los documentos, se describieron varias situaciones cotidianas y aceptables para este rubro: en 1716, el corregidor Bernardo de Gámez solicitó al cura de Guacarí, el doctor Marcos Maldonado, que le diera los nombres de los indios que iban a la hacienda de Barragán para apuntarlos y “hacer servicio al rey y a la iglesia” y también pidió que fueran a la numeración de los de Buga.⁶⁰⁷ El corregidor de Buga, Diego Solano de Rojas, emitió un recibo a favor de tres indios que trabajaban para un vecino de Anserma en 1720, los cuales se habían concertado con él para que les pagara las deudas de San Juan en 1719.⁶⁰⁸ El corregidor Piedrahita de Cali conmutaba recibos por servicios personales a su favor, según el parecer de un contrario en un pleito para 1730.⁶⁰⁹ El denunciado teniente Ayala de Cartago cobraba en 1737 a los indios individualmente cuando se los encontraba, cuando los concertaba, o simplemente cuando les decomisaba los bienes que tenían.⁶¹⁰ Al corregidor La Bandera en Buga se le olvidó apuntar el nombre de un forastero que le pagó cinco patacones de tributos durante 1741.⁶¹¹

Entre estos y muchas más referencias, se puede inferir que el pago del tributo no era una fiesta colectiva como en otras regiones, pero daba cuenta de la flexibilidad de la asunción de la calidad de indio, la cual llegaba incluso a niveles individuales. Del mismo modo, el pago del tributo se prestaba para la negociación de los agentes, a pesar de los reclamos de los oficiales de las cajas reales durante la primera mitad del siglo XVIII y la formalidad de la segunda.

En este capítulo se describió e interpretó el pacto tributario como un horizonte no lineal, que dio espacio a las apropiaciones, a la casuística y la negociación abierta o subrepticia. Fue una realidad histórica regional que reproducía los distintos planos discursivos y prácticas, así como las valoraciones sobre el gobierno, la justicia, la autoridad y la legitimidad de las relaciones entre los gobernantes y los gobernados. El pacto reprodujo nociones básicas del paternalismo y la búsqueda de la justicia en cuerpos sociales tradicionales, donde se explicitaron intereses, expectativas y memorias a través de los actores y sus conflictos. La

⁶⁰⁷ ACC, Colonia, leg. 3186, f. 10.

⁶⁰⁸ ACC, Colonia, leg. 2939, f. 11.

⁶⁰⁹ ACC, Colonia, leg. 12111, fs. 13-25.

⁶¹⁰ AGN, Colonia, Caciques e indios, leg. 10, doc. 84, fs. 965-991 (1738).

⁶¹¹ ACC, Colonia, leg. 3856, f. 3.

Iglesia, sus agentes y sus ritos también mediaban, actuaban y representaban la dialéctica entre los órdenes deseados y los órdenes vividos.

Los indios fueron activos en la apropiación de su calidad social, y por ello, las prácticas de pago y los reclamos de prerrogativas se imbricaron en repertorios de confrontación contra agentes lesivos a sus necesidades e intereses. Los pleitos con vecinos, curas y demás autoridades nunca dejaron asomar voces de inconformidad contra el pacto, pero sí evidenciaron el uso de estrategias como las del manejo de números, la apelación a la caridad y a la justicia reales, aparte de tácticas que respondían a los contextos cambiantes. Todo ello dio cuenta de unos repertorios históricos y de una comprensión de las dinámicas de subalternidad y de la agencia a través de la denuncia y los desconocimientos.

El pacto tributario fue un elemento clasificador y de diferenciación que poco a poco subsumió identidades particulares a unas de carácter general, como las de indio, vasallo y cristiano, como expresiones de expectativas, proyectos y relaciones sociales. Sus autoridades también cambiaron, pero no se transformaron las bases de lo que significó la calidad social y los deseos de autonomía y negociación local.

Conclusiones

El proceso de larga duración que significó el cambio de identidades étnicas de raigambre prehispánica, a una representada en la calidad social de “indio”, inicialmente se tradujo en grandes transformaciones y rupturas nacidas de las migraciones, las guerras, las alianzas con los conquistadores y con las primeras generaciones de encomenderos, junto a la articulación a mercados regionales e imperiales. También se debe tener en cuenta los elementos de hegemonía cultural y de mediación política que hicieron los distintos agentes de la Iglesia Católica, a través del culto y de las devociones a santos patronos y vírgenes, aparte de otras labores diarias de los curas doctrineros. Por otro lado, la cotidianidad de las relaciones asimétricas generadas por la encomienda y la subordinación generó un universo de discursos y representaciones, que alimentaron prácticas y formas de tratamiento entre indios y españoles, bajo el paradigma inicial de las repúblicas separadas, pero interdependientes. Todas estas dinámicas estaban intersectadas por las valoraciones, experiencias y expectativas sobre las relaciones entre los subordinados con los gobernantes, y las nociones de justicia, orden social y del bien común que circulaban en los tribunales, en el diario vivir y en la memoria legal o colectiva.

El caso de los indios del valle del río Cauca fue uno entre muchos de las Indias, donde, hacia la década de 1560, se habían transformado las territorialidades con la experiencia de la encomienda, la articulación regional a mercados y los procesos de cambio cultural que hicieron extinguir las lenguas locales a finales de dicha centuria. La velocidad de dichas transformaciones en el valle fue muy rápida, en comparación con algunos espacios centrales, según lo explicado por Lockhart (1999, 630-635) para el México Central, los Andes y también para espacios periféricos como la península de Yucatán, cuyos grupos conservaron en gran medida sus características culturales y territoriales distintivas en todo el periodo colonial. La mutación en el valle no significó exclusivamente un etnocidio, sino una muestra de adaptación, negociación, mediación y resistencia, según los parámetros de la “Nueva Historia de la Conquista”, trabajada principalmente por Jorge Gamboa en Colombia (2008, 2010). En esta dinámica, la búsqueda de continuidades prehispánicas y de esencialismos étnicos no deja comprender la complejidad de algunos hechos, como la pervivencia de parcialidades diferenciadas en los pueblos de indios como Roldanillo, Riofrío, Arroyohondo y Cerritos hasta el primer tercio del siglo XVIII. Tampoco permite entender cómo la categoría social de “indio”, representada en un mar de miles de gentes, trascendió en la región hasta después del

periodo de la independencia, mucho más allá de una simple categoría “residual” de épocas anteriores. El esencialismo, tal como lo define Boccara (1999, 31-41), es una expresión de etnocentrismo y de carencia de dimensión histórica que no permite hacer análisis de los sujetos subordinados.

Una entrada desde la cultura política, como marco articulador de preguntas historiográficas, ha permitido entender la permanencia de la calidad social india, como categoría social y jurídica, sin afanes de totalidad. Cabe esperar estudios de corte más económico y social en la región que ayuden a entender otros procesos. Sin embargo, la noción de cuerpo político permitió entender cómo los indios, los curas, las autoridades y los demás contendientes usaron activamente sus discursos, los cuales generaron prácticas, valoraciones y expectativas que configuraban marcos de acción, junto a repertorios que ayudaron a definir individuos, colectivos y jerarquías. Esta apropiación también ampliaba o reducía las posibilidades y los límites de las definiciones sociales, según los contextos contenciosos.

Los discursos fueron los marcos que hicieron inteligibles los intereses, las demandas y las acciones. Éstas últimas visibilizaban ocasionalmente la incapacidad de los primeros para abarcar toda la vida social, cuando no fue pertinente su enunciación o cuando las innovaciones de los agentes superaban los límites y acuerdos respecto a la antinomia de lo prohibido y lo permitido. La aparente dicotomía de los discursos y las realidades se supera con el concepto de “entorno construido” de Sewell (2011, 105-111), al analizar los códigos que hacen inteligibles las acciones y los discursos, ya sea como universos relacionales con sus propias dinámicas, las cuales pueden intersectarse.

Esta visión permitió entender el periodo monárquico con sus contradicciones, problemáticas y consensos, que daban flexibilidad a los esquemas que regían el ordenamiento social y político. Ayudó a superar el carácter antinómico dado por las fuentes e incorporar algunos problemas y temas de la historiografía social y económica. Esta labor de desnaturalización de las jerarquizaciones y clasificaciones sirvió para expandir y volver más compleja la visión sobre dichos colectivos, y superar la imagen de estabilidad y rigidez que aparentemente los caracterizaba. En esta línea, una mirada cultural comprende a estas sociedades desde un análisis de sus marcos políticos y sociales, que admite hacer un contraste con el presente: la continuidad del clientelismo como forma de relaciones sociales, frente a las transformaciones de los criterios que definían los capitales simbólicos y sociales dentro de los colectivos. También ayuda a analizar las demandas del particularismo jurídico y autonomía legal de las

comunidades indígenas, como expresión de territorialidad y de comunidad, como parte de un corpus discursivo y repertorios de prácticas que se estructuraron desde el periodo monárquico y se convirtieron en experiencias históricas de muchos grupos que dialogaron con los posteriores contextos republicanos y del siglo XX.

Volviendo al periodo “colonial”, los indios no fueron agentes pasivos en su relación con los poderes, sino que activamente se apropiaron los esquemas dados y los trataron de usar para hacer menos lesivo el proceso y la experiencia de la subordinación social, política y económica. Estrategias silenciosas, como las migraciones, la miscegenación, el clientelismo, el pago no constante de sus tributos, el manejo de los números de tributarios y la elección de sus autoridades por consenso, alternaban con otras más solemnes, como la apelación a los tribunales y sus procesos judiciales. Todo ello articuló una noción flexible, histórica y contextual de un pacto tributario, entendido más como un marco que daba lugar a numerosos usos e interpretaciones, que como un proceso estable y acabado. Sin ser una noción que diera lugar a la discusión, los distintos matices dados por la economía de la gracia, de la obediencia, la autoridad, la pobreza y la legitimidad, generaban reclamos de las partes involucradas en los juicios de los indios para defender sus respectivos intereses, expectativas y concepciones del orden social y político.

Lo anterior permite entender lo “indio” desde las transformaciones, más que un continuum de expresiones culturales diferenciadas, que se pueden resumir en la existencia de lenguas, cosmovisiones y ritos particulares, comparablemente a lo que pasó en otras regiones de las Indias. Desde la óptica que se ha desarrollado a lo largo de este trabajo, lo indio es mucho más complejo, al ser una categoría jurídica y social que daba cabida a varias alteridades: la del neófito, la del sometido, la del pobre, y a su vez, la de ser los primeros pobladores de las Indias, la del miserable (en términos del derecho monárquico) y la del tener derecho a una autonomía subordinada que expresaba una territorialidad como prerrogativa. Pero dicha alteridad no impedía las transformaciones y la apelación a repertorios sociales y culturales aparentemente estables que ayudaban a procesar, y aún más, a alivianar y subvertir, los conflictos de un cuerpo político heterogéneo, jerarquizado y tradicional.

Estas transformaciones no se pueden interpretar como “pérdidas” culturales, ni desde la perspectiva de mestizaje y su enfoque de fusión o sublimación de los conflictos y tensiones entre los grupos que se mezclan. Fueron dinámicas que respondieron a procesos de adaptación, negociación, resistencia y mediación entre agentes que se desenvolvían en

preceptos dados por unas tradiciones móviles, de una herencia y de memorias selectivas, aparte de una economía del reconocimiento, a veces era disputado y subvertido con repertorios “tradicionales” o novedosos.

Esta capacidad de diálogo asimétrico de los indios generó prácticas colectivas, como la segunda ola de fundaciones de pueblos en la región, bajo su propia iniciativa, entre 1660-1735, que corrió paralelo al ocaso de las encomiendas y sus referentes territoriales y relacionales. También las migraciones y la movilidad explicadas por el auge de la agricultura generado por el segundo ciclo minero de la región. Estos poblamientos fueron una alternativa frente a los referentes dados por la Conquista y su jerarquización de los espacios y gentes, que apeló al esquema de pobreza y protección de indios forasteros, junto al de autonomía local con la ayuda de visitadores y autoridades de alto rango. Partieron desde la propiedad privada hacia una comunal, para garantizar sus prerrogativas de calidad social e hicieron una apropiación de las posibilidades y de los límites de su condición, con el objetivo de organizar corporaciones legítimas dentro de las nociones de la época.

La memoria y las prácticas generadas por la adscripción a encomiendas marcaron unos referentes que los indios usaron para reclamar y desarrollar sus necesidades dentro de lo que consideraban justo: la exigencia de estar bajo la tutela de alguien poderoso, fuera un encomendero o un oficial real; el respeto a la integridad de sus recursos y territorios para alimentar a sus familias y desarrollar su vida comunal bajo los preceptos y celebraciones de la Iglesia; y la honra a los pactos entre las colectividades sumisas y los poderosos, en un intercambio asimétrico de favores y servicios, inteligibles bajo la óptica del paternalismo con sus horizontes políticos y de relaciones sociales.

Esta primera época también significó el fin de la herencia como fundamento del acceso al poder local de los pueblos de indios, en detrimento del consenso comunal, que fue una expresión del bien común y de la conservación de los naturales. Esto no fue una ruptura comparable a los espacios andinos, pero sí se generó bajo los mismos principios: se acudió a algunos de los repertorios tradicionales dados por la cultura política respecto a la legitimidad y la mediación. El saber “hablar” ante los poderosos y los tribunales, junto al manejo o acceso a la escritura y el carisma, abrieron la puerta del poder local a personajes por fuera de las viejas familias de caciques, incluso a mujeres, que fueron agentes más dinámicos para responder por aspectos como los tributos y la protección de las comunidades. Las

tradicionales mercedes del rey a las familias de indios notables menguaron ante la presión fiscal, las deudas de los indios migrantes y la reconfiguración de los poderes regionales.

Esas nociones se explicitaron más cuando se reconfiguraron los poderes locales y regionales en el valle del río Cauca, entre las décadas de 1740 y 1770, donde los encomenderos dejaron de ser referentes y articuladores de los indios, para pasar el protagonismo a los tenientes de gobernador que hacían funciones de corregidores. Curas, vecinos que rompían viejos pactos y libres que estorbaban la vida de los pueblos, empezaron a ser el blanco de las denuncias de los indios, en un empoderamiento de la visión paternalista del pacto tributario y la afirmación de la hegemonía de la justicia formal surgida de los tribunales. Este periodo marcó una estabilidad en la cantidad de pueblos, por su capacidad contenciosa.

Hacia finales del siglo XVIII y muy a comienzos del siguiente, los indios de la región asumieron los cambios del pacto colonial desde una reafirmación del clientelismo y los tratos informales como mecanismos mediadores de los conflictos, junto a la reiteración de los aspectos más paternalistas que les concernían desde su calidad social. Pocos tributarios legitimaban y sustentaban grandes cantidades de mujeres, niños y ancianos, como una afirmación estratégica de la caridad ante un contexto de fuerte fiscalismo y reforma. Estos fueron resultados de las reformas borbónicas y su diálogo con el contexto local, que a primera vista no afectó la administración de los indios, pero que sí los desafió como colectivos e individuos.

Los cambios aquí explicados surgieron tanto por la obsolescencia de los referentes, por ejemplo, de la encomienda, como por las relaciones de sometimiento y los contextos contenciosos, acompañados de la capacidad de los naturales para proteger lo que consideraban justo, a través de mecanismos formales e informales. Ello matiza la supuesta pasividad de los indios ante los desafíos planteados por los demás agentes del cuerpo político. La aparente y consustancial incapacidad e ingenuidad legal de los indios se alimentó de los preceptos jurídicos tradicionales sobre ellos, pero constituyen una sola parte del todo, donde cabe la desnaturalización de una categoría social, sin negar las relaciones de subordinación.

La agencia de los indios nunca fue homogénea ni compacta: entre ellos mismos había diferenciaciones entre criollos, forasteros, encomendados y de la Corona, que configuraban centros y periferias comunales, redes verticales u horizontales. Tampoco se debe olvidar la flexibilidad e indefinición de las categorías sociales, como las existentes entre los indios y los mestizos, o *mestindios* y mulatos que compartían sus necesidades, devociones e intereses.

Todo ello estuvo enmarcado en los periodos históricos reseñados aquí y en los contextos de fondo que tuvieron los conflictos analizados a lo largo de este trabajo. De la misma manera, esta ha sido una historia de alianzas estratégicas de los indios con distintos agentes, según cada caso: los cabildos de las viejas ciudades surgidas de la Conquista, los encomenderos, los libres y los curas, en un panorama dinámico de adscripciones, rupturas y disputas. Dichas asociaciones fueron una estrategia que daba viabilidad a las denuncias y a la participación subalterna de los indios en los diseños y conflictos.

Entrando a asuntos más específicos, en los discursos, con el rastreo del uso de palabras claves o vocablos referentes a la justicia, el orden social, el tributo, la memoria y el vasallaje para los indios y sus contendientes, fue un motivo para ubicar sus dinámicas en el marco general descrito en los anteriores párrafos. Esto se hizo desde los referentes dados por campos de experiencias y los horizontes de expectativas en el marco dado por la administración de justicia, a pesar de que no eran conceptos políticos, al no discutirse sus significados, y que en sociedades del Antiguo Régimen no hubiera mayor expectativa aparte de la reproducción y reiteración del universo social y simbólico. Sin embargo, se exploraron diacrónicamente las interpretaciones que hicieron las partes en conflicto para ver sus énfasis, silencios y narraciones en un periodo amplio de tiempo.

Estudiar la cultura política monárquica en un marco formal de las palabras y los discursos ayudó a entender las relaciones de los indios con los tribunales, pero dentro de las reglas y representaciones dadas por ellos como discursos públicos respecto a la administración de justicia y con su carácter hegemónico en la vida social. Entender los juzgados y sus procedimientos como submundos con sus reglas, pero sin la separación de ámbitos tan estrictos como en la actualidad, permitió reencontrarse con la heterogeneidad complementaria de las sociedades anteriores, donde todos los planos de la existencia operaban como un tejido solidificado, por la reiteración continua de los órdenes que estructuraban la vida en común. Dicha heterogeneidad consistía en la no separación de los ámbitos públicos y privados, familiares y laborales. El espacio en esta consideración también estaba atravesado por dicha complementariedad, donde sólo se diferenciaban los lugares comunes como plazas y caminos de las propiedades particulares y lo sagrado de la iglesia local.

La administración de justicia, y sobre todo, sus lenguajes y discursos, creaban y recreaban las nociones sobre el poder, la jerarquización social y las ideas sobre el cuerpo político dentro de una supuesta armonía asimétrica. Sin embargo, las relaciones entre los grupos gobernantes y

subalternos se caracterizan por la disputa, lucha y la discusión en instancias institucionales que exigen su creación y recreación y, por lo tanto, existen por la hegemonía (Rosberry 2002, 219-220). De esta manera, a través de los conflictos, los indios estaban reforzando el papel de la Corona como mediadora hegemónica del cuerpo social, en el marco tradicional de los lenguajes de mercedes. Esto generó una dialéctica donde la “justicia” operó como un campo de lucha de representaciones, de significados de autoridad y obediencia, de lo justo y lo injusto, de las jerarquías y comparaciones (Garrido 2008, 10-12), que dan cuenta de patrones de conflicto, autores y motivos en espacios concretos. Estos elementos ayudan a un acercamiento hacia experiencias históricas de colectividades y sus repertorios de concepciones y prácticas políticas sin esencialismos, teleologías, ni el protagonismo de instituciones o de autoridades sin una dialéctica con los gobernados. Así, la monarquía, como cuerpo político heterogéneo, fue un elemento variable en cada región, que amerita estudios comparativos, según el llamado que hace Garrido (2008, 13), el cual se recogió aquí, para explicitar la necesidad de trabajos de este corte a lo largo de los territorios de Castilla.

El rastreo de los usos de algunas de las palabras claves sobre el orden social y político en los procesos judiciales da cuenta de las clasificaciones y estereotipos de los actores en conflicto, que permitían hacer inteligibles las acciones de éstos: los indios como seres subordinados con la doble faz de ser víctimas y victimarios, que se opusieron a gentes y autoridades poco caritativas y abusivas. Los indios se identificaron con este esquema e hicieron operativo el léxico que los definía como vasallos del rey y miembros inferiores de su cuerpo político para agenciar desde los capitales simbólicos de la obediencia, la miseria y la subordinación. Esto lo hicieron paralelamente con los *habitus* de gratitud y servicio dentro de una economía del don y la gracia. La apelación a estos elementos constituía la parte formal de sus repertorios políticos para contestar y dialogar con las autoridades y los demás pleiteantes, desde la imagen que daban ellos sobre las relaciones sociales y políticas. Los indios asumieron la novedad selectivamente a través de los silencios y explicitaciones de su condición social.

Los indios, desde las consideraciones de la justicia en sus facetas redistributiva, conmutativa (pero asimétrica) y retributiva, buscaron hacer legibles y justas sus reivindicaciones en una agencia activa en el mundo de las denuncias como acciones políticas. El rastreo de palabras claves permitió analizar como los indios y sus contrapartes procesaban los conflictos a través del paternalismo, la jerarquización social, las memorias y retrospectivas que se exponían según la retórica dada por un lenguaje moral y antinómico. Continuamente era una reconstrucción de un orden que se solidificaba a través de la distinción y los preceptos éticos

cristianos de obediencia y caridad. Éstos también objetivaban las valoraciones sobre los órdenes y los ubicaban dentro de la reciprocidad asimétrica, incluso, durante el último periodo, de 1780-1810, donde la mayor pulcritud documental de la real Hacienda puso énfasis en el pago de tributos. Los referentes aquí anotados permitieron rastrear que las libertades y costumbres, que tanto apelaban los indios, no se ubicaban en antecedentes prehispánicos, sino dentro de los lenguajes hispánicos de la solicitud de mercedes y los dispositivos de memoria legal.

Respecto a la reconstrucción diacrónica de los usos y significados de los lenguajes sobre el cuerpo político, se pudieron ubicar unas tendencias que no fueron excluyentes unas a otras, pero que sí dan cuenta de unas elecciones, temas y problemáticas en dichos repertorios. En lo concerniente a los cambios de los principales ejes discursivos, se pudo notar el legado de los encomenderos y de las encomiendas, junto a sus historiales de abusos y de arreglos informales. La mita y la encomienda de particulares signaron en mucho las acciones y reclamaciones de los indios, al ser puntos de partida para presentarse como miembros activos, pero subordinados, del cuerpo político. De la misma manera, las apreciaciones sobre “lo indio” muestran que entre 1680-1740, la apelación a la libertad de ellos como vasallos miserables del rey fue una herramienta para frenar abusos de las autoridades. Hubo una alteridad respecto a la esclavitud que vivían los negros y mulatos bajo esta condición, la cual fue una expresión de una diferencia sustentada en la libertad, desde el vasallaje subordinado de los indios. También la separación entre naturales y forasteros (aunque en teoría casi todos eran de esta última categoría) fue operativa para marcar centros y periferias sociales respecto a la mayor o menor presencia en cada pueblo.

En el valle, entre 1740-1780, la desestructuración de las relaciones clientelares respecto a las tradicionales familias de antiguos encomenderos, se tradujo en un periodo de denuncias activas hechas por los indios. La apelación a inmemorables costumbres fue más operativa en esos tiempos: no obstante, se recogió la experiencia de ruptura fundacional dada por el establecimiento de los pueblos, desde el aval dado por visitadores y tribunales. Dichos eventos estaban en la memoria escrita y legal de cada poblado, pero fueron más activos en esos presentes conflictivos. La identidad generada por la relación especial con la monarquía fue sustentada con la legitimidad del pasado, lo cual era un argumento válido para sociedades que se visualizaban como una continuidad de sus antecesores. Pareciera que no hubo oposición entre lo oral y lo escrito respecto a las memorias, ya que uno y otro aspecto eran

una cara de la misma moneda: la solicitud de mercedes y de amparo para gozar de las ventajas de su calidad social.

Se pudo observar a partir de la mitad del siglo XVIII un fuerte uso de los tecnicismos jurídicos y de las figuras de un repertorio bíblico, que luego fueron complementados con lo grecorromano. Fueron argumentos que sirvieron para enfrentar el razonamiento de que eran muy pocos para tantas tierras, y en otros casos, para confrontar a quienes criticaban sus privilegios corporativos, especialmente, la tierra. El aumento del capital simbólico de lo escrito fue un punto en común con el Mundo Atlántico en la segunda mitad de dicha centuria.

Los naturales incorporaron este hecho y remarcaron su valoración como un estamento con un estatus especial que requería de mayor acceso a la administración de justicia. Un argumento usado y validado fue el de la memoria de haber constituido grupos funcionales a la monarquía, en la forma de pueblos de indios.

En un último periodo, de 1780-1810, las pocas fuentes encontradas ayudaron a describir las críticas hacia los malos usos que hacían los indios de sus prerrogativas, con un lenguaje más contencioso y despectivo de la acción de los subordinados, al calificarlos reiterativamente como rebeldes y desobedientes. La apelación a un pacto tributario de manera más explícita mostró un empoderamiento respecto a los poderes locales, a través de la denuncia y la asunción de la fiscalidad como eje específico de gobierno. Al mismo tiempo, la cantidad de juicios disminuyó. Hipotéticamente se puede explicar esta situación, con que hubo una mayor articulación a las clientelas y sus mecanismos de solución de los conflictos, sin tanta presencia de los tribunales, excepto en casos como los de Tuluá y su proceso de conversión en villa de libres, o el de la extinción de Arroyohondo. También el contexto de crisis económica y el debilitamiento de la hacienda coadyuvaron en este panorama.

El seguimiento que se hizo al pacto tributario como elemento de relaciones políticas da cuenta de que la monarquía tenía un carácter distinto en cada región, por su carácter dinámico y conciliador, al menos en un principio, con los poderes y plebes locales. Los diálogos entre la corona y sus vasallos pudieron siempre haber tenido los mismos referentes, pero aspectos puntuales se usaron de manera más continua a lo largo de los tres periodos descritos, los cuales han sido reseñados para entender lo “indio”. La incapacidad para defenderse, la pobreza y la conciencia del pacto fueron ejes estables en la argumentación entre 1680-1810, junto a la inserción dentro de las identidades del vasallaje y lo cristiano, que constituyeron un patrimonio para todas las partes en conflicto.

Las gamas del uso del pacto fueron elementos estructurantes y desestructurantes según cada contexto: por ejemplo, el pago de tributos podía ser un argumento en la conservación del real erario, para evitar ventas de tierras de indios o para justificar la creación de nuevas comunidades por medio de compras de terrenos, entre muchas otras posibilidades.

El carácter antinómico de las denuncias permitió comprender la acción legal, la cual pretendía restaurar órdenes sociales descompuestos por la falta de reconocimiento y la ruptura de equilibrios entre las jerarquías sociales y políticas. En buena parte, nacía de la tradición judeocristiana de oposiciones binarias para entender el universo y las prácticas de la gente. En este sentido, se mantenían órdenes sociales, o se les destruía, sin la existencia de un término medio, a pesar de que los jueces pretendían resolver los casos con la consideración de reestablecer equilibrios asimétricos con el “justo medio” entre las partes.

Dicho carácter antinómico que articuló los discursos de comunidades necesitadas de amparo y de protección ganada por el tributo, fue respondido por los contrincantes con los repertorios de desobediencia y sublevación, como muestra de que el pacto por parte de los indios podía ser un patrimonio que se relacionaba, y sobre todo, afectaba el funcionamiento de las demás partes del cuerpo político. Patrimonio, porque recogía las memorias y narraciones que estructuraban relaciones sociales y políticas desde la legitimidad de la tradición.

La cultura política monárquica al respecto, explicitada en demandas y lenguajes contenciosos, deja ver que su uso generó sentidos de identidad que fueron articulados al cúmulo de prácticas sociales y culturales de los indios: al pasar los tiempos en el valle, se fueron estructurando en los pueblos con expresiones de autonomía y comunidad desde la diferenciación jurídica y sus expectativas de tratamiento diferenciado en los tribunales.

Respecto a otros aspectos de la cultura política trabajados en este texto, se puede afirmar que los lazos asimétricos no eran predefinidos por la categoría social, ya que eran flexibles y acordes con las circunstancias. Esto fue expresión de una capacidad para entender los contextos por parte de los actores, que en el caso de los indios, se adscribieron a algunas facciones, así como elegían entre distintos argumentos y repertorios de acción. Este ambiente dinámico incluyó la cooperación, la negociación y la competencia entre clientes, mediadores y patrones, lo que significó estrategias de participación o abandono de estos lazos asimétricos. El desarrollo de estas estrategias estructuró identidades nacidas desde lo genérico de ser “indios”, junto a identidades locales, que incluían el hecho de pertenecer a una encomienda, el

ser vasallos del rey, pertenecer a una familia y ser tratado dentro de los deberes y prerrogativas de su correspondiente calidad social.

Buena parte de las dinámicas sociales pasaban por los lazos informales y jerárquicos, los cuales daban espacio al despliegue de capitales sociales, que ayudaban en la disputa de los capitales simbólicos, por medio de percepciones dadas y esperadas por los distintos agentes. Los lazos informales se construían a través de dones y favores que estructuraron lealtades flexibles, según el contexto. Estas relaciones hacían menos lesivos los dictámenes judiciales, ayudaba a ganar reconocimiento local y a tener la capacidad de hacer pactos favorables para el desarrollo de la vida cotidiana, a pesar de que a veces se cometían algunas trasgresiones. Estos pactos fueron una analogía del cuerpo político: un universo de deberes, tratos y prerrogativas jerarquizadas, que daban un marco de relaciones y legitimidades en los que se desenvolvían los intereses y la cotidianidad.

En el nivel diacrónico, en el primer periodo de 1680-1740, se vio en la región que los arreglos informales fueron medios para desarrollar los conflictos, debido a la mediación de actores como los encomenderos y sus comensales. Los indios participaron en los conflictos entre distintos poderes, especialmente los desarrollados por los viejos patricios y tenientes de gobernador, dependiendo del enemigo o amigo en común. Con ello lograban acceso a tierras y a la protección de ellas. Destacó la presencia in crescendo de los protectores y corregidores, en una frontera difusa entre el reconocimiento de su autoridad, el favor y el cumplimiento de sus deberes.

En un siguiente periodo, de 1740 a 1780, los indios supieron leer para seleccionar estratégicamente sus aliados, ya fuera entre las viejas familias de encomenderos o los chapetones recién llegados, para disputar la integridad de sus tierras. En el periodo final de 1780-1810, se reiteraron los mecanismos tradicionales de resolución de conflictos, que generalmente pasaban por tratos informales sin tanta mediación por agentes de la Corona, pero si por los de la Iglesia. También entró a colación de manera más continua el uso de capitales sociales, por parte de indios e indias en aspectos cotidianos e individuales.

Estas características diacrónicas describen el proceso de larga duración que significó el clientelismo para los indios, el cual dio lugar a encuentros y desencuentros entre los discursos y las prácticas, ya fuera para contener, subvertir o simplemente, negociar. Esa fue una dialéctica que mostró unas dinámicas iguales de complejas y simbólicas que lo escrito y jurídico. Estas redes nunca fueron estables, por la ambivalencia entre la dominación y la

dependencia, además de la flexibilidad y la historicidad de las calidades, cuerpos políticos y de la acción social.

En la cotidianidad, los individuos de distintas calidades sociales tuvieron una cercanía espacial y una interdependencia que relativiza la separación que a veces planteaban los discursos, pues hubo dos registros de lo que significaba la jerarquización entre los que debían obedecer y ser obedecidos: las relaciones de dominio y las respuestas que éste suscitaba, bajo los criterios de moralidad y dependencia asimétrica.

Los lazos simétricos resaltaron otros valores iguales de importantes en la comunidad política, a nivel horizontal, tales como la solidaridad, el corporativismo y la caridad, los cuales hicieron inteligibles distintas dinámicas sociales y fueron expectativas de cohesión al interior de los grupos. Cuando se hacía la denuncia, se reestablecían equilibrios en pro del bien público y las personas, así como de las experiencias y expectativas de lo que significaba compartir la vida en una localidad.

Gracias a una lectura indicial, las redes horizontales fueron entramados relacionales de cada localidad que alternaron con lo vertical y lo discursivo, al establecer diálogos, negociaciones y distancias sociales. Eran mecanismos más cotidianos para los actores, pero de la misma manera, reproducían en la vida diaria los esquemas explicados en el segundo capítulo de este texto, con sus valoraciones e intercambios de dones, favores, bienes y mercedes. Sin embargo, las redes horizontales fueron una alternativa más flexible que lo vertical, al no ser un intercambio tan asimétrico, pero igual configuraba *habitus* de servicios y fueron despliegues de capitales simbólicos, como la lealtad a los semejantes y la solidaridad, que corrían paralelamente al honor y la obediencia.

La heterogeneidad de lo cotidiano daba espacio para el consenso y el disenso, explicitando lealtades, parentescos directos o políticos, y que se desarrollaban mejor en entornos locales, por el trato "cara a cara", el cual podía difuminarse en espacios más amplios. Sin embargo, la calidad social y la congruencia de intereses posibilitaron la movilidad de los indios entre pueblos vecinos, explicitando una identidad con referentes más amplios que generaban solidaridades, pero no automáticas.

La noción de justicia era inherente a los valores anteriormente descritos, ya que legitimaba acciones, intereses, experiencias y expectativas. Ella estaba ligada a la péntada formada por la miseria, la familia, el tributo, la tierra y la protección, que fueron aspectos indisolubles a la

vida en policía y a la pertenencia a una familia, clientela o localidad. La justicia era congruente con lo corporativo e interdependiente de la comunidad política, y también era un anhelo y una justificación de lo contencioso. Las redes horizontales fueron un aspecto alternativo a los lazos verticales para la resolución de conflictos, e incluso, se podían superponer unas a las otras en algunos contextos concretos. Esas redes horizontales fueron los motores de los faccionalismos y de las alianzas estratégicas.

A nivel horizontal, se podían intercambiar accesos a tierras, al culto, a empresas colectivas, bienes y servicios, además de gente en el mercado matrimonial y de emparejamiento sexual, protección mutua y pertenencia, lo cual explica parcialmente los valores de reciprocidad y lealtad que las motivaban, así como sus desencuentros y desequilibrios.

Las mujeres participaron activamente en estas redes, ya por su carisma y liderazgo, o porque las movilizaban desde un papel aparentemente sumiso, para hacer realidad sus estrategias individuales o colectivas, en el marco de unos colectivos y mecanismos jurídicos patriarcales. Mancebas, alcahuetas, maltratadas, honradas y demás calificativos fueron usados en el desenvolvimiento de su vida como subordinadas y en la búsqueda de protección por parte de un hombre concreto o juzgado. Las más subordinadas entre los subordinados también tuvieron un papel importante en las trasgresiones y reiteraciones del paternalismo.

Como procesos sociales, las redes horizontales tuvieron una dimensión temporal: entre 1680-1740 su aparente naturalidad y las pocas descripciones documentales dejan entrever un control de ellas por parte de las élites de cada pueblo, como expresión de un espíritu corporativo y particularista asentado en la herencia y su legitimación, pero que estaba en franca decadencia. Hacia 1740-1780, hubo amplias menciones de la presencia de mestizos, intercambio de favores y de un cambio en el espíritu corporativo que se explicitó en el culto, el acceso al poder local y en expresiones festivas. La cantidad de denuncias explicitaron lo que antes era natural, pero no mencionado: las facciones y sus luchas, así como las consideraciones de un orden clientelar y justo, en un entorno de revisión en los capitales sociales y simbólicos.

Al lado de estas sociabilidades y expresiones de intereses, se usaron otras estrategias para garantizar la existencia de los pueblos en los conteos de tributarios y juicios que cuestionaban las corporaciones locales indias. En ello, los libres en los pueblos fueron, por lo general, un factor de apoyo, ya que eran beneficiarios de dicha territorialidad y organización del culto.

Para el periodo final de 1780-1810, los lazos horizontales se solidificaron alrededor de los aspectos caritativos del pacto tributario como respuesta a los aspectos fiscales, donde unas familias de indios pobres debían estar protegidas por las autoridades indias y no indias. El manejo de los números de tributarios con mestizos y hasta mulatos, da cuenta de los lazos creados por los indios y el disfrute de unas mínimas prerrogativas, a través de las redes horizontales.

Los ejes básicos del poder político local en los pueblos de indios fueron flexibles a lo largo del tiempo, pero giraron siempre en torno de la representación y la mediación en los conflictos. Todos esos elementos debían asegurar la autonomía y la identidad local, articuladas al culto de santos patronos y vírgenes, así como en una buena administración de sacramentos. Para ello, se pedía el acompañamiento de curas indulgentes y aliados en las empresas colectivas, como de blancos, mestizos y mulatos afines que apoyaran el culto, lo que hacía de los pueblos unos lugares abiertos a todas las calidades sociales. Del mismo modo, los indios titulares del poder debían asegurar la autonomía en la subsistencia local, especialmente, en la integridad territorial de sus pueblos. No se encontraron referencias sobre la administración del trabajo por parte de autoridades locales, al practicarse bastante las dinámicas del servicio individual al encomendero o al cura, durante el periodo inicial de las encomiendas, hasta la década de 1730 o 1740.

Las denuncias colectivas fueron mucho más comunes y constantes que las particulares, y en ello, se materializaba la mediación de los caciques, gobernadores, alcaldes y mandones ante otras instancias. Fue el espacio de la participación de estos agentes y demás indios respecto a los poderes y pactos sociales, así como la expresión de sus nociones de justicia, autoridad y legitimidad.

Los pueblos que habían surgido de etnias particulares, específicamente Roldanillo, Riofrío, Candelaria y Cerrillos, tuvieron caciques hereditarios hasta mediados del siglo XVIII, cuando cambiaron los parámetros de acceso al poder local. Éstos fueron más cercanos al consenso comunitario, al permitir que indios del común, y aún forasteros, asumieran la representación bajo criterios como la capacidad de gestión, el carisma, el conocimiento de la legislación y de los tribunales y una alfabetización mínima. Estas cualidades eran de carácter individual, pero orientadas hacia lo colectivo, en concordancia a las nociones de sociedades corporativas, pero abiertas por los contextos de migraciones y mestizaje. En los pueblos que fueron más heterogéneos, este proceso se estaba viviendo desde finales del siglo XVII, ya que sus

dirigentes no tenían la legitimidad de la herencia, pero sí tuvieron que acudir a sus habilidades personales para acceder al poder de sus pueblos. Ambos hechos fueron el corolario de la desestructuración de identidades étnicas, un proceso que comenzó desde mediados del siglo XVI. Sin embargo, quedó en el imaginario la presencia de caciques y de tradiciones perennes como elementos legitimadores de la autonomía local, sobre todo en los pueblos grandes, los cuales reiteraron a finales del periodo “colonial” a estas figuras, pero que en el fondo eran diferentes a sus indirectos antecesores de comienzos del XVIII.

Respecto al cobro de los tributos, a pesar de que los indios, los curas y los corregidores sabían, y muchas veces ejercían la ritualidad de esta diligencia, lo que predominaba era un diálogo con los contextos y la informalidad en esta parte del pacto tributario. No era una fiesta de integración comunitaria y de reiteración de lealtades, pero sí fue una expresión legal de corporaciones pequeñas, disgregadas, flexibles y que podían adoptar estrategias ante los panoramas políticos, sociales y económicos. Esto produjo prácticas, como el no pago a los corregidores y curas lesivos, con el objetivo de deslegitimarlos como actores ante otras instancias. Por otro lado, también produjo respuestas de algunos corregidores que fueron denunciados por supuestas prácticas extorsivas. Las relaciones explícitas de poder, como dialécticas en el cobro de los tributos, estuvieron acompañadas de los aspectos performativos.

Se puede ubicar un primer periodo de 1680 a 1750 aproximadamente, donde operaba una clasificación variopinta de los indios como tributarios, criollos, forasteros, encomendados y de la Corona, la cual también fue flexible y respondía a los desafíos y explicitaciones en donde se necesitara. Se acabaron los cacicazgos hereditarios por la presión del tributo, y con ellos, la dilución de los restos de identidades étnicas y se equipararon estos pueblos con los demás de la región, que ya tenían un recorrido anterior en esto desde mediados del siglo XVII. Se pasaron de identidades particulares sustentadas en parcialidades a la genérica de la calidad social.

El periodo subsiguiente, de 1750 a 1810, significó una simplificación de las categorías que designaban a los tributarios, por el paso de todos a la tutela de la Corona, y por eso dejó de ser operativa la distinción entre los yanaconas, forasteros, criollos y encomendados.

El pacto para los indios fue un proyecto colectivo de autonomía local y de subsistencia, encabezado por los patriarcas de cada hogar, que dejaba una evidencia importante para la cotidianidad de ellos: el recibo del tributo, que fue un elemento definitorio de sus relaciones con la Corona. El conocimiento de sus prerrogativas hizo que los indios en la segunda mitad

del periodo estudiado tuvieran una estrategia de negociar con los números de tributarios en sus pueblos, encabezada por las autoridades indias de cada lugar, avaladas por el cura y negociadas con el corregidor de turno. Ello se reflejó en los índices por tributario que cambiaron a lo largo del estudio: primero fueron pequeños (de 2 a 4), por la movilidad de los forasteros varones y la necesidad de garantizar la vida colectiva de sujetos débiles en sus lazos sociales, por la fragilidad que les daba su condición; para luego pasar a ser amplios, por el cambio del pacto hacia lo caritativo (de 5 a 30 indios por tributario). Eso muestra una gran migración de varones que aprovechaban las ventajas económicas del segundo ciclo minero de la región y las posibilidades de movilidad que les daba su calidad social.

Respecto a los protagonistas del pacto, por parte de la Corona y la Iglesia, se pudo observar que se entreveraban las cualidades personales, el carisma y las capacidades de negociación que tenían con los indios, para lograr sus cometidos como sujetos poderosos y necesitados de reconocimiento social, en unos colectivos fuertemente jerarquizados. Ellos reproducían el paternalismo, la casuística y las lealtades como bases de los pactos con los indios. En periodos anteriores a 1750 tuvieron mayor capacidad para negociar informalmente y explicitar sus capitales sociales y políticos en lo relativo a su ubicación en la escala social. Esto lo materializaban en sus cuentas de tributos, donde detallaban las condiciones, tratos y particularismos de cada uno de los tributarios y sus familias, también mostraban sus redes y relaciones sociales individuales articuladas a colectivos. Cosa contraria ocurrió después de 1780, donde solo registraban y remitían listas donde no predominaban las relaciones sociales, sino las categorías que clasificaban a los indios. Su protagonismo se redujo al sumario y registro de cuentas y certificaciones, en un cambio de prácticas que resaltaba la eficiencia fiscal. Cabe anotar que las denuncias de mediados del siglo XVIII afectaron más a los curas y menos a los corregidores, por su papel asociado a los poderes anteriores y exacciones abusivas, en el marco de la situación del fin de las encomiendas y de reacomodo de los poderes locales.

Los encomenderos fueron personajes vitales en el pacto hasta 1730-1750, al ejercer desde el paternalismo y el clientelismo una economía de favores y reconocimientos asimétricos. Ejercían relaciones de dominación y tuvieron desencuentros con los indios a nivel individual, pero en lo colectivo no hubo denuncias contra ellos. Pareciera que fueron más aliados que enemigos, por ejemplo, para evitar mitas engorrosas y ejercer una mediación frente a agentes lesivos.

Con este panorama, se quiso abordar la encomienda y el pacto tributario por fuera del economicismo y del carácter extractivo que resaltó la historiografía de las décadas de 1960 y 1970. Más allá de la materialidad, lo que se observó fue un conjunto de relaciones sociales y políticas más complejas, ubicadas en la cultura de las mercedes y solicitudes descritas por Espinosa (2015), junto a los dones y gracias de la economía de favores.

En un balance sobre los porcentajes de tributos recogidos respecto al número de tributarios presentes en los cobros, se puede afirmar que los indios siempre tuvieron el pago como un elemento definitorio de su calidad social, y por ello, procuraron pagarlo, así fuera de una manera discontinua, como sucedía entre 1680-1750, donde los años de cobros deficitarios alternaban con los de superávit. La conciencia de la calidad social hizo que, en este periodo de grandes movilizaciones geográficas, los forasteros tuvieran necesidad de afirmarse como miembros funcionales del cuerpo político. Eso se les facilitó, porque hubo mayor capacidad de todos los agentes para la negociación y la informalidad en el pago.

En los pueblos más estables, de base étnica o bajo la tutela de un encomendero, coincidió la persistencia de las deudas con el final de las encomiendas y su traspaso a la Corona, progresivamente desde finales de la década de 1720. Desde esa época, los indios fueron asumiendo esta nueva situación y se afirmaron desde la década de 1740 y en adelante, como prolijos litigantes en búsqueda de la justicia y de la autonomía en su subsistencia. Para ello, el consenso comunitario y la autonomía fueron importantes como fundamentos de su relación con el monarca y la justicia, por lo cual usaban el no pago como estrategia frente a curas, vecinos y corregidores que no eran de su gusto. Los indios se articularon a contextos conflictivos entre las élites regionales, tomando preferentemente partido por los corregidores chapetones.

En los pueblos con base étnica o bajo el amparo de un encomendero, se alternaron las deudas y los superávits y coincidió esta inestabilidad con el final de las encomiendas y la conmutación de tributos por servicios. Entre 1740-1780, los indios usaron el arma de no pago para afrontar curas, corregidores y vecinos lesivos, a la vez que litigaban. Con esta estrategia, los saldos estuvieron generalmente en rojo en la subregión de la banda izquierda del Cauca durante la década de 1770. Esta etapa coincidió con un contexto de crisis económica y reformulación de lazos políticos, donde los indios hicieron énfasis en los aspectos caritativos del pacto como respuesta a la fiscalidad, especialmente para explicar cómo unos pocos tributarios sostenían familias tan grandes. Los tributarios se mudaban y dejaban a la

comunidad como la responsable del pacto ante el rey. Los indios fueron más puntuales en sus pagos desde 1780, posiblemente ayudados por la menor movilidad y construcción de lazos comunitarios. Desde esa época también se observa que los oficiales del virreinato tuvieron una mayor influencia en la administración del pacto en sus aspectos fiscales y de justicia que en periodos anteriores. El pacto siempre fue un aspecto relativamente funcional para los indios y fue histórico, apropiado por los agentes y negociado por ellos.

Las celebraciones religiosas y civiles fueron parte de la ritualidad del pacto, al integrar las localidades, personificar pasados y lealtades en el marco de la legitimidad que daban las tradiciones (supuestamente inmóviles), junto a las mitas y los pagos de tributos. La tasa también era parte de dicho universo relacional, donde se articulaba la justicia, la economía local y los contextos de negociación y de resistencia que involucraban a los curas y corregidores. La tasa era un símbolo de justicia del rey, la cual estaba articulada a consideraciones extraeconómicas que nunca fueron desvirtuadas o negadas por los indios, ya que justificaba su existencia como pueblos e individuos diferenciados en el panorama social y territorial.

Los indios pagaban con el fruto de sus viajes al Chocó, con sus ventas de ganado y otras especies, que alternaron con los servicios personales (hasta 1740 aproximadamente) y los patacones de oro. Del mismo modo, usaron el pago de arriendos en sus tierras para completar dicho rubro a finales del periodo que cubre este estudio. Esto era ilegal en la normatividad, pero era posible dentro de las tradiciones sociales y políticas de la época.

Para finalizar con estas conclusiones, vale la pena reflexionar sobre varios aspectos presentes a lo largo del trabajo, que pueden servir de referentes y puntos de conexión a un panorama más amplio: la escala espacial, la temporalidad, el tema y el problema, para luego llegar a un balance que ayude a establecer horizontes y debates académicos.

Este trabajo sustentó su dimensión espacial dentro de los límites de la historia regional, pero no como un espacio único y autorreferencial, sino desde una perspectiva comparativa con otras regiones, para establecer contrastes y paralelos en la conformación de los referentes culturales sobre los órdenes sociales y políticos. Las peripecias de los indios para defender sus prerrogativas y territorios, así como su importancia para el cuerpo político, fueron disputas que se vivieron a lo largo de los territorios de la Corona española en las Indias. Esas experiencias en común configuraron contenciosamente marcos argumentativos y representaciones aparentemente inmóviles e intemporales, donde los discursos configuraron

una imagen de homogeneidad sorprendente para la circulación de información en la época. Los temas y argumentos de una denuncia de indios podían ser muy parecidos a los de cualquier provincia o corregimiento hispánico de América. La *ciudad letrada*, descrita por Rama (1998), ayuda a explicar dicha homogeneidad, pero los contextos variaron, y con ellos, la elección de repertorios para responder los litigios: esto hacía de la calidad social una categoría ubicable en los tiempos y los espacios.

Sin embargo, la homogeneidad descrita permite pensar sobre la articulación de las distintas comunidades y actores respecto al ideal de justicia y de orden que representaban las distintas instancias del rey y la Iglesia para proteger la comunidad y la territorialidad. Estos referentes universales enlazaban, bajo la idea de vasallaje y obediencia, expresiones del clientelismo, la heterogeneidad, la autonomía y los pactos con cada segmento significativo de la población. Los indios del valle del río Cauca fueron una sola gota en el océano de relaciones sociales para la Corona, pero fueron un ejemplo de cómo las clasificaciones sociales tuvieron vida y vigencia, a pesar de las condiciones supuestamente poco propicias, a través de la apropiación de lo dado por distintas vías: encomenderos, vecinos, curas, jueces y visitadores, entre otros, plantearon un conjunto de prácticas sociales y de referentes culturales para explicitar sus privilegios desde la alteridad con el subalterno, y éste, la apropió para sus intereses. Esto ocurrió en todos los dominios del rey y fue un vínculo con los demás espacios de dichos reinos y provincias.

La escala temporal partió desde el comienzo del segundo ciclo minero de la región, junto al ocaso de la encomienda como universo relacional, y acabó con el principio de los grandes cambios que significaron los procesos de independencia. El primer referente es particular y el segundo general. La particularidad de los pactos políticos y de los contextos regionales se observó a través de los temas y problemas a lo largo de la segunda mitad del tiempo “colonial”, el cual permitió reconstruir tres periodos para la mayoría de procesos trabajados, que se cortaron con la irrupción de una novedad desestabilizadora del panorama de poder. Esto último fue un punto de quiebre que muestra la articulación, no exenta de conflictos y de contradicciones, de los distintos territorios y agentes a comienzos del siglo XIX. Este fue un proceso agilizado por la monarquía en el desarrollo de sus políticas y proyectos imperiales, que alteraron el panorama construido a lo largo de los dos o tres siglos anteriores, donde la articulación económica no significaba necesariamente la homogenización de actores locales y regionales.

Este trabajo quiso reiterar la importancia de las coyunturas o medianas duraciones dentro de los procesos de larga duración, para analizar lo disruptivo, lo continuo y las dinámicas de cambio, en un diálogo entre la Historia cultural y la social, con el objetivo de buscar las particularidades y lo común de los conflictos, y de cómo éstos transformaron los actores y sus referentes, sus prácticas y discursos.

La reflexión anterior lleva al tema de la presente tesis doctoral, donde se articularon los aportes de las dos tradiciones historiográficas mencionadas, con algo de la Historia cuantitativa y la Etnohistoria, no sin antes elaborar análisis críticos de la pertinencia de cada una de ellas para cada problema planteado. Se buscó la renovación, más que la negación, de dichas tendencias generales con unos actores inéditos, al menos para el espacio escogido. Se recogieron los viejos actores como los encomenderos, los indios, los vecinos, los mestizos y mulatos bajo nuevas preguntas, en un enfoque interdisciplinario, que historió cuestiones de la Antropología política, los Estudios Políticos y la Sociología, sin dejar de lado lo económico o lo ambiental.

En lo tocante a los indios, como miembros de la calidad social escogida para desarrollar el problema planteado, se analizaron sus valoraciones, expectativas, representaciones y acciones sin afanes de esencializar su agencia. Se estudiaron en relación con ellos mismos, desde la heterogeneidad al interior de sus comunidades y los faccionalismos. También, desde la alteridad frente a los demás miembros del cuerpo político y desde estos últimos hacia los indios. Ejemplos de ello, pueden ser las reiteraciones de su libertad frente a la esclavitud sufrida por muchos negros y mulatos, al lado de la asunción del honor y del servicio a los intereses fiscalistas de algunos mandones indios. Estos criterios, en teoría, eran monopolio de los nobles. Los indios del valle fueron una muestra de la complejidad de la calidad social como criterio para clasificar las poblaciones, y de la agencia que estimulaba. Esto en un ejercicio crítico de desnaturalización de los actores sociales en el tiempo y en el espacio.

Aquí se resaltó la importancia del periodo monárquico en la estructuración de dinámicas, hegemonías, jerarquizaciones sociales y clientelismos, entre otras prácticas e imaginarios, que actualmente tienen vigencia para explicar las experiencias, las contradicciones, los proyectos y las trayectorias de las sociedades latinoamericanas.

Quedan muchas preguntas sueltas y cuestiones que pueden avivar desarrollos académicos, como las dinámicas del periodo 1550-1680, y su importancia para configurar periodos posteriores, junto al papel del mercado regional e imperial en la desestructuración de

identidades étnicas y su paso a la calidad social. Respecto al periodo 1680-1810, se plantea la falta de estudios comparativos sobre la cultura política en diferentes espacios, y entre las distintas expresiones de la calidad social en una misma localidad. Los ritos y los símbolos desde la iconografía generalmente representan una incógnita, del mismo modo que las redes y relaciones interestamentales y regionales, la fe y las devociones en dimensión política.

Hecho este balance, no sobra la pregunta por los indios de la región durante y después de la independencia, junto a su recorrido en las reformas liberales de mediados del siglo XIX, donde se explicitaron las pervivencias y las rupturas con el orden precedente. La cuestión de los cambios motivados por la obsolescencia o por reactividad frente a la configuración de lo estatal y nacional genera otras preguntas que vale la pena desarrollar.

Anexo 1.

Pago de tributos y expectativas de cobro en los pueblos de indios del valle del río Cauca.

Nota: se pasó de un sistema monetario octal (un patacón o peso equivalía a ocho reales) a uno decimal, donde cada real equivale a 0,125 patacones.

Fuentes: matrículas y cartas cuentas ubicadas en el ACC y AGN, referenciadas en el anexo 2.

Yanaconas

Fecha	indios que pagan	Tributo recogido (pesos)	tributo que se debía recoger	porcentaje	Notas
1673	32	324	384	84	
1698-XII	16	144	66	218	dos tercios
1701-VI	19	75	47,5	157,89	
1702-VI		33	33	100	
1719-XII	33	105,0625	68,0625	154,36	
1727-XII	24	63,875	84	76,04	
1728-VI	23	51,5625	47,4375	108,7	
1728-XII	24	74,25	49,5	150	

1729-I	23	474	79,25	167	uno pagó 33 pts.
1730-VI	31	65,5	77,5	84,52	
1731-XII		82,375	55	149,77	
1733-XII	34	70,125	70,125	100	
1734-VI	31	214,5	93	230,65	
1734-XII		86,625	102,5	84,51	
1735-VI	43	144,375	129	111,92	
1737-VI		104,375	132,7275	78,64	
1742-XII		86	94,875	90,65	
1743-VI	34	90,75	94,875	95,65	
1746	22	122	132	92,42	
1782-XII	13	55,25	52	105,76	
1791-VII	16	45,9375	48	95,7	

1791- XII	16	49	48	102	
1800	14	83	84	98.36	

Candelaria					
año - mes	indios que pagan	Tributo recogido (pesos)	tributo que se debía recoger	porcentaje	Notas
1740-XI	6	24	24	100	
1742-VII	5	60	60	100	4 tercios
1744	7	41,25	433	95,25	3 tercios
1750	10	137	226,875	60,22	11 tercios
1757	6	48	48	100	
1801	8	48	48	100	

Ambichintes				
Año-mes	Indios que pagan	Tributo recogido (pesos)	Tributo que se debía recoger	Porcentaje
1738-VI	2	6,125	12	51,04
1739-VI		10,5		
1739-XII		6,125		
1740-VI		6,125		
1740-XII		12,375		

1740-XII		12,375	15,75	78,57
1741-VI		16,5		
1742-XII	6	12,375	15,75	78,57
1743-VI	6	12,375	15,75	78,57
1743-XII	6	20,625	15,75	130,93

Yumbo					
Año-mes	indios que pagaron	Tributos recogidos	cantidad que se debió recoger	Porcentaje	Notas
1701-VI	4	42,5	50	85	
1738	13	91	91	100	
1739-VI		33	45	73	
1739-XII		20,625	45	44,4	
1740-VI		35,0625	45	79,5	
1740-XII	11	22,625	27,5	82,27	
1741-VI		24,75			
1742-XII	19	43,25	47,5	91,05	
1746-VI	22	39,19	52,5	74,64	
1754-XII, 1755-VI	11	150,25	144	104,3	dos tercios
1770		42,25	67,5	62,6	
1791	25	153,125	175	87,5	
1800	20	147	140	105	
1803	27	156,375	156,375	100	Hubo tres indios que

					apenas empezaron a tributar
--	--	--	--	--	-----------------------------

Riofrío y Roldanillo					
Año-mes	indios que pagaron	Tributos recogidos	cantidad que se debió recoger	Porcentaje	Notas
1756-1757	44	134,5	338,25	39,61	3 tercios

Riofrío				
Año-mes	indios que pagaron	Tributos recogidos	cantidad que se debió recoger	Porcentaje
1782	1	7	7	100
1791	1	7	7	100

Roldanillo				
Fecha-mes	indios que pagaron	Tributos recogidos	cantidad que se debió recoger	Porcentaje
1683	63	156,625	322,875	48,5
1695-VI	46	120,625	161	75
1728-XII	41	140,625	107,625	130,66

1730-VI	39	128,875	131,8125	97,77
1739-XII	38	101,125	99,75	101,37
1740-VI	31	82,0625	81,375	100,8
1744	30	207,125	210	98,63
1791-III	11	75,25	77	97,72
1800	11	77	77	100
1803	10	61,250	61,250	100

Cajamarca Cerritos y Hato de Lemos					
Fecha- mes	indios que pagaron	Tributos recogidos	cantidad que se debió recoger	Porcentaje	Notas
1728	35	-	280	-	2 tercios
Cajamarca					
Fecha- mes	indios que pagaron	Tributos recogidos	cantidad que se debió recoger	Porcentaje	Notas
1683	12	100	100	100	
Cerritos					
Fecha- mes	indios que pagaron	Tributos recogidos	cantidad que se	Porcentaje	Notas

			debió recoger		
1773	17	120	136	88,2	

Guacarí					
año-mes	indios que pagaron	Tributos recogidos	cantidad que se debió recoger	Porcentaje	Notas
1692	8	40	41	97,5	
1719	22	47,75	90,75	52,61	
1726	15	52,5	105	50	Pleito con el padre Porras
1726 rezagos		33,375			
1727	16	56	112	50	Pleito con el padre Porras
1728	14	49	98	50	Pleito con el padre Porras
1729	13	59	65,875	89,56	
1730	16	74,25	48	154,68	
1731	15	72	77	93,1	
1732-XII- 1733	17	70	86	81,4	
1733-XII	16	77	81	94,9	

1734	13	61,5	65,81	93,4	
1735-1737	13	88			rezagos
1736	6	42	42	100	
1739	4	28	28	100	
1741	21	79,5	147	54,08	
1742	11	86	77	111	
1746	6	40,25	77	52,2	
1748	11	39	77	50	
1750	8	56	91	61,5	
1752	4	63	70	90	4 tercios
1753	6	42	42	100	uno se escondió
1754	19	25,5	96	26	
1755	7	31,5	31,5	100	
1756	7	24,5	24,5	100	
1790	5	17,5	17	100	
1790-II	5	15,75	15,75	100	

Forasteros de Buga					
año-mes	indios que pagaron	Tributos recogidos	cantidad que se debió recoger	Porcentaje	Notas
1729 -VII	12	48	42	114	
1730	9	38	45,5	83,3	

1732	9	45	45	100	había uno que pagó 3 tercios
1733	7	30	35	85,71	
1735	3	21	35	60	dos ausentes
1736	2	7	14	50	dos ausentes
1739	4	28	28	100	
1740	7	17,5	49	35,7	tres en la cárcel por deudores
1741	10	57,4	63	91	solo pagaron atrasos
1742	6	34,5	42	82,1	
1746	8	52,75	48	108,3	cambio de corregidor
1748	8	36	36	100	
1753	3	40,5	40,5	192	“hacia rato no se cobraba”
1754	8	16	16	100	
1755	7	25,5	25,5	100	
1756	4			100	
1782	6	13,5	13,5	100	
1790	7	15,75	15,75	100	

Santa Bárbara					
año-mes	indios que pagaron	Tributos recogidos	cantidad que se debió recoger	Porcentaje	Notas

1720	14	26	31,5	82,1	
1726		24			solo rezagos
1729	10	46	51.125	90	“uno fue muy imposible cobrarle”
1730	4	17,875	22	80	uno ausente
1733	5	25,5	30,75	83,33	un ausente
Sonso					
1734	5	25,5	30,75	82	un ausente

Tuluá					
año-mes	indios que pagaron	Tributos recogidos	cantidad que se debió recoger	Porcentaje	Notas
1719	34	87	74,8	116	
1725	14	49	66,5	73,7	Incluidos los tres de Barragán
1726	19	80	80	100	Incluidos los tres de Barragán
deudas 1726	7	17,5			
1729	26	100	65	153	
1730	24	89,75	122	74,1	
1732	24	105,62	115	91,5	
1732	23	97	118	82,6	

1733	18	87	63	138	
1734	15	61,5	77	80	
1741	6	66,5	49	135,7	6 deudores
1741	6	57	70	81,5	4 deudores
1747	11	87	77	113	
1747	8	42	67	61,5	5 ausentes
1749	11	77	98	78,5	
1750	8	56	64	88	
1751	7	77	77	100	
1752	7	77	77	100	el corregidor paga por dos ausentes
1754	16	41	41	100	
1755	9	47,25	47,25	100	
1756	10	35	35	100	
1790	12	38,5	42	91,66	
1790	10	35	35	100	
1798	4	14	14	100	
1799	3	10,5	10,5	100	
1800	2	7	7	100	
1801	3	10,5	10,5	100	
1802	2	7	7	100	

Anexo 2.**Numeraciones y matrículas en los pueblos de indios del valle del río Cauca.**

(Si no se indica lo contrario, son signaturas ubicadas en el ACC.)

GUACARI							
año	tributarios total	forasteros	total	relación	ausentes	Fuente	Notas
1682	23		91	3.95	24	AHLT. Archivo del juzgado primero civil. T. 1F Expediente 138.	
1691	5		37	7.4	15	2922	
1712	14	5	63	4.5	5	3184	
1716	18	10	96	5.3		3186	
1719	20		81	4.05		3187	
1719	15		52	3.46		2939	
1729	13		47	3.61		3394	
1730	20		63	3.15		3394	
1731	18		64	3.55	2	3190	
1732	18		62	3.44	1	3190	Contados con los de Santa Bárbara
1733	20	5	55	2,75		3514	
1740	12		35	2.91	17	3832	
1741	21		62	2.95	1	3856	
1746	6		20	3.33	5	4123	
1747			62			4123	

1748	6				3	4123	
1750	8				5		
1752	7		43	6.14	1	4452	
1755	6		46	7.66		4652	
1780	4		29	7.25		AHLT, archivo del juzgado primero civil. T. 1F . expediente 138.	
1782	4		27	6.75		AGN, Archivo anexo II – tributos caja 12 carpeta 1	
1790	5		36	7.2	5	AGN, Archivo anexo II – tributos caja 12 carpeta 1	

Santa Bárbara							
año	Tributarios	forasteros	total	Índice por tributario	ausentes	Fuente	Notas
1719						3276	“nueva poblazon”
1729	9		25	2.77	1	3394	
1730	4		14	3.5		3394	
1731	6		19	3.16		3190	asentados en Sonso
1732	6		20	3.33		3196	
1732b	6		20	3.33		3196	Los de Sonso
1735							Los de Sonso
1736							Los de Sonso
1733	4		12	3		3514	
1735					1	3699	
1741	extinto					3856	

TULUÁ							
año	tributarios	forasteros	total	Índice por tributario	ausentes	fuelle	notas
1716	30	14	104	3.46		3186	18 tributarios y 44 total de la corona / 2 encomiendas, 20 tributarios y 55 indios en total
1719	30	3	110	3.66	1	2935	
1720	41		136	3.31		8757	
1725	19		92	4.84		3261	
1729	26		110	4.23		3394	
1730	23	1	99	4.3	5	3394	
1730	24				6	3394	
1731	24		107	4.45		3190	
1732	24	6			2	3190	
1732	29	3	91	3.13	3	3196	
1732	23				6	3196	
1733	29		95	3.27		3514	
1733	18				5	3514	5 muertos ¿epidemia?
1740	17	3	59	3.47	14	3832	
1741	6		37	6.16	2	3856	
1741	10		48	4.8	2	3886	
1747	14		68	3.73		4123	
1751	8		57	7.1		4452	
1755	10		70	7		4652	
1782	3		62	20.66	5	AGN, Archivo anexo II – tributos caja 12 carpeta 1, f. 25	

1782 XII	2		74	37	4	AGN, Archivo anexo II – tributos caja 12 carpeta 1, f. 28	
1790	12		61	5		AGN, Archivo anexo II – tributos caja 12 carpeta 1, f.35	
1790b	10		60	6		AGN sección Archivo anexo II – tributos caja 12 carpeta 1, f.41	
1791			55			8758	“30 varones y 25 hembras”
1798	4		76	19		Poblaciones Cauca leg. 1 doc. 7, fs. 804v-805	
1799	3		71	23.66		Poblaciones Cauca leg. 1 doc. 7, fs. 804v-805	
1800	2		36	18		Poblaciones Cauca leg. 1 doc. 7, fs. 804v-805	
1801a	3		70	23.3		Poblaciones Cauca leg. 1 doc. 7, fs. 804v-805	
1801b	2		42	21		Poblaciones Cauca leg. 50 doc. 17 , f. 566	
1802	2		35	17.5		Poblaciones Cauca leg. 1 doc. 7, fs. 804v-805	

CERRITOS							
año	tributarios	forasteros	total	Índice por tributario	ausentes	fuentes	notas
1729	15		60	4		3402	Muchos apellidos de forasteros
1737	14	8	67	4.78		3704	En la casa de un noble: 8 indios, de ellos dos tributarios
1773	17		101	5.3		AGN, AAP	

						Leg.520 # 2	
1787	14					ANE, Popayán, Caja 245 carpeta número 5, 26 de enero 1787	

Cajamarca					
año	tributarios	total	Índice por tributario	ausentes	fuelle
1673	12	47	3.61		AGI, Quito, 57, 25
1729	8	54	6.75		3402
1779	18	103	5.72		AGN, Tributos leg. 22 doc. 30, fs. 667-669
1809	11	98	8.9	5	AGN Sección Archivo anexo II tributos caja 13 carpeta 4, f.133

CANDELARIA							
año	tributarios	forasteros	total	índice	ausentes	fuelle	notas
1687	4		20	5	7	AGI, Quito 59, 5	incluye 22 ausentes de todo sexo y calidad
1720	12	6	55	4.58		2955	28 indios de encomiendas, de ellos 7 tributarios de 2

							encomiendas, los forasteros son de Arroyohondo y Yumbo
1723	7		32	3.57		3087	
1735	17		60	3.52		3664	
1750	11	1	46	4.18		4295	
1801	8					Poblaciones Cauca leg. 50 doc. 17, fs. 204v- 205	

Para los siguientes pueblos de indios de la jurisdicción de Cali, la fuente es Cuevas (2012, 94-112), a no ser de que se indique otra.

Yanaconas					
fecha	tributarios	forasteros	totales	Índice por tributario	fuentes
20-11-1740	55	6	176	3.2	
09-04-1741	21		94	4.47	
00-02-1746	48	12	141	2.93	
24-09-1747	47		140	2,97	
18-07-1749	58		164	2,82	
1755	26		121	4,65	
1777	17		64	3,76	
1782	13		64	4.92	AGN sección Archivo anexo II – tributos caja 12 carpeta 1, f. 16-16v
1800	14		75	5.35	AGN sección Archivo anexo II – tributos caja 12 carpeta 1, f. 62
1793	11		46	4,18	
1803	13		77	5,92	ACC, Tributos, sign. 11538, fs. 3-4.

Arroyohondo					
fecha	tributarios	forasteros	total	Índice por tributario	Fuente y nota
26-11-1740	9	2	31	3.44	
12-02-1750	7	2	18	2.57	
1782	3		17	5.66	AGN sección

					Archivo anexo II – tributos caja 12 carpeta 1, f. 19-19v
1797	3		13	4.33	
1800					Se cuentan en yumbo
1801	4		13	3.25	

Yumbo					
fecha	tributarios	forasteros	total	Índice por tributario	Fuente o nota
02-1746	22	2	89	4.04	
07-02- 1748	13	2	69	5.3	
12-02- 1750	17		62	3.64	
02-07- 1756	11	2	65	5.72	
26-08- 1771	18		109	6.05	
1782	14	2	89	6.35	
1791	25		100	4	
1797	18		121	6.72	
1798	20		144	7.2	
1800	20		157	7.85	3 ausentes
1803	27		146	5,4	ACC, sign. 11538, fs. 6-7.

Loma				
fecha	tributarios	forasteros	total	Índice por tributario
1735			67	
12-1739	7		33	4.71
11-12-1746	5	2	26	5.2

Riofrío					
fecha	tributarios	forasteros	total	Índice por tributario	Fuente o nota
1741	6	1	17	2.83	
1782	1		33	33	
1791	1		30	30	
1800	1	1	8	8	
1800	1		7	7	1 ausente
1802	0	1	10	10	
1808	3		8	2.66	

Roldanillo					
fecha	tributarios	forasteros	total	Índice por tributario	Fuente o nota
1741	32		152	4.75	
25-09-1756	44	4	142	3.22	
1782	14	1	114	8.14	1
1791	11	2	119	10.81	3

1797	15		104	6.93	
1800	11		121	11	
30-11-1802			129	-	
1803	11	1	129	11.72	ACC. Sign. 11538, fs. 9-10v
07-06-1808			92	-	Informe alcaldes pedáneos de 1808, p. 528.

Lista de referencias

Archivos consultados

- AGN Archivo General de la Nación (Bogotá).
Sección Colonia [Fondos: Caciques e indios, Archivo Arzobispal de Popayán (AAP), Miscelánea, Tributos, Archivo anexo II, Resguardos (Antioquia-Cauca-Tolima), Poblaciones (Cauca), Minas (Antioquia), Visitas (Cauca), Policía, Negros y esclavos].
- ANE Archivo Nacional del Ecuador (Quito)
[Serie Popayán].
- AHA Archivo Histórico de Antioquia (Medellín).
[Fondo criminal].
- ACC Archivo Central del Cauca (Popayán).
Sección Colonia, [Fondos: Tributos, Hacienda, Judicial, Criminal].
- AHC Archivo Histórico de Cali (Cali).
[Fondos: Cabildo, Notaría Primera, Notaría Segunda, tribunal superior de Cali (TSC)].
- AHLT Archivo Histórico Leonardo Tascón de la Academia de Historia de Buga (Buga),
[Fondo Archivo del Juzgado Primero Civil].

Fuentes publicadas:

- Alcaldes pedáneos. 1983[1808]. “Estado de Cali y sus partidos en 1808”. En: *Cespedecia* 45-46, suplemento 4 (enero-junio). Cali: INCIVA.
- Anónimo. 1993 [1583]. “Descripción de la Provincia de Popayán”. En Hermes Tovar (editor). *Relaciones y visitas a los Andes, siglo XVI*. T. I. Bogotá: Biblioteca Nacional-Colcultura-ICCH: 447-465.
- Cieza de León, Pedro. 2001 [1553]. *Descubrimiento y conquista del Perú*. T. I. Madrid: Dastin.

- Moreno y Escandón, Antonio. 1985 [1777-1779]. *Indios y Mestizos de la Nueva Granada*. Colmenares, Germán y Valencia, Alonso (transcriptores). Bogotá: Banco Popular.
- “Padrón General de la provincia de Popayán, 1797”. En: *Cespedecia* 45-46, suplemento # 4 (enero-junio). Cali: INCIVA.
- Silvestre, Francisco. 1950[1789]. *Descripción del reino de Santa Fe de Bogotá*. Pereira, Ricardo (transcriptor) Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.
- Silvestre, Francisco. 1988[1785]. *Relación de la provincia de Antioquia*. Robinson, David (transcriptor) Medellín: Secretaría de Educación y Cultura de Antioquia.
- Suárez, Francisco. 2010[1612]. *Tractatus de legibus ac deo legislatore: Liber V: De varietate legum humanarum et praesertim de odiosis*. Baciero, Carlos et al. (Editores) Madrid: CSIC.
- Tovar Pinzón, Hermes et al. 1994. *Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada (1750-1830)*. Bogotá: Archivo General de la Nación.
- “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría primera de Yumbo”. Anexo de Bejarano, Nubia. 1980. *Yumbo: un pueblo de indios en la Colonia*. Tesis de Licenciada en Historia, Universidad del Valle.

Páginas de internet

- Cardona Tobón, Alfredo. 2012. “Pindaná de los Cerrillos”. *Diario del Otún*, 27-julio 2012. <http://eldiario.com.co/seccion/CULTURA/pindan-de-los-cerrillos120731.html>
- Gobernación Valle del Cauca. *Himno y escudo de Yumbo*. http://www.valledelcauca.gov.co/publicaciones/yumbo_pub#Himno
- Platón [380 a.c.], *La República*. http://www.nueva-acropolis.com/filiales/libros/Platon-La_Republica.pdf
- Real Academia de la Lengua Española *Corpus diacrónico del Español (CORDE)*. (Base Primaria) <http://corpus.rae.es/cgi-bin/>
- Real Academia Española. *Diccionario*. (base primaria). <http://buscon.rae.es/drae/srv/search>

Bibliografía

- Abadía, Carolina. 2014. *De cómo salvar el alma. Estudio de la religiosidad testamental, devocional y popular de Santiago de Cali (1700 - 1750)*. Cali: Universidad del Valle.
- Agudelo Cruz, Jorge M. 2004. “¿Qué es clientelismo? Algunas claves para comprender la política en los países en vías de consolidación democrática”. *Estudios Sociales* vol. XII- 24: 124-142.

- Aguirre, Julio. 2011. *Introducción al análisis de redes sociales*. Documento de Trabajo: Centro Interdisciplinario para el Estudio de Políticas Públicas. <http://www.pensamientocomplejo.com.ar/docs/files/J.%20Aguirre.%20Introducci%F3n%20al%20An%20E1lisis%20de%20Redes%20Sociales.pdf>
- Aguirre, Julio Leonidas. 2012. *Redes Clientelares. Una perspectiva teórica desde el Análisis de Redes Sociales*. Buenos Aires: CIEPP.
- Almario, Óscar. 1999. *La configuración moderna del Valle del Cauca, Colombia, 1850-1940. Espacio, poblamiento y cultura*. Cali: CECAN.
- Almond, Gabriel y Verba, Sidney. 1963. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton: Sage Publications.
- April-Gnisset, Jacques. 1985. *Apuntes Sobre la Fundación de Tulúa*. Tulúa: UCEVA.
- Aquino, Tomás de. 2001[1265-1274]. *Suma de teología*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Arboleda, Gustavo. 1956. *Historia de Cali*. Tres tomos. Cali: Universidad del Valle.
- Aristóteles. 1988. *Política*. Madrid: Gredos.
- Ayala, Liliana y Becerra, Ary. 1991. “Monografía del municipio de Roldanillo desde su fundación hasta los Estados Unidos de Colombia”. Tesis Licenciatura en Historia. Universidad del Valle.
- Baker, Keith. 2006 [2003]. “El concepto de cultura política en la reciente historiografía sobre la Revolución Francesa”. *Revista Ayer* 62/2006 (2): 89-110. https://www.ahistcon.org/PDF/numeros/ayer62_MasAllaHistoriaSocial_Cabrera.pdf
- Baker, Keith. 1987. *The French Revolution and the creation of modern political culture*. Volumen I. “*The political culture of the old regime*”. Oxford: Pergamon Press.
- Barrera, Eduardo. 2000. *Mestizaje, comercio y resistencia: la Guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII*. Bogotá: ICANH.
- Boccaro, Guillaume. 1999. “Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político” en *Lógicas mestizas en América*, editado por Guillaume Boccaro y Sylvia Galindo, 21-60. Temuco: Instituto de estudios indígenas-Universidad de la Frontera.
- Bonnett Velez, Diana. 2004. "Proteccionismo y colonia: de los Austrias a los Borbones." En *El Nuevo Mundo. Problemas y Debates* editado por Jaime Humbeto Borja, 245-263. Bogotá: Universidad de los Andes.
- _____. 1992. *Los protectores de naturales en la audiencia de Quito, siglos XVII y XVIII*. Quito: FLACSO sede Ecuador – Abya-Yala.
- _____. 2002. *Tierra y Comunidad: un Problema Irresuelto. El caso del Altiplano Cundiboyacense (Nuevo Reino de Granada) 1750 – 1800*. Santa Fe de Bogotá: ICANH – Universidad de los Andes.

- Borja Gómez, Jaime. 2012. *Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada: los discursos sobre el cuerpo*. Bogotá: Alcaldía mayor de Bogotá.
- Borja Gómez, Jaime y Pablo Rodríguez Jiménez (ed.). 2011. *Historia de la vida privada en Colombia*. Tomo I: *Las fronteras difusas del siglo XVI a 1880*. Bogotá: Taurus.
- Bourdieu, Pierre. 1980. "Le capital social". *Actes de la recherche en sciences sociales* 31: 2-3.
- _____. 2004 [1979]. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- _____. 2007 [1980]. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. 1990. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Buenahora Durán, Gonzalo. 2003. *Historia de la ciudad colonial de Almaguer*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Burton, Benedict. 1999. "Características sociológicas de los pequeños territorios y sus repercusiones en el desarrollo económico". En *Antropología de las Sociedades Complejas*, compilado por Eric Wolf y Benedict Burton, 40-52. Madrid: Alianza Editorial.
- Cabrera, Miguel Ángel. 2010. "La investigación histórica y el concepto de cultura política". En *Culturas políticas: teoría e Historia*, Compilado por Manuel Pérez Ledesma, 19-86. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Caicedo, Amanda. 2008. *Construyendo la hegemonía religiosa: los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (Diócesis de Popayán, siglo XVIII)*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Cajías, Fernando. 2001. "Acomodación, resistencia y sublevación indígenas". En *Historia de América andina*. Tomo III *El sistema colonial tardío*, editado por Margarita Garrido, 325-360. Quito: UASB – Abya-Yala.
- Camacho, Clara Inés. 1983. "Algunos aspectos sobre la utilización de la mano de obra indígena. Cali, siglos XVI –XVII". Tesis de licenciatura en Historia, Universidad del Valle.
- Cañeque, Alejandro. 2001. "Cultura vicerregia y estado colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España". *Historia Mexicana* LI (1): 5-57.
- Cardoso, Ciro y Héctor Pérez Brignoli. 1997. *Los métodos de la historia: introducción a los problemas, métodos y técnicas de la historia demográfica, económica y social*. Grijalbo: México.
- Castaño. Yoer. 2007. "Y se Crían con Grande Vicio y Abundancia": *La actividad Pecuaria en la Provincia de Antioquia. Siglo XVII. Fronteras de La Historia* 12. <https://rodriguezuribe.co/histories/pecuaria.pdf>

- Ceballos Gómez, Diana Luz. 1998. "Gobernar las Indias. Por una Historia Social de la normalización". *Historia y Sociedad* 5 (1998): 150-194.
- Ceballos, Nicolás. 2011. "Usos indígenas del derecho en el Nuevo Reino de Granada. Resistencia y pluralismo jurídico en el derecho colonial, 1750-1810". *Revista de estudios sociojurídicos*, 13(2): 223-247. <https://revistas.urosario.edu.co/index.php/sociojuridicos/article/view/1769>
- Chakravarty, Dipesh. 2002. "A Small History of Subaltern Studies." En *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, editado por Dipesh Chakravarty, 3-20. Chicago: University of Chicago.
- Charney, Paul. 2001. *Indian Society in the Valley of Lima, Peru, 1532-1824*, Lanham: University Press of America.
- Chartier, Roger. 1996. "El mundo como representación. Historia Cultural: Entre práctica y representación. Barcelona: Gedisa.
- Chartier, Roger. 1994. "Cultura popular": retorno a un concepto historiográfico". *Manuscripts* 12 (Janvier): 43-62.
- Cho, Sumi, Kimberlé Williamsand y Leslie Mc Call. 2013. "Intersectionality: Theorizing Power, Empowering Theory. *Signs*, 38 (4): 785-810.
- Clavero, Bartolomé. 1994. "Espacio colonial y vacío institucional de los derechos indígenas". *Anuario Mexicano de la Historia del Derecho*: 61-86.
- Colmenares, Germán. 1969. *Encomienda y población en la provincia de Pamplona. 1549-1650*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- _____. 1986. "Castas, Patrones de Doblamiento y Conflictos Sociales en las Provincias del Cauca. 1810 – 1830". En *La Independencia: Ensayos de Historia Social*. Germán Colmenares et al, 69-110. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- _____. Cali. 1997a. *Terratenientes, Mineros y Comerciantes, siglo XVIII*. Bogotá: Tercer Mundo Editores-Universidad del Valle-Banco de la República-Colciencias.
- _____. (1997b). *Historia económica y social de Colombia, 1537-1719. Tomo I*. Bogotá: Tercer Mundo Editores-Universidad del Valle-Banco de la República-Colciencias.
- Conde, Jorge. 2013. "La administración de justicia en las sociedades rurales del Nuevo Reino de Granada. 1739-1803". *Historia Crítica* 49 (enero-abril): 35-54.
- Córdoba Ochoa, Luis Miguel. 2002. "Vivir como gitanos: los indios forasteros en la ciudad de Antioquia en el siglo XVII". *Ameriña. Territorio fluctuante*: 24 – 29.
- _____. 2014. "La memoria del agravio en los indígenas según la visita de Herrera Campuzano a la gobernación de Antioquia (1614-1616). *Revista Historia y Justicia* 3 (octubre): 228-255.

- Cuevas Arenas, Héctor. 2002. "Mitas: Funcionamiento y Conflicto. Cali, Siglo XVII". *Historia y Espacio* 19: 69-88.
- _____. 2005. *La república de indios. Un acercamiento a las encomiendas, mitas, pueblos de indios y relaciones interestamentales en Cali. Siglo XVIII*". Cali: Archivo Histórico de Cali.
- _____. 2012a. *Los indios en Cali, siglo XVIII*. Cali: Universidad del Valle.
- _____. 2012b. "El cura doctrinero en la antigua jurisdicción de la ciudad de Cali. Siglo XVIII. Dinámicas y conflictos". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 17 (1): 27-43.
- _____. 2015a. "Identidades, estamentos y prácticas escriturarias: estudio de un caso de fines del siglo XVIII". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 20(1): 123-139.
- _____. 2015b. "Los indios y lo político: una revisión historiográfica sobre dos espacios andinos coloniales (norte de Charcas y sierra norte de Quito), siglos XVII Y XVIII". *Fronteras de la Historia* 20 (2): 180-204.
- _____. 2017. "De caciques hereditarios a alcaldes y mandones electos. Legitimidad del poder local en los pueblos de indios constituidos con una base étnica, en el valle del río Cauca (1675-1800)". *Historiolo. Revista de historia regional y local* 9(18): 14-48. <https://doi.org/10.15446/historiolo.v9n18.61369>
- Cunill, Caroline. 2011. "El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVII". *Cuadernos intercambio* 8 (9): 229-248. <https://revistas.ucr.ac.cr> > Inicio > Vol. 8, Núm. 9 (2011) > Cunill
- _____. 2014. "Etnicidad en clave histórica. Categorías jurídicas coloniales y cultura maya en el siglo XVI". *Trace* 65 (Junio): 7-22.
- _____. 2016. "Archivos en los pueblos mayas de Yucatán y la construcción de una memoria legal (siglo XVI)". *Fronteras de la Historia* Vol. 21-1 (enero-junio): 12-37.
- De Certeau, Michel. 2000 [1990]. *La invención de lo cotidiano*. Vol. I "Artes de hacer". México D.F.: Universidad Iberoamericana – ITESO.
- Dean, Carolyn. 2002. *Los cuerpos de los incas y el cuerpo de Cristo. El corpus christi en el Cuzco colonial*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos.
- Díaz Sánchez, Pilar. 2015. "Historia social e Historia cultural de las mujeres. Apuntes para un debate" *Revista de Historiografía* 22: 13-23. https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/675708/historia_diaz_revhisto_2015.pdf?sequence=1
- Domínguez, Antonio. 1990. "Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca". En *La fiesta, la ceremonia, el rito*, editado por Pierre Cordoba, y Jean Pierre Étienvre, 9-20. Granada: Universidad de Granada, 1990.

- Dueñas, Alcira. 2010. *Indians and Mestizos in the "Lettered City". Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Colonial Peru*. Boulder: University Press of Colorado.
- Duve, Thomas. 2007. "El "privilegio" en el Antiguo Régimen y en los indios. Algunas anotaciones sobre su marco teórico legal y la práctica jurídica". En *Cuerpo político y pluralidad de derechos: los privilegios de las corporaciones novohispanas*, editado por Beatriz Rojas, 29-43. México D.F.: CIDE Instituto Mora.
- Earle, Rebecca. 2008. "Algunos pensamientos sobre "El indio borracho" en el imaginario criollo". *Revista de estudios sociales* 29: 18-27.
- Echeverri, Marcela. 2006. "Conflicto y Hegemonía en el Suroccidente de la Nueva Granada, 1780-1800". *Fronteras de La Historia* 11: 355-387.
- Echeverri, Marcela. 2009. "Los derechos de indios y esclavos realistas y la transformación política en Popayán, Nueva Granada (1808- 1820)". *Revista de Indias* Vol. LXIX, (246): 45-72.
- Espinosa Fernández de Córdova, Carlos. 2015 [1989]. *El Inca barroco. Política y estética en la Real Audiencia de Quito, 1630-1680*. Quito: FLACSO, sede Ecuador.
- Espinosa Jaramillo, Gustavo. 1997. *La saga de los ejidos. Crónica legal. Siglos XIII – XX*. Cali: Universidad Santiago de Cali.
- Eugenio Martínez, María Ángeles. 1977. *Tributo y trabajo en Nueva Granada*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Farriss, Nancy. 1992 [1984]. *La Sociedad Maya Bajo el Dominio Colonial. La Empresa Colectiva de la Supervivencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fisher, Andrew y O'Hara Matthew. 2009. "Racial identities and their interpreters in colonial Latin America". En *Imperial Subjects: Race and Identity in Colonial Latin America*, editado por Andrew Fisher y Matthew O'Hara 1-24. Durham and London: Duke University Press.
- Formisano, Ronald. 2001. "The Concept of Political Culture". *Journal of Interdisciplinary History*, xxxi: 3 (Winter): 393–426.
- Freund, Julien. 1995. *Sociología del conflicto*. Madrid: Ministerio de Defensa-España.
- Friede, Juan. 1978. *Los Quimbayas Bajo La Dominación Española. Estudio Documental 1539-1810*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Gallagher, Catherine y Stephen Greenblatt. 2000. *Practicing new historicism*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.
- Gamboa, Jorge. 2004. "La encomienda y las sociedades indígenas en el Nuevo Reino de Granada: el caso de la provincia de Pamplona (1549-1650)". *Revista de indias* Vol. LXIV, No. 232 (septiembre-diciembre): 749-769.

- _____. 2008. *Las instituciones indígenas de gobierno en los años posteriores a La Conquista. Caciques y capitanes muisca del Nuevo Reino de Granada. (1537-1650)*. Memorias del XIV Congreso Colombiano de Historia (CD-ROM). Tunja: UPTC-Asociación colombiana de historiadores.
- _____. 2010. *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del Psihiqua al cacique Colonial, 1537-1575*. Bogotá: ICANH.
- Garrido, Margarita. 1993. *Reclamos y representaciones: variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada (1770-1815)*. Santa Fe de Bogotá: Banco de la República.
- _____. 1997. "Economía de obediencia y desacato". Ponencia presentada en el XLIX Congreso internacional de latinoamericanistas, UASB, Quito (Ecuador), 19-23 de mayo.
- _____. (s.f). "Libres de todos los colores en la sociedad colonial tardía: reconocimiento e identidades". Informe de investigación, COLCIENCIAS.
- _____. 2006. "La justicia en un lenguaje de sentimientos. Nueva Granada, siglo XVIII". *Memorias del XIII Congreso Colombiano de Historia* (CD-ROM). Bucaramanga: Universidad Nacional de Colombia-sede Medellín y UIS.
- _____. 2008. "Presentación del dossier sobre La justicia y el orden social en Hispanoamérica, siglos XVIII y XIX". *Historia Crítica* 36: 10-13.
- Garriga, Carlos. 2004. "Orden jurídico y poder político en el antiguo régimen". *Istor* 16: 1-21.
- _____. 2006. "Sobre el gobierno de la justicia en indias (siglos XVI-XVII). *Revista de Historia del Derecho* 34: 67-160.
- Geertz, Clifford. 2001. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gibson, Charles. 1967. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México: Siglo XXI.
- Ginzburg, Carlo. 1989. *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Ginzburg, Carlo. 1997 [1976]. *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Munchnik editores.
- Glave, Luis. 2005. "Resistencia y adaptación en una sociedad colonial. El mundo andino peruano". *Norba. Revista de Historia* 18: 51-64.
- Golte, Jürgen. 1980. *Repartos y Rebeliones. Túpac Amaru y las Contradicciones de la Economía Colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- González Pacciotti, Margarita. 1979. "El resguardo minero de Antioquia". *Anuario colombiano de Historia Social y de la Cultura* 9: 17-38.
- Guarisco, Claudia. 2004. "¿Reyes o indios? Cabildos, repúblicas y autonomía en el Perú y México coloniales, 1770-1812.". *Revista Andina* 39: 203-226.

- Guerra, Francois-Xavier. 2000. El análisis de los grupos sociales: balance historiográfico y debate crítico. *Anuario del IEHS* 15: 117-122.
- Guevara, Jorge Armando. 2003. ‘Los caciques y el señorío natural’ en los Andes coloniales (Perú, siglo XVI)”. *Memorias XIII Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano: Actas y estudios*, coordinado por Luis González Vales, 137-158. San Juan: Academia Puertorriqueña de la Historia.
- Guevara-Gil, Armando y Salomon, Frank. 2010 [1994]. “Tradiciones culturales y transformaciones coloniales. Una “visita personal”: ritual político en la colonia y construcción del indio en los andes”, *Antropología. Cuadernos de investigación* 8: 78-103.
- Guha, Ranajit, 1997. “Prosa de la contrainsurgencia”. En *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, editado por Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, 33-72. La Paz: Historias, Aruwiyiri y Saphis.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia y Roberto Pineda. 1999. *Miscegenación y Cultura en la Colombia Colonial. 1750 - 1810*. Tomos I y II. Santa Fe de Bogotá, Universidad de los Andes – Conciencias.
- Gutiérrez Ramos, Jairo. 2012. *Los indios de Pasto contra la República (1809-1824)*. Bogotá: ICANH.
- Henao, Ana María. 2009. “Ceremonias reales y representación del rey un acercamiento a las formas de legitimación y propaganda del poder regio en la sociedad colonial neogranadina. Cali s. XVIII”. *Historia y Espacio* 32. <http://historiayespacio.univalle.edu.co/index.php/historiayespacio/article/view/2727>
- Hering Torres, Max Sebastian. 2011. "Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales" En *La Cuestión Colonial*, editado por Heraclio Bonilla, 451-470. Universidad Nacional de Colombia.
- Herrera, Marta. 1996. *Poder Local, Población y Ordenamiento Territorial en la Nueva Granada. Siglo XVIII*. Bogotá: Archivo General de la Nación.
- _____. 2002. *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los andes centrales neogranadinos. Siglo XVIII*. Santa Fe de Bogotá: Academia Colombiana de Historia – ICANH.
- _____. 2009. *Popayán: la unidad de lo diverso. Territorio, población y poblamiento en la provincia de Popayán, siglo XVIII*. Bogotá: CESO – Universidad de los Andes.
- Herzog, Tamar. 1995. *La administración como un fenómeno social: La justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- _____. 1996. *Mediación, archivos y ejercicio. Los escribanos de Quito (siglo XVII)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- _____. 2000. La vecindad: entre condición formal y negociación continua. Reflexiones en torno a las categorías sociales y las redes personales. *Anuario del IEHS* 15: 123-131.

- Hespanha, Antonio. 1989. *Vísperas del Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*. Madrid: Taurus.
- Hespanha, Antonio. 1993. *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la edad Moderna*. Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Hinestroza, Carlos (2009). “La quietud que nos ha asignado su Majestad en nuestro pueblo. Génesis de una comunidad interestamental en un pueblo de la Sabana de Bogotá (Guasca, 1740-1812)”. Tesis de maestría en Historia, Universidad de los Andes.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (editores). 2002. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Hölscher, Lucian. 2004. “Hacia un diccionario histórico de los conceptos políticos. Aportación teórica y metodológica de la Bregriffsgeschichte”. *Revista Ayer* 53 (1): 97-108.
- Imízcoz Beunza, José María. 1996. *Élites, poder y red social: las élites del país vasco y Navarra en la edad moderna*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- _____. (2009). “Redes, grupos, clases. Una perspectiva desde el análisis relacional”. En *Territorios distantes, comportamientos similares: familias, redes y reproducción social en la monarquía hispánica (siglos 14 -19)* Sebastián Molina Puche et. al. Murcia, 45-88: Universidad de Murcia.
- _____. (2015). “Lazos verticales, conflictos y economía moral en la España moderna”. En *Patronazgo y clientelismo en la monarquía hispánica, siglos XVI-XIX*, editado por José María Imízcoz y Andoni Artola (publicado como borrador). http://www.academia.edu/13896459/Lazos_verticales_conflictos_y_econom%C3%ADa_moral_en_la_Espa%C3%B1a_moderna
- Jacobsen, Nils y Aljovín de Losada, Cristóbal (eds.). 2007. *Cultura Política en los Andes (1750-1950)*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Embajada de Francia en Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- Koselleck, Reinhart. 1993 [1979]. *Futuro pasado. Por una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- _____. 2004. “Historia de los conceptos y conceptos de la Historia”. *Revista Ayer* 53 (1): 27-45.
- _____. 2009 [1972]. “Introducción al diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana”. *Revista anthropos: Huellas del conocimiento*: 92-105.
- Larson, Brooke. 1983. *Explotación agraria y resistencia campesina*. Cochabamba: Ed. Ceres.
- _____. 1988. *Cochabamba, 1550-1900. Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia*. Durham: Duke University Press.

- _____. (1992). "Explotación y economía moral en los andes del sur: hacia una reconsideración crítica". En: *Historia Crítica* No. 7 (enero-junio 1992): 75-97.
- Lemperiere, Annick. 2009. "El paradigma colonial en la Historiografía americanista". En *La sociedad monárquica en la América hispánica*, editado por Magali Carrillo e Isidro Vanegas, 16-42. Bogotá: ediciones Plural.
- Levaggi, Abelardo. 2001. "República de indios y república de españoles en los reinos de indias." *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos [Sección Historia del Derecho Indiano]* XXIII: 419-428.
- Lockhart, James. 1999 [1994]. *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, Siglos XVI-XVIII*. México D.F: FCE.
- James Lockhart y Stuart Schwartz. 1992 [1983]. *América Latina en la Edad Moderna. Una Historia de la América Española y el Brasil Coloniales*. Madrid: Akal.
- Lockhart, James. 1990. "Organización y Cambio Social en América Española Colonial". En: *Historia de América Latina* Tomo IV, editado por Leslie Bethell. Barcelona, 63-108: Editorial Crítica, Barcelona.
- López, Luis Francisco (2008). *Reconocimiento Etnohistórico del municipio de Santiago de Cali. Siglos XVI-XIX*. Informe final de investigación, INCIVA – gobernación del Valle del Cauca.
- López de La Roche. 2000. "Aproximación al concepto de cultura política", *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales* vol. 7 # 22 (mayo-agosto): 93-121.
- Luna, Lola. 1993. *Resguardos Coloniales de Santa Marta y Cartagena y Resistencia Indígena*. Santa Fe de Bogotá, Banco Popular.
- Maldonado, Pedro. 2006. *Demografía: métodos y técnicas fundamentales*. México D.F.: Plaza y Valdés.
- Mallon, Florencia. 2003. *Campesinos y nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*. México: CIESAS, Colegio de San Luis, Colegio de Michoacán.
- Martínez Garnica, Armando. 1993. *El régimen del resguardo en Santander*. Bucaramanga: Gobernación de Santander.
- Munar Clavijo, Maria Camila. 2008. "Capital social, acción colectiva y clientelismo: una mirada desde la cultura política colombiana". Tesis de Politología, Pontificia Universidad Javeriana.
- Marino, Daniela. 1997. "Visitas, padrones y tributo: una lectura política de la demografía indígena y la fiscalidad borbónica en Charcas". *Anuario del IEHS* 12: 307 -323.
- Marzahl, Peter. 2013 [1978]. *Una ciudad en el Imperio. El gobierno, la política y la sociedad de Popayán en el siglo XVIII*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Mauss, Marcel. 2009[1925]. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz ediciones.

- Mc Farlane, Anthony. 1997 *Colombia antes de la Independencia. Economía, sociedad y política bajo el dominio Borbón*. Bogotá: Banco de la República – El Áncora Editores.
- Mejía, Eduardo. 1996. *El Origen del Campesino Vallecaucano*. Cali: Facultad de Humanidades-Universidad del Valle.
- _____. 2002. *Campesinos, poblamiento y conflicto en el Valle del Cauca. 1800 – 1848*. Cali: Facultad de Humanidades-Universidad del Valle.
- Mendoza Mayor, Alberto. 1983. *Memorias de Yumbo*. Cali: Municipio de Yumbo-Prensa Moderna Editores.
- Mohanthy, Chadra. 2008 [2004]. “Bajo los ojos de occidente: saber académico y discursos coloniales”. En *Estudios postcoloniales*, editado por Sandro Mezzadra, 69-101. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Molino García, Ma. Teresa. 1976. *La Encomienda en el Nuevo Reino de Granada Durante el Siglo XVIII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Montes Doncel, Rosa. 2004. “De nuevas sobre el nuevo historicismo”. *Revista Anuario de estudios filológicos* Vol. XXVIII: 207-219.
- Moreno Luzón, Javier. 1999. “El clientelismo político: historia de un concepto multidisciplinar”. *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época) 105 (Julio-Septiembre): 73-97.
- Moreno Martínez, Rodrigo. 2012. *La nucleación parroquial en el mundo rural antioqueño: génesis y promesas de un proyecto religioso y civil de ordenamiento espacial en el siglo XVIII*. Informe final de investigación: ICANH.
- Motta, Nancy y Aceneth Perafán. 2010. *Historia Ambiental del Valle del Cauca. Geoespacialidad, cultura y género*. Cali: Universidad del Valle.
- Nora, Pierre (1984). *Entre memoria e Historia*. <http://comisionporlamemoria.chaco.gov.ar/jovenesymemoria/documentos/pdf/21.pdf>
- Obando, Omar. 2008. *Historia del municipio de la Cumbre, 1537-2004. Pavas, pueblo de indios*. Cali: Anzuelo Ético.
- O’Phelan, Scarlett. 1988. *Un Siglo de rebeliones anticoloniales: Perú y Bolivia, 1700-1783*. Cuzco: Centro de estudios andinos “Bartolomé de las Casas”.
- Ortega, Francisco. 2011. “Colonia, nación y monarquía. El concepto de colonia y la cultura política de la Independencia”. En *La cuestión colonial*, Editado por Heraclio Bonilla, 109-134, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Owensby, Brian. 2011. “Pacto entre rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, legalidad y política en Nueva España, siglo XVII”. *Historia mexicana* LXI (11) (julio septiembre): 59 -106.

- Pacheco, Margarita. 1979. *Aspectos fundamentales de la problemática de los ejidos en Cali desde el siglo XVI hasta 1850*. Ponencia presentada en el II Congreso colombiano de historia. Universidad del Valle, Cali.
- Padilla Altamirano, Silvia (Compiladora). 1977. *La Encomienda en Popayán: Tres Estudios*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Patiño, Beatriz. 1994. *Criminalidad, ley penal y estructura social en la provincia de Antioquia, 1750-1820*. Medellín: IDEA.
- _____. 2011. *Riqueza, pobreza y diferenciación social en la provincia de Antioquia durante el siglo XVIII*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Pérez Navarro, Mónica. 2017. "Cultura política en el Antiguo Régimen: distinción, políticas de segregación y conquista de espacios de interpelación en la Nueva España". *Revista de El Colegio de San Luis*, vol. VII, núm. 13, enero-junio: 132-154.
- Pietschmann, Horst. 2000. *Mexiko zwischen Reform und Revolution*. Stuttgart: Steiner.
- Platt, Tristan. 1982. *Estado Boliviano y Ayllu Andino. Tierra y Tributo en el norte de Potosí*. Lima: IEP.
- Platt, Tristan. 2009. "Tributo y ciudadanía en Potosí, Bolivia. Consentimiento y libertad entre los ayllus de la provincia de Porco, 1830-1840". En *Dinámicas del poder local en América Latina, siglos XIX-XXI*, editado por Pilar García Jordán, 109-163. Barcelona: Taller de estudios e investigaciones andinoamazónicas- Universidad de Barcelona.
- Poloni-Simard, Jacques. 2000. Historia de los indios en los andes, los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas. *Anuario del IEHS*: 87-100.
- Powers, Karen. 1994. *Prendas con pies. Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la audiencia de Quito*. Quito: Abya-Yala.
- Rama, Ángel. 1998 [1984]. *La Ciudad Letrada*. Montevideo: Arca-Andes.
- Rappaport, Joanne. 2000. *La política de la memoria: interpretación indígena de la Historia en los andes Colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rappaport, Joanne. 2005. *Cumbe Renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: ICANH.
- Rappaport, Joanne y Thomas Cummins. 2012. *Beyond the lettered city. Indigenous literacies in the Andes*. Durham and London: Duke University Press.
- Restall, Matthew. 2000. *Los siete mitos de la conquista española*. Barcelona: Paidós.
- Rodríguez Jiménez, Pablo. 1991. *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia*. Bogotá: Fundación Simón y Lola Guberek.
- Rodríguez, Carlos Armando. 1992. *Tras las huellas del hombre prehispánico y su cultura en el Valle del Cauca*. Cali: Inciva-Fundación Hispanoamericana de Cali-Embajada de España en Colombia.

- Rojas, Beatriz. 2009 [2007]. "Los privilegios como articulación del cuerpo político, Nueva España, 1750-1821. En *La sociedad monárquica en América Hispánica*, editado por Magali Carillo e Isidro Vanegas (eds.), 127-167. Bogotá: Ediciones Plural.
- Romoli, Kathleen. 1974. "Nomenclatura y población indígena de la antigua jurisdicción de Cali a mediados del siglo xvi". *Revista Colombiana de Antropología* XVI: 372-382.
- Rosanvallon, Pierre. 2003. *Por una Historia conceptual de lo político. Lección inaugural en el College de France*. Buenos Aires: FCE.
- Rosberry, William. 2002 [1994]. "Hegemonía y lenguaje contencioso". En: *Aspectos cotidianos en la formación del estado*, compilado por Gilbert Joseph y Daniel Nugent, 213-226. México D.F.: Era.
- Rosenblat, Angel. 1954. *El Mestizaje y las castas coloniales. La población indígena y el mestizaje en América*, Vol. II. Buenos Aires: Editorial Nora.
- Ruiz Rivera, Julián Bautista. 1977. *Encomienda y mita en Nueva Granada en el siglo XVII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Salgado, Mireya. 2011. *Indios inquietos y altivos: lenguajes y prácticas políticas en el tiempo de las sublevaciones. La sublevación de Riobamba de 1764 y la de Otavalo de 1777*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales con mención en Estudios Políticos, FLACSO, sede Ecuador.
- Salgado Hernández, Elizabeth. 2014. "Indios, ciudadanía y tributo en la independencia neogranadina. Antioquia (1810-1816)". *Trashumante. Revista Americana de Historia Social* 4: 26-43.
- Salgado Hernández, Elizabeth. 2015. *Comuneros indígenas en Antioquia. Los levantamientos en los pueblos de Buriticá y Sopetrán en 1781*. Informe final de investigación, ICANH.
- Salomon, Frank. 1999. "Testimonies: The Making and Reading of Native South American Historical Sources." En *Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Vol 3, Part 1. *South America*, editado por Stuart Schwartz y Frank Salomon, 19-95. New York: Cambridge University Press.
- _____. 2001. "Una etnohistoria poco étnica.". *Desacatos* 7: 65-88.
- Schoröter, Barbara. 2010. "Clientelismo político: ¿existe el fantasma y cómo se viste?". *Revista mexicana de sociología* 72 (1): 141-175.
- Schwartz, Stuart y Frank Salomon. 1999. "New peoples and new kinds of people: adaptation, readjustment and etnogenesis in south american indigenous societies (colonial era)" En: *Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Vol 3, Part 1. *South America*, editado por Stuart Schwartz and Frank Salomon, 443-506. New York: Cambridge University Press.
- Scott, James. 2000 [1990]. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México D.F.: Ediciones Era.

- Scott, Joan. 1996. "El género: una categoría útil para el análisis histórico" En *Género, conceptos básicos*, Joan Scott et al, 13-27. Lima: PUCP.
- Scott, Joan. 2006 [2001]. "El eco de la fantasía: la Historia y la construcción de la identidad", *Ayer* 62 (2): 111-138.
- Serulnikov, Sergio. 2006. *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial Andino: el norte de Potosí en el siglo XVIII*. México D.F.: FCE.
- _____. 2012. "Representaciones, practicas, acontecimientos. Apuntes sobre la historia política andina". *Memoria Americana* 20 (1): 89-111.
- Sewell, William. 1999. "The Concept(s) of Culture". En *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, editado por Victoria Bonnell y Lynn Hunt, 35-61. Berkeley y Londres: California University Press.
- _____. 2006 [2005]. "Por una reformulación de lo social". *Ayer* 62 (2): 51-72.
- _____. ([2008]). "Líneas torcidas". *Historia Social* 69: 93-106.
- Silva Prada, Natalia. 1992. *Teatro cofradial: acercamiento de los significados a la cofradía colonial, Cali y Popayán, siglo XVIII*, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad del Valle.
- _____. 2003a. "Por una historia cultural de la política en el periodo colonial neogranadino", *Grafías* 1: 47-64.
- _____. 2003b "Estrategias culturales en el tumulto de 1692 en la ciudad de México. Aportes para la reconstrucción de la Historia de la cultura política antigua". *Historia Mexicana* LIII (1): 5-64.
- _____. 2007. *La Política de una Rebelión: Los Indígenas Frente Al Tumulto de 1692 en la Ciudad de México*. México D.F.: El Colegio de México.
- _____. 2009. "Cultura política, tradición y opinión crítica: los rumores y pasquines iberoamericanos de los siglos XVI al XVIII". En *Tradicón y modernidad en la historia de la cultura política. España e Hispanoamérica, siglos XVI-XX*, compilado por Natalia Silva Prada y Riccardo Forte, 89-144. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- _____. (2014). *Los reinos de las indias y el lenguaje de denuncia política en el mundo Atlantico (S. XVI-XVIII): dos años de Aventuras históricas en un Blog*. Createspace Independent Publisher.
- Sotomayor, María Lucía. 2004. *Cofradías, caciques y mayordomos. Reconstrucción social y representación política en los pueblos de indios, siglo XVIII*. Bogotá: ICANH.
- Stern, Steve. 1986 [1982]. *Los Pueblos Indígenas del Perú y el Desafío de la Conquista Española*. Madrid: Alianza América.

- _____. 1990 [1987]. "Introducción a la parte I" de: *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*, Compilado por Steve Stern. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- _____. 1999 [1995]. *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, William. 1987. *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, Edward Palmer. 1979. *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo.
- _____. 2000 [1971]. *Costumbres en común. Estudios en la cultura popular tradicional*. Barcelona: Crítica.
- Thomson, Sinclair. 2006a [2002]. *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del diablo.
- _____. 2006b. "Recuperando historia. Variedad de proyectos anticoloniales entre los comuneros andinos (La Paz, 1740 -1781)". *Argumentos* Vol 19 (50): 15-47.
- Tilly, Charles. 1984. "Les origines du répertoire de l'action collective contemporaine en France et en Grande-Bretagne". *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire* 4: 89-108.
- Trimborn, Hermann. 2005 {1949}. *Señorío y barbarie en el Valle del Cauca*. Popayán: Universidad del Cauca-Universidad del Valle.
- Valencia, Alonso. 1991. *Resistencia militar indígena en la gobernación de Popayán*. Cali: Universidad del Valle.
- _____. 1996. "Encomiendas y Estancias en el Valle Del Cauca, siglo XVI". En: *Indios, Encomenderos y Empresarios en el Valle del Cauca*, compilado por Alonso Valencia, 43-90. Cali: Gerencia Cultural de la Gobernación del Valle Del Cauca.
- _____. 1998. "Evolución de los pueblos de Indios del Valle del Cauca". *Pueblos de Indios, Economía y Relaciones Interétnicas en los Andes. Anuario de Historia social y de las fronteras* 2, 3 y 4: 98 – 123.
- Vega, Mauro. 2002. "Agencias indígenas: identidad y conflicto rural en los Andes (comunidades de la región de Huamanga en el siglo XVIII)". *Historia y Espacio* 18: 69-98.
- Velasco, Luis Mario. 1982. *Historia del hábitat vallecaucano. 1536-1982*. Cali: CVC.
- Vélez, Luz Amparo. 2012. "Estratificación social y estructuras familiares en la ciudad de Cali - Colombia en los años de 1797 y 1807". Tesis de maestría en estudios de población, Colegio de la Frontera Norte.

- Vansina, Jan. 2007. Tradición oral, historia oral: logros y perspectivas”. *Entrevistas* # 37.
<http://www.jstor.org/discover/10.2307/25703100?uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21102534280387>
- Vovelle, Michel. 1985. *Ideología y mentalidades*. Barcelona: Ariel.
- Williams, Derek. 1997. “Etnicidad, género y rebeliones en los andes colombianos. La sublevación de los pastos, 1800”. *Procesos. Revista ecuatoriana de Historia* 11: 17-43.
- Wolf, Eric “Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas”. En *Antropología Social de las Sociedades Complejas*, compilado por Eric Wolf y Benedict Burton, 19-39. Madrid: Alianza Editorial.
- Yuval-Davis, Nira .2004. *Género y Nación*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Zavala, Silvio. 1948. *Encomiendas y propiedad territorial en algunas regiones de la América Española*. En *Estudios indianos*, compilado por Silvio Zavala, 205-307. México: Colegio Nacional de México.
- Zavala, Silvio. 1973. *La encomienda indiana*. México: Editorial Porrúa.
- Zúñiga, Jean – Paul. 2000. Clan, parentela, familia, individuos ¿qué métodos y qué niveles de análisis? *Anuario del IEHS* 15: 51-60.
- Zuluaga Gómez, Víctor. 2013. *Historia Extensa de Pereira*. Pereira: UTP.