

Tras el amparo del rey

Pueblos indios
y cultura política
en el valle del río Cauca, 1680-1810

Héctor Cuevas Arenas



Universidad del
Rosario

Editorial



FLACSO
Ecuador

Editorial  FLACSO
Ecuador



Tras el amparo del rey

Tras el amparo del rey. Pueblos indios y cultura política en el valle del río Cauca, 1680-1810

Reseña

“Un penetrante libro, en el cual Héctor Cuevas Arenas afronta el gran reto de captar los procesos identitarios y la cultura política de los indios del valle del río Cauca en la segunda mitad de la Colonia. Lo logra mediante una profunda investigación de archivo en la cual enfoca una región —actualmente suroccidente de Colombia— donde las lenguas e identificadores de las etnias se perdieron muy temprano en la mencionada época, al tiempo que prevalecía la categoría de “indios”. A partir de una consulta rigurosa de un amplio abanico de expedientes colombianos, ecuatorianos y españoles, construye un argumento elegante y convincente, con el cual reflexiona sobre los diversos significados que entonces tenía este término.

En su fluido texto, el autor indaga sobre la naturaleza del poder local en una región heterogénea. Con este propósito acuña la noción de “pacto tributario entre el rey y sus vasallos indígenas” y devela las prácticas que dicho pacto implicó. Rica en descripciones y novedosa en el campo de la historiografía, esta contribución de Héctor Cuevas problematiza la categoría de “indio” en los ámbitos legal y político de la vida cotidiana entre fines del siglo XVII e inicios del XIX”.

JOANNE RAPPAPORT

Palabras clave: Cultura política, Valle del Cauca (Colombia), 1680-1810, comunidades indígenas, aspectos políticos, condiciones sociales, cultura política colonial.

In search of the protection of the king. Indigenous people and political culture in the Cauca River Valley, 1680-1810

Abstract

“A sharp book, in which Héctor Cuevas Arenas faces the great challenge of capturing the identity processes and political culture of indigenous people from the Cauca River Valley in the second half of the Colonial period. It achieves this by means of a deep archival research focusing on one region —currently southwestern Colombia—, where the languages and identifiers of ethnic groups were lost very early in the mentioned period, while the category of ‘Indians’ had prevailed. Based on a rigorous examination of a wide range of Colombian, Ecuadorian, and Spanish archival files, he constructs an elegant and convincing argument to reflect on the various meanings of this term in the period.

In his fluid text, the author investigates the nature of local power in a heterogeneous region. For this purpose, he coined the notion of “tributary pact between the king and his indigenous vassals” and unveiled practices implied by this pact. Rich in descriptions and novel in the field of historiography, this contribution by Héctor Cuevas Arenas problematizes the category of ‘Indian’ in the legal and political spheres of everyday life between the end of the 17th and the beginning of the 19th century.”

JOANNE RAPPAPORT

Keywords: Political culture, Cauca Valley (Colombia), 1680-1810, indigenous communities, political aspects, social conditions, colonial political culture.

Citación sugerida / Suggested citation

Cuevas Arenas, Héctor. 2020. *Tras el amparo del rey. Pueblos indios y cultura política en el valle del río Cauca, 1680-1810*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario; Quito: FLACSO Ecuador.
<https://doi.org/10.12804/th9789587844078>

Tras el amparo del rey

Pueblos indios y cultura política
en el valle del río Cauca, 1680-1810

Héctor Cuevas Arenas

Cuevas Arenas, Héctor

Tras el amparo del rey. Pueblos indios y cultura política en el valle del río Cauca, 1680-1810 / Héctor Cuevas Arenas. -- Bogotá: Editorial Universidad del Rosario; FLACSO Ecuador, 2020.

xvi, 374 páginas.

1. Cultura política - Valle del Cauca - 1680-1810. 2. Comunidades indígenas - Aspectos políticos - 1680-1810. 3. Comunidades indígenas - Condiciones sociales - 1680-1810. 4. Cultura política colonial. I. Cuevas Arenas, Héctor II. Universidad del Rosario. III. FLACSO Ecuador. IV. Título.

306.2

SCDD 20

Catalogación en la fuente-- Universidad del Rosario CRAI

JAGH

Febrero 13 de 2020

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995



Universidad del
Rosario



- © Editorial Universidad del Rosario
- © Universidad del Rosario
- © FLACSO Ecuador
- © Héctor Cuevas Arenas
- © Natalia Silva Prada, por el Prólogo

Editorial FLACSO Ecuador
Pradera E7-174 y Almagro
Tel: (593-2) 2946800, ext. 2518
www.flacso.edu.ec
Quito, Ecuador

Editorial Universidad del Rosario
Carrera 7 n.º 12B-41, of. 501
Tel: (57-1) 2970200, ext. 3112
editorial.urosario.edu.co
Bogotá, Colombia

Primera edición: Bogotá, D. C. / Quito, 2020

ISBN: 978-958-784-406-1 (impreso) (Colombia)
ISBN: 978-958-784-407-8 (ePub)
ISBN: 978-958-784-408-5 (pdf)

<https://doi.org/10.12804/th9789587844078>

ISBN: 978-9978-67-528-1 (impreso)(Ecuador)
ISBN: 978-9978-67-537-3 (pdf)

Coordinación editorial: Editorial Universidad del
Rosario y Editorial FLACSO Ecuador
Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador
/Editorial Universidad del Rosario
Diseño de cubierta: Miguel Ramírez, Kilka DG
Diagramación: Martha Echeverry

Hecho en Colombia
Made in Colombia

Los conceptos y opiniones de esta obra son responsabilidad de su autor y no comprometen a las universidades ni sus políticas institucionales.

El contenido de este libro fue sometido al proceso de evaluación de pares, para garantizar los altos estándares académicos. Para conocer las políticas completas, visitar: editorial.urosario.edu.co

Todos los derechos reservados. Esta obra no puede ser reproducida sin el permiso previo escrito de las editoriales.

A mi madre, por todo lo dado... Todavía sigo en deuda. Queda pendiente la otra mitad de este trabajo, la cual saldrá poco a poco.

A mi padre, por todo lo ofrecido.

Para Pitiiyiya, por su amor.

Para los Motoa, los Mama, los Dromba, Sebastiana Mendoza, Teresa Gallegos, la Isanoa y su dubitativo hermano, Calixto Calderón, Luis Sánchez, Vicente Ordóñez, Manuel Ontibón, Gervasio de Morales, Santiago Villegas, Primo Feliciano de Porras, Mariano de Paz, Felipe de Usuriaga, el cura Gómez Constantino, Ignacio de Piedrahíta, Valerio Manzano, los Ávila, José Ramírez Coy, Manuel Piquimbo, el quiteño Padilla, Lino Largo, Eusebio Saza, Luis de Barona, el cura Periañez y el cura Zúñiga, y a todos aquellos que conocí enfrentando líos, enojos y frustraciones para llevar a cabo su vida. Me han dado mucho de qué hablar y para trabajar. Me dieron un motivo para desarrollar una parte significativa de mi vida. Cierro aquí un ciclo y espero abrir otra veta con nuevos protagonistas y lugares.

Contenido

Prólogo	xi
<i>Natalia Silva Prada</i>	
Agradecimientos	xv
Introducción	1
Capítulo 1. Indios y sus pueblos en el valle del río Cauca.....	25
Capítulo 2. Acercamiento a los discursos y las palabras claves referentes a lo “indio”	43
Capítulo 3. Clientelismo y cultura política: un mundo de familias, compadres, amigos y enemigos.....	139
Capítulo 4. Aspectos informales del pacto tributario en los pueblos de indios	223
Conclusiones	331
Referencias	351

Índice de mapas y tablas

Mapa 1.1. Los pueblos de indios en el valle del río Cauca, siglo XVIII	25
Tabla 1.1. Población tributaria por ciudades del valle del río Cauca, 1558-1801	27
Tabla 4.1. Indios tributarios y forasteros de San Diego de Alcalá de los yanacunas, 1684-1746.....	283
Tabla 4.2. Índice de tributarios por total de indios en Tuluá, 1798-1802.....	296

Prólogo

Hace un par de décadas existía una escasa conciencia en ciertos ámbitos historiográficos sobre las potencialidades del estudio de la historia de la cultura política. El libro de Héctor Cuevas Arenas, que tengo el honor de prologar, es un vivo ejemplo de que ese viejo fantasma ya no existe más.

Este libro enseñará nuevas formas de acercarse a los sujetos históricos nativos de una región intermedia de la monarquía católica, los indios del valle del río Cauca, durante la consolidación de la colonización española en tierras americanas. En su obra, Héctor compatibiliza diversas perspectivas analíticas para proponer una manera original de entender la historia de la cultura política.

A partir de una serie de conceptos que él prefiere llamar *palabras clave*, nos señala una nueva forma de leer el vasallaje, el pacto tributario, el bien común y las relaciones clientelares. Todo ello, por supuesto, se desprende de un concepto matriz: la concepción de ‘indio’, que se forjó a partir de los discursos y el lenguaje de los colonizadores. En este detallado estudio de los pueblos de indios del valle del río Cauca, el autor muestra cómo esos conceptos constitutivos de la cultura política monárquica fueron usados y adaptados por estos grupos.

En un ejercicio que requirió un gran esfuerzo del cual fui testigo y partícipe, Héctor presenta de manera novedosa la forma en la que los indios, desde su propia condición de subordinación y adaptados a las nuevas lógicas políticas hispánicas, lograron insertarse en ellas, asimilarlas y usarlas políticamente en provecho de sus propios pueblos. De este modo, se enfoca en la población india de una sociedad que había sido estudiada más por sus componentes mestizos y mulatos.

Desde una mirada de conjunto, el autor penetra —de forma incisiva— en la vida cotidiana de los pueblos. Se detiene en esos momentos de acción ordinaria en el que participaron tanto hombres como mujeres, para defender intereses colectivos y particulares en constantes y diversos procesos de negociación, fuesen proactivos, coactivos o violentos. Héctor hace tangible, en este libro, la cultura política en las diversas esferas de la vida cotidiana. Descubre pequeñas y significativas estrategias al entrecruzar las relaciones entre actores y corporaciones en sus dimensiones verticales y horizontales.

Es fascinante presenciar la constitución del mundo político cotidiano. Al leer esta obra, se podrá entender que la vida política puede expresarse en el cambio estratégico de los nombres de las quebradas que servían como límites; en el ‘uso’ de los españoles como garantes, o como agentes abusivos, según las diversas necesidades; en la modificación de la memoria histórica, a través del cambio de fechas de compras de tierras o mudanzas territoriales; en la movilización de recursos por parte de las mujeres para denunciar abusos domésticos y excesos contra la moral en sus pueblos.

Como esas estrategias, el autor nos da a conocer otras más, relativas al uso justificativo de la locura o de la borrachera; las evasiones fiscales que coincidían con los momentos de abusos de curas y corregidores; la apelación al bien común en la resolución de causas para lograr el mejoramiento de los pueblos; la solicitud de recibos de pago

del tributo a los corregidores, o la conciencia del prestigio intrínseco que poseían las encomiendas.

En este libro se hace un análisis particular del tributo, pensado en su relación con el ‘pacto’ de los indios con la Corona. La perspectiva con la que el autor aborda este tema tradicional de la historiografía andina resulta enriquecedora, en la medida en que establece que los indios no veían al tributo como una simple exacción, sino también como un vínculo que podía usarse para exigir derechos o hacer reclamos en casos de abuso de las autoridades. El autor deja importantes señales al dar cuenta de que los indios del valle del río Cauca no necesariamente evadían el tributo. Él descubre que muchos de esos pueblos indios se esforzaban por pagarlo, perspectiva que choca con la idea establecida de que el tributo era una obligación imposible de cumplir, factible de evadir y que generaba permanente inconformidad.

Para llegar a este tema, el investigador dedica los capítulos previos a otros asuntos de enorme trascendencia como las relaciones clientelares, la memoria y la tradición en la ocupación de la tierra. Explora el universo de los arreglos informales que difícilmente dejaron huella, pero que se pueden rastrear en las denuncias por amiguismo, los abusos o los beneficios obtenidos por ciertos actores del complejo entramado social. El autor se acerca a la memoria como una forma de abordar las estrategias de argumentación jurídica usadas por los indios. Detalla cómo su compromiso con el sistema jurídico hispánico permitió que los indios le dieran, además, un uso político.

Este libro está basado en un uso sistemático y abundante de fuentes primarias. Héctor investiga una ingente cantidad de materiales de archivos regionales y nacionales, tanto de Colombia como de Ecuador. En un proceso increíblemente dinámico, él entrecruza sus reflexiones historiográficas con información sobre acciones históricas brindándonos un panorama completamente renovador en este campo.

Quienes lean este libro, estoy segura, se beneficiarán ampliamente de esta inmensa investigación, fruto de un trabajo cuidadoso, intenso y bien pensado. Es un libro sobre los indios, pero no solo sobre ellos; por estas páginas transitan todos los actores del enorme entramado de la dimensión local, regional e imperial sobre el que se fundó la monarquía hispánica.

Natalia Silva Prada

Agradecimientos

Este libro es producto de mi investigación doctoral en Historia de los Andes. Quisiera reiterar mis agradecimientos a quienes propiciaron mi crecimiento profesional, académico y personal, además de compartir sus saberes, sueños y experiencias. Esta pesquisa fue posible por el programa de becas y los apoyos económicos y académicos a la formación y la investigación de FLACSO Ecuador. Quiero dar las gracias a los docentes del doctorado de la convocatoria 2013-2016, particularmente a Carlos Espinosa, Mercedes Prieto, Frank Salomon, Alejandra Osorio y Cristóbal Aljovín de Losada.

De la misma manera, agradezco a mis compañeros de doctorado y a las amistades que forjé a lo largo de mi estancia en Quito, en especial a Kati Álvarez, Camilo Mongua, Paula Daza, Daniela Vásquez, Alexandra Sevilla, Cecilia Ortiz y Tannia Rodríguez. Ustedes hicieron todo más fácil durante esta labor que a veces es solidaria, y otras, solitaria.

Natalia Silva Prada fue trascendental en el desarrollo de este trabajo, el cual está dando sus frutos. Cuando correspondía, comentaba, sugería, llamaba la atención y apuntaba hacia otros horizontes, que el trabajo no tenía inicialmente. Cargó este fardo conmigo para que finalmente se materializara en un texto muy especial.

Gisselle Restrepo leyó y comentó todo el trabajo, me recomendó bibliografía y me dio mucho apoyo. También María Cristina Navarrete y Jorge Gamboa, en su momento, hicieron apuntes y correcciones importantes. Margarita Garrido apoyó mucho el proyecto doctoral y el examen historiográfico, así como hizo sugerencias que se incorporaron en este libro. Joanne Rappaport, quien también lo evaluó, aportó una visión de conjunto, cuyo resultado se puede leer aquí. Caroline Cunill fue una jurado de la tesis excelente y amable, cuya diligencia ayudó a mejorar varios aspectos del texto. De la misma manera, agradezco a Mireya Salgado, por su labor en la evaluación. Fue muy gratificante haber sido apreciado con la recomendación de este trabajo para su publicación.

Con Felipe Castañeda, Bernardo Betancur, Raúl Useche y Omar Obando se han compartido distintos momentos que han retroalimentado esta experiencia y sus posteriores desarrollos, así como los compañeros que he tenido en la Universidad Santiago de Cali, en especial, Charo Pacheco, Ana Solarte, Jhon León y Ana María Díaz. También agradezco a los distintos decanos y jefes de departamento de Humanidades que han confiado en mi labor docente e investigativa.

Finalmente, agradezco a la Editorial FLACSO Ecuador, encabezada por María Cuvi, por darme la oportunidad de difundir mi trabajo. De la misma manera, Nadesha Montalvo y Verónica Vacas, por su paciente labor de convertir esta oruga de la escritura en mariposa. Agradezco también a la Editorial de la Universidad del Rosario, en especial a Diego A. Garzon-Forero y a Juan Felipe Córdoba por permitir la coedición del libro con FLACSO.

Introducción

Lo que se conoce como “sociedad colonial” por momentos parece muy cercano, y a veces muy lejano, debido a las permanencias y las distancias dadas por el tiempo y el cambio. Aquella sociedad tuvo expresiones que parecen actuales, como las dinámicas de inclusión y exclusión del clientelismo, las jerarquías sociales, las clasificaciones definidas por los colores de piel, las expresiones culturales, entre otras. Comprenderlas demanda un análisis desde lo histórico. Estas expresiones alimentan fenómenos como la corrupción, el patrimonialismo político y la discriminación social, que aún están vigentes; de hecho, parecieran fenómenos eternos y naturalizados en la vida colectiva. Pero su génesis se explica y se transforma por las acciones, experiencias y expectativas de los distintos agentes en épocas anteriores, así como por sus nociones de justo e injusto, útil o simplemente deseable, en lo que se denomina, ahistóricamente, “sociedad” y “orden político”.

Aquí se ha escogido un solo hilo del complejo tejido arriba esbozado: las relaciones y acciones entre los indios, los representantes del rey y los demás actores, en torno a las dimensiones culturales del orden social y político. Esto, en un espacio y tiempo definidos, como ejemplo del carácter histórico, contingente y localizado de dichos

vínculos, así como de la capacidad de los agentes para adaptarse, negociar, mediar y resistir en sus contextos.

La hebra con la cual inicia este entrelazado se desprende de los lazos de dependencia y sometimiento nacidos desde la Conquista de las Indias. Se partía del principio de que los grupos y líderes étnicos que aceptaban ser vasallos del rey de España intercambiaban bienes y servicios por protección legal diferenciada, tierras, autonomía local y el reconocimiento de sus autoridades. Estos intercambios se daban dentro de un proceso de cristianización y de “vivir en policía” (civilizadamente) dirigido por religiosos, oficiales reales y encomenderos. El valor que daba sentido a este conjunto de articulaciones era la lealtad, como forma de expresión tanto de la justicia, como de un orden social perfecto y cristiano. La lealtad era el ligamento que unía gentes e intereses, así como el lubricante de muchas relaciones sociales, al actuar como un marco objetivo entre las personas. Esta noción de fidelidad generaba complejas relaciones que eran asumidas estratégicamente por los individuos y sus asesores para afrontar los desafíos que se les presentaban. La lealtad era un marco vívido y relacional que se desarrollaba sin las ideas de la individualidad y la racionalidad modernas. Era el contexto donde se hacían inteligibles las demandas y experiencias de los involucrados. En este libro, se llama la atención sobre la importancia de los valores y nociones en la estructuración de sociedades y gobiernos, que en líneas generales se puede denominar “cultura política”.

En la época que abarca este trabajo, la gente se conectaba bajo la idea de constituir un “cuerpo político” heterogéneo, sustentado en la asimetría de sus partes, al servicio del rey y del conjunto.¹ Cada miembro de este cuerpo político tenía unas prerrogativas y unos deberes diferenciados, en torno a la lealtad y al honor como capitales

¹ Para una definición más amplia del concepto de cuerpo político se pueden consultar los textos de Duve (2007) y Rojas (2009).

simbólicos, en busca del reconocimiento individual y colectivo, a la manera en que explica Pierre Bourdieu (2002, 2007). Cada pueblo de indios era una corporación aparte de las otras, con sus propias normas, derechos y, de manera particular, un pacto de lealtad y reciprocidad asimétrica con la Corona española. Este marco no fue estático; no tuvo continuidad desde lo prehispánico, debido que a lo largo de las Indias hubo recomposiciones y desestructuraciones de jurisdicciones y territorialidades durante todo el periodo colonial (Gibson 1967; Farriss 1992; Lockhart 1999; Gamboa 2010; Muñoz Arbeláez 2015).

Los pueblos mutaban al interior y al exterior, migraban y, en general, eran dinámicos, al igual que sus pactos con el rey. Al principio, la encomienda fue la mediadora entre los conquistadores y sus descendientes, la Corona, los religiosos y los indios, y también regulaba la circulación de reconocimientos, bienes y servicios, que muchas veces involucraban a los vecinos y a sus dependientes en cada ciudad; de manera subrepticia, también implicaban a habitantes pobres y esclavos de los alrededores. La encomienda abarcaba la mediación que algunos europeos tenían con los indios, hasta que, en los siglos XVI y XVII, la importancia laboral de esta figura se fue desvaneciendo según las dinámicas de cada región y grupo involucrado. En la región del valle del río Cauca, para mediados del siglo XVII, solo representaba un capital político y de prestigio para los encomendados, ya que no generaba riquezas, solo gastos y deudas que redituaban en reconocimiento social (Cuevas Arenas 2002). Para la década de 1740 se extinguieron las encomiendas, junto a los títulos de caciques hereditarios y otras formas de diferenciación étnica o local, en favor de la identidad genérica de “indios” (Cuevas Arenas 2017). Desde entonces, los indios pasaron a depender de forma más directa de los oficiales reales.

El pacto de lealtad mencionado se materializaba en el pago del tributo y en los rituales y discursos que este generaba. Así se expresaban las necesidades, nociones, experiencias y la capacidad de adaptación de los actores involucrados para disputar y conservar derechos, además de confrontar abusos. Este pago era más un vínculo, que una simple exacción. El compromiso entre los indios y el rey ha sido visto por los historiadores de Colombia, tradicionalmente, como un tema económico transaccional y cuantitativo (Colmenares 1969, 1997a, 1997b; González 1979; Luna 1993; Valencia Llano 1996, 1998). Se han dejado de lado los aspectos concernientes a las lealtades, honores y demás relaciones políticas o sociales. Esto se puede entender mejor desde los parámetros dados por la economía del don (Mauss [1925] 2009, 90 y 245) y de la gracia (Hespanha 1993, 160-162). La primera noción, de Mauss, hace referencia a los intercambios materiales e inmateriales que operaban entre personas y comunidades para asegurarse recursos, reconocimiento y lealtad. La segunda, de Hespanha, permite entender las relaciones políticas y sociales desde el honor, el prestigio y el paternalismo en la distribución de los recursos y servicios. Estas ideas exponen los pactos políticos y las lealtades del pasado sin caer en anacronismos, como ocurre con las analogías sobre el poder, la ley y el orden que se pueden proyectar desde el presente.

El tributo es la excusa principal para entender un universo de relaciones sociales y rituales, así como de estrategias y herramientas que usaron los indios para relacionarse con sus contemporáneos. El pacto tributario —o, en palabras de la época, el pago de los tributos y el amparo ganado por ello— sería el punto de partida para comprender un fragmento importante de la cultura política en la segunda mitad del periodo colonial. Entonces, se pueden plantear varias preguntas: ¿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 extra-legales para afrontar la subordinación? El objetivo es entender una de las facetas del poder en dicho periodo: los consensos, disensos, apropiaciones y valoraciones que se generaban.

El pacto tributario era patrimonio de todos los agentes sociales, ya que definía sujetos, prácticas, espacios y problemas; por lo tanto, esta no es la historia de una sola tipología social, sino de su articulación con todo el cuerpo político. La subordinación y el servicio de unos equivalían al prestigio y el honor de otros, pero en ello mediaban expectativas y valoraciones que, en muchas ocasiones, se dirimían en los tribunales. Los conflictos explicitaban las formas de entender y sentir el mundo, de los colectivos o de los individuos.

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

En la historiografía colombiana, el pacto entre el rey y los indios ha sido analizado por Garrido (1993, 231-266 y 299-312). Ella lo definió como un mecanismo de defensa y un marco estratégico para que los indios precautelaran sus intereses, sin cuestionar la autoridad ni la legitimidad del régimen, aunque sí objetaban a las autoridades y pleiteantes nocivos para las comunidades. Buenahora (2003, 253-254) explica el pacto social en una línea parecida: una reciprocidad con el Estado, en una economía moral. Cuevas Arenas (2012b, 113-115) saca conclusiones parecidas, aunque matiza el elemento de la legitimidad a cambio de la continua pérdida de tierras; ello va de

la mano con una mayor capacidad de enfrentamiento legal con las autoridades. Ceballos Bedoya (2011) asocia el pacto tributario con una herramienta de adaptación y resistencia, que contrasta con 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 el carácter dinámico, regional y adaptativo del pacto tributario, en función de los intereses indígenas.

Con este libro se pretende aportar al debate académico sobre las relaciones entre los gobernantes y los gobernados, en un periodo que ha sido definitivo para configurar representaciones y prácticas sobre “lo político” en Colombia y el mundo latinoamericano. Indagar sobre la cultura política de aquellos siglos significa rastrear y establecer genealogías y desarrollos de fenómenos como 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 pueden examinar las raíces históricas, los cambios y las permanencias de procesos como el pluralismo jurídico, al que propenden ahora las comunidades étnicas ante los Estados latinoamericanos, y el que constituye uno de los puntos de la agenda política actual (Cunill 2014, 7-8).

Este libro, además, 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 ofrece explicaciones de cómo una población que no superaba el 3 % de los habitantes de la región hacia finales del siglo XVIII (Tovar Pinzón, C. Tovar M. y J. Tovar M. 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 posteriores a los procesos de independencia. Una de muchas razones puede ser el uso y apropiación de una cultura política que los

definía como sujetos y colectivos. Esta es una historia sobre cómo estos pueblos negociaron su existencia asimilándose y resistiendo, sin esencialismos ni anacronismos.

En este punto es útil dar una definición más académica de lo que significa la *cultura política*,² aparte de las anteriormente esbozadas: se la entiende 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 los intereses, contradicciones, problemáticas y consensos. Esta dialéctica se da tanto entre los gobernantes y los gobernados —a nivel vertical—, como entre los distintos componentes de un cuerpo social, en planos más horizontales. La cultura política, además, incluye la formalidad aparente e inmóvil de los lenguajes escritos, junto al dinamismo de las relaciones sociales, en una confluencia entre repertorios, prácticas y clasificaciones que tienen vida y vigencia en el conflicto y la cotidianidad.

Se quiere entender cómo los actores subordinados usaban los lenguajes y los incorporaban a sus acciones políticas, ya fueran escritas o de hecho, en un marco dialéctico y diacrónico que dé cuenta de la flexibilidad que tenían los indios y sus representantes para relacionarse entre sí. Así mismo, se analizan las dinámicas surgidas de dichas valoraciones y prácticas, como formas de contingencia y versatilidad. Estas articulaban intereses y lealtades, y apelaban a lo emocional y lo estratégico, debido al uso que les daban los diferentes actores en los pleitos judiciales.

La cultura política permite analizar cuáles son las contradicciones de un cuerpo político cohesionado al comprender sus marcos de legibilidad. Estos marcos se presentan en prácticas lingüísticas que

² Una revisión más profunda sobre distintas definiciones de este concepto se puede ubicar en Cuevas Arenas (2018, 3-7, 21-23 y 86-91).

tratan de ser estabilizadoras, pero se pueden usar con un amplio rango de intencionalidades y acciones, debido a que captan prácticas a veces contextuales, otras veces instituidas, que escapan al lenguaje escrito.

La cultura política se expresa en supuestos básicos y estructurados, pero se presenta desestructurada, heterogénea y flexible tras los arreglos informales, las disputas nacidas de la interpretación y el uso de significados. También incluye la búsqueda de vericuetos legales, la diversidad de información de testigos, las apreciaciones de jueces y pleiteantes, etc. Todo esto da 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 escrito esconde —al menos parcialmente— una trama de arreglos no contemplados dentro de lo normativo y “lo legal”. En este caso, la cultura política abre puertas para conocer un conjunto de prácticas localizadas y contextuales que alcanzan un mínimo de consenso cuando se aplican entre distintos actores. Esta dinámica expone 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 forma en que la comunidad política entendía su pasado, presente y futuro, en sus niveles “universales” (monarquía y cristianismo), regionales y locales, así como su lucha por la hegemonía y la legitimidad de sus interpretaciones.

Con esta definición de cultura política se busca analizar su uso y la capacidad de los indios del común, las autoridades indígenas, los asesores legales, los jueces y las contrapartes tanto para exigir prerrogativas y deberes —desde lo considerado “indio”—, como para plantear la recomposición de órdenes sociales, y pedir justicia y solución a hechos concretos (como problemas de tierras, tributos, autoridad, crímenes, atentados contra la moral y el bien común). Con esto se vuelven más complejas la idea del cuerpo político, constituido

por la monarquía y sus vasallos, así como la vida del periodo colonial, atravesada por lo que actualmente se denomina *dimensión política*.

A través de los documentos se indaga sobre la relación entre lo ideal y la denuncia, al observar las acciones concretas en tribunales, fiestas y en la vida cotidiana, por parte de individuos y colectivos cobijados por la categoría de “indio”, así como de sus aliados y contrarios. Estas maniobras podían ir en contra de lo que se esperaba de los jueces, caciques, mandones, indios e indias del común. Estos procesos llevaban a obediencias, interpretaciones, desacatos, compadrazgos, amistades y participación en los niveles locales del poder, en las violencias y en los marcos de conflicto dados por la disputa judicial. En los conteos de indios y los documentos tributarios se puede observar lo que era considerado normal y anormal en este tipo de diligencias y controles.

Cabe hacer unos pocos comentarios respecto a los estudios que tratan sobre los indios en la historiografía colombiana.³ Primero, los indígenas de regiones como el altiplano cundiboyacense, Pasto, Popayán y Pamplona han sido los sujetos más trabajados por los historiadores, posiblemente por la abundancia de fuentes y su importancia laboral y demográfica. El marxismo, el estructuralismo, las vertientes de la etnohistoria andinista, la historia social británica, los distintos momentos de la *Escuela de los Annales* y, más recientemente, la nueva historia de la Conquista son algunas de las orientaciones historiográficas que, respecto a este tema, han formulado preguntas surgidas de la economía, la sociología, la antropología y los estudios políticos. Las encomiendas, mitas, cacicazgos, mercados, ritos e identidades han sido estudiados junto con las adaptaciones, negociaciones, mediaciones y resistencias.

³ Otros comentarios y un panorama más especializado se pueden encontrar en Cuevas Arenas (2018, 8-14) y, parcialmente, en Ramos (2018).

Los trabajos sobre regiones que no tuvieron una población tan abundante de grupos indígenas, específicamente el valle del río Cauca, han sido menos diversos y numerosos. Sus enfoques han sido económicos y sociales: hay estudios predominantemente cuantitativos (Padilla, López Arellano y González 1977), etnohistóricos (Friede 1978; Aprile-Gnisset 1985; Valencia Llano 1991, 1996, 1998) y 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 otras (Cuevas Arenas 2002, 2005, 2012a, 2012b, 2015a, 2017).

En segundo lugar, los trabajos de historiadores respecto a los indígenas, especialmente en el plano político y del control social, cubren, individualmente, periodos que no superan las cinco décadas. Mucha de la historiografía colombiana sobre los indios se ha ocupado del inicio de la Conquista y el primer siglo de la dominación española, con la encomienda como tema central y las visitas como fuentes documentales. Por ejemplo, hay una serie de trabajos sobre la provincia de Antioquia que se alimenta, documentalmente, de la visita de Herrera Campuzano entre 1614 y 1616 (Montoya Guzmán y González Jaramillo 2010; Córdoba 2014; Gómez Gómez 2015), y que sigue el paradigma de la explotación económica, combinada con lo cultural y lo demográfico. Los indios han sido más visibles en dichas épocas iniciales gracias a los historiadores.

Como siempre, toda afirmación tiene sus excepciones; por ejemplo, López (2008) maneja la larga duración y la historia ambiental en su trabajo sobre Cali, y Aprile-Gnisset (1985) estudia las formas de poblamiento que subvirtieron las jerarquías jurisdiccionales en el pueblo de Tuluá, desde principios del siglo XVII hasta mediados del XVIII. Los trabajos de Joanne Rappaport (2000, 2005), así como el de Buenahora (2003) sobre los indios de Almaguer también constituyen excepciones. En cambio, los análisis sobre rebeliones indias y sus demandas a finales

del siglo XVIII y a comienzos del XIX manejan una extensión temporal que no supera el medio siglo (Garrido 1993; Williams 1997; Echeverri 2006, 2009, 2016; Restrepo Olano 2010, 2014; Ceballos Bedoya 2011; Gutiérrez Ramos 2012; Salgado Hernández 2014).

Estos últimos trabajos sobre rebeliones indias llevan al penúltimo punto, pues tratan sobre cultura política y se relacionan directamente con este libro. Se ocupan de periodos “excepcionales” en relación con lo contencioso y las transformaciones de las relaciones entre gobernantes y gobernados, además de mostrar la capacidad de los indígenas para ser activos en su contexto. Complementan, de manera cultural y política, a los contextos sociales y económicos producidos en la historiografía anterior a la década de los noventa. Finalmente, cabe resaltar la naturaleza regional o local de la mayoría de trabajos, debido a los distintos grupos indígenas que abordan y al contexto localizado de la condición de “indio” de cada región.

Para cerrar este balance, hay estudios que se salen de los marcos de la historiografía forjada en las universidades. Un buen ejemplo de historia local lo constituye el trabajo de Mendoza Mayor (1983), sobre el pueblo de Yumbo, donde el autor hace gala de su capacidad de síntesis, usa fuentes inaccesibles para la mayoría de historiadores (en concreto: las parroquiales) y transcribe muchas de ellas. Este trabajo, junto al de Arboleda (1956), sobre la jurisdicción de Cali, constituyen un apoyo básico para entender la localidad en función de procesos con espacialidades más grandes, así como para reconstruir contextos, hechos, lugares y personajes que conforman un acervo de datos para los especialistas. En la misma línea se puede ubicar el trabajo de Obando Enríquez (2008) sobre la Cumbre, cuyo espacio fue habitado por indios yanaconas y de Yumbo.

Una vez que se ha esbozado el panorama historiográfico, se pasa a delimitar actores, espacios y demás elementos. Los individuos y colectivos denominados “indios” son fácilmente rastreables en los archivos, por el trato diferenciado que se les daba desde el paternalismo político.

Esto ayuda a desnaturalizar una categoría social considerada estable y a mirar sus matices en el contexto regional. Así se puede 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.

A partir de aquí se opta por usar el término *indio*, en lugar de *indígena*, ya que era la palabra exacta que se usaba en la época para dicha categoría social y jurídica. No se usa con el matiz racista y excluyente del presente, sino con el fin de evitar anacronismos. Dicho sustantivo tenía sinónimos como *natural* y *tributario*, que fueron usados en ámbitos más restringidos y en contextos específicos de pleitos por orígenes familiares o temas fiscales.

La labor de los asesores, jueces y escribanos también se tendrá en cuenta en esta narrativa, ya que mediaban en la circulación de la cultura política. Dichas mediaciones, las prácticas como el clientelismo o el pago de tributos se entendían dentro de marcos de significados, valoraciones y símbolos compartidos. Los vecinos libres y los terratenientes usaban las retóricas de obediencia, doctrina y sujeción a las que debían responder los indios, con el objetivo de desacreditarlos en los tribunales y reforzar sus propias argumentaciones. Los jueces, asesores, escribientes, protectores y oficiales reales, por su parte, empleaban 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 las posibilidades que les daba su posición social. 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.

El problema de la mediación y la intervención de los agentes externos a los indios en el ámbito de sus valoraciones, expectativas y prácticas lleva

a repensar 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, el paternalismo, la obediencia, 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 su negación a pagar el tributo y a reconocer a las autoridades. El plano de la escritura se correspondía con el plano cotidiano, ya que eran congruentes y se legitimaban mutuamente.

Sobre 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 las prácticas, además de su influencia en los indios. Se asume la visión de Burns (2010), según la cual la escritura involucra una ventriloquía —dentro de un amplio margen de acción dado por la economía moral—, expresada en las palabras y formulismos seleccionados por los escribanos para satisfacer las necesidades de sus clientes indios. Del mismo modo, sus demandas no estarían tan tergiversadas, ya que los escribanos y asesores debían responder por su efectividad (Rappaport y Cummins 2012, 122-123). Esto conduce al problema de la “ciudad letrada” descrita por Rama (1998), extendida a los indios, y de su relación con los escribanos. Todo ello para contextualizar la cultura política y sus rastros documentales.

La ampliación de la ciudad letrada, vista desde el trabajo de Rappaport y Cummins (2012, 115-116 y 154-155), incluye lo indio contextualizado en lo local, donde la escritura da un espacio a la voz india, mediada por el capital simbólico manejado por los escribanos. Estos autores plantean otras dimensiones de la cultura política, al mirar la agencia indígena en la creación y manejo de archivos, lo que

permite observar las prácticas de la administración con relación a actores históricos concretos (162 y 173). Así, los indios serían reproductores activos de los discursos, con la mediación de escribanos y asesores. Las denuncias puestas por los indios y sus contrapartes son expresiones de códigos culturales y de prácticas que fueron ejemplos de la apropiación de lo letrado, lo oral y lo performativo por parte de los sectores subalternos (27-28 y 173-174).

La condición de subordinación de los principales actores de esta narrativa lleva a considerar qué significaba lo “indio”, una categoría que, en el lenguaje de aquel entonces, se denominaba con los términos “calidad social”. Esta era definida por variables heterogéneas como el reconocimiento que tuvieran los antepasados, el fenotipo, la manera de vivir y los modales de los involucrados, junto con su moralidad (Garrido s. f., 10-11). También era un entramado de valores sociales y una red de significados negociables y versátiles (Hering Torres 2011), que generaban estrategias de conservación o de cambio al interior y exterior de cada una de las calidades (Pérez Navarro 2017, 140-145). La categoría de indio, en este contexto, se definía por la pertenencia a un pueblo o encomienda concreta, por estar bajo sus autoridades, por pagar o depender de alguien que pagara el tributo, además de tener ascendencia comprobada y un comportamiento acorde. Detrás de esta categorización hay una compleja trama de flexibilidades, negociaciones y disputas que alimentan varios de los aportes de este libro.

Para Garrido (1993, 367-368), lo indio en la política se define, como categoría, desde la práctica y el conflicto: en los reclamos hechos en virtud de nociones, valores y expectativas, que involucran elementos como el reconocimiento de las jerarquías sociales, el orden representado por Dios, el rey, la costumbre y la ley escrita. Estas ideas fueron usadas en oposiciones binarias que involucraban “lo bueno” y “lo malo”. La autora también destaca su conciencia de comunidad

y de “otredad”, sustentadas en haber sido los primeros habitantes del territorio, frente a los demás.

El periodo que aborda este libro comienza aproximadamente en la década de 1680 y termina con la época colonial. Se escogió el año 1680 porque coincide con el ocaso de la encomienda, que fue el marco de las relaciones sociales y políticas, y la estabilización de la cantidad de los pueblos de indios. Además se cuenta con un abundante corpus documental que permite indagar sobre procesos sociales y políticos. Según datos sobre la ciudad de Cali (Cuevas Arenas 2005, 2012b, 21), Buga y Cartago (Tascón [1922] 1939, 1938; Friede 1978), la velocidad de extinción de los pueblos de indios se ralentizó desde finales del siglo XVII en el valle del río Cauca. De 15 pueblos registrados en la década de 1680, a mediados de 1730 se encuentran 11, y en los albores del periodo de la Independencia se cuentan nueve. Estas cifras contrastan con los más de 50 pueblos ubicables en la primera mitad del siglo XVII (Valencia Llano 1998, 114; Cuevas Arenas 2005, 72). También, en 1680 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, se promovió la circulación de indios originarios entre los pueblos cercanos.

El final del periodo escogido es 1810, cuando los marcos discursivos dados desde el siglo XVI empezaron a desestructurarse, 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 y apropiaciones de los discursos, así como la formulación de demandas, especialmente entre un periodo pactista Habsburgo y las novedades introducidas por lo borbónico. También se indaga acerca de lo común y lo diferente que hicieron y vivieron los indios de la región, respecto a otras comarcas. Así mismo, se considera la capacidad de las palabras para abarcar realidades sociales. Con esto, se pretende superar una característica de la historiografía relativa a los

indios y lo político que se había establecido anteriormente, en relación con la segunda mitad del periodo colonial. Se trata de ir más allá de una imagen estabilizadora y poco dinámica de dicha temporalidad.

Conviene anotar, hablando de periodizaciones, que solo se ha usado el término colonial como un referente temporal amplio e indefinido. Se acoge el llamado de Lempérière (2009) sobre los problemas para usar esta palabra respecto a las realidades que abarca, así como la genealogía que hizo Ortega (2011). La primera autora propone el término “Antiguo Régimen” como una solución alternativa, pero incompleta, ya que se asimila a los procesos vividos en Europa en la misma época. En este texto se va a denominar el periodo como monárquico, al considerarse que así se responde mejor a las dinámicas y vínculos sociales o políticos articulados a la figura de un rey (Carrillo y Vanegas 2009, 8). Además, se 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. Entonces, el uso del término monárquico hace referencia, únicamente, 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 de poder.

El espacio que se escogió para trabajar fue aquel conformado por los pueblos de indios que había en el valle geográfico del río Cauca, específicamente en las ciudades de Caloto, Cali, Buga, Toro y Cartago. No se incluyeron los pueblos de noanamás, chancos y otros de las vertientes del Pacífico, ya que ocuparon espacios que, si bien estaban sometidos a la jurisdicción de Cali, no estaban ubicados en el valle. Estos pueblos tampoco compartieron las características de

aquellos de las ciudades mencionadas, pues solo se sometieron a la Corona desde la década de 1660, conservando en mucho su territorialidad, lengua y autoridades. Mientras tanto, los grupos encomendados del valle geográfico eran heterogéneos en su origen, se habían desplazado de las montañas de la cordillera Occidental hacia el plano desde mediados del siglo XVI, y ocuparon 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. Estos pueblos son un ejemplo extremo de lo que tradicionalmente se clasifica como “indio”, desde las tradiciones historiográficas de Mesoamérica, los Andes o el caso emblemático de Colombia del altiplano cundiboyacense. Tal vez los pueblos del valle de Lima, estudiados por Paul Charney (2001), se pueden equiparar a los del río Cauca por sus características básicas. Lo indio configurado desde lo español, en el valle, es uno de los casos en los que no se produjeron identidades étnicas definidas, sino generales, puesto que se tomaban los acervos jurídicos y sociales de la calidad social, junto con las distintas normatividades. Ello muestra un recorrido histórico y político distinto, que posiblemente influyó en la 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.

En este libro se desarrollan, adaptan y discuten los aportes de la historia conceptual, con sus orientaciones metodológicas sobre lo que significan los campos de experiencia y horizontes de expectativa (Koselleck 1993; 2004), como expresiones culturales del poder y el gobierno; de la historia social del derecho (De Trazegnies 1981; Hespanha 1989, 1993; Clavero 1994; Herzog 1995; Pietschmann 2000; Ceballos Bedoya 2011), para entender actores, contextos sociales, marcos de solución de pleitos y la formulación de demandas; y, finalmente,

de los trabajos etnohistóricos andinos (Platt 1982, 2009; Stern 1986, 1990; Thomson 2006; Serulnikov 2006; Guevara-Gil y Salomon 2009) y su interés en las expresiones indias sobre el poder y la reciprocidad con los gobernantes.

En cuanto a la estructuración por capítulos, en el primero se hace una contextualización de la región escogida, su población y su poblamiento, y demás aspectos relativos a la economía y la sociedad, como telón de fondo para los capítulos posteriores. Se establece un diálogo con la historia social y económica para delinear los principales rasgos que hicieron tan diferentes a los indios de estas zonas, respecto a aquellos de lugares más centrales de Colombia.

En el segundo, a través de los discursos y las palabras claves de los lenguajes sobre el orden social, el poder de las autoridades y la justicia, se reconstruyen las nociones que tenían los indios de su pasado, de sus experiencias de subordinación, de la justicia y del gobierno en el plano formal de los tribunales, así como de sus expectativas como vasallos. Los términos escogidos con este fin fueron “memoria”, “tradición”, “indio”, “tributo”, “vasallaje” y “bien común”. Este campo de expresiones se aborda desde una visión lingüística y con la perspectiva de la denuncia escrita como muestra de la cultura política —planteada por Baker (1987, 2006)—, con sus estrategias y herramientas contenciosas, así como la apropiación de lo jurídico y lo normativo.

En el tercero se estudia el clientelismo como una práctica de reiteración y apropiación del orden social y jurídico a nivel horizontal (entre los indios) y vertical (con los encomenderos, curas, corregidores y oficiales reales). Se indaga sobre este hecho social y sobre los mecanismos que servían para desarrollar los conflictos, así como para expresar lo que se consideraba justo, caritativo y normal. El cuerpo político se consideraba una gran clientela sustentada en el reconocimiento de honores, servicios, dones y gratitudes, que en el fondo escondía la trama

de su dinamismo y flexibilidad. Además, se hace un acercamiento a la cultura política desde los aportes de los estudios de género e historia de las mujeres, como expresión de la indisolubilidad del paternalismo y el patriarcalismo en el orden cotidiano y político. 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 reemplazó el panorama de caciques hereditarios por uno de alcaldes y gobernadores electos, haciendo uso de varios elementos sobre la legitimidad del gobierno, expresados en la cultura política. Aquí entran en juego los conceptos de capital relacional (Imízcoz Beunza 1996, 2009), y capital social y simbólico (Bourdieu 1980, 2002, 2007).

En el último capítulo se presenta un estudio cuantitativo y cualitativo sobre el cobro del tributo, las estrategias que se generaron en los pueblos para afrontarlo y sus dinámicas. Los ciclos de pago muestran la habilidad de los indios para negociar y asumir los tributos como elemento constitutivo de su identidad. Ello permite trascender la imagen de exacción ligada a esta relación. La definición de cultura que ofrece Sewell (2006) respecto a una historia social posterior al “giro lingüístico” es operativa tanto en este como en el tercer capítulo. Esta implica el estudio de símbolos y signos en una cultura descrita anteriormente como performativa, procesual y diacrónica. Dichos símbolos y signos se usan en un sentido más receptivo que inscriptivo de los significados. La cultura, para este autor, es similar a una caja de herramientas, donde lo discursivo no se supedita a la práctica, ni viceversa, sino que se establece una relación dialéctica y contenciosa.

En las conclusiones se hace un balance general de todo el contenido. Por un lado, se plantea una cronología compuesta por tres periodos. En el primero, 1680-1740, se observa la presencia de los encomenderos como agentes activos y mediadores en relación con los indios, en un contexto de auge minero y de migraciones que estimularon el paso de las identidades étnicas hacia la calidad social. Esto ayudó a configurar

una imagen del cuerpo político, de los indios y de la autoridad, en función de una memoria fundacional hispánica y de una alteridad desde la condición de los indios vasallos libres frente a los abusos de diversos agentes. Los arreglos informales no fueron tan denunciados y sí bastante operativos para los indios y sus amistades.

En el segundo periodo, 1740-1780, el fin de la presencia de los encomenderos y sus mediaciones reestructuró las memorias y definiciones sociales, en el marco de una recomposición de poderes regionales. La hegemonía de la Corona como mediadora entre los diversos actores aumentó, a la vez que los indios se empoderaron para reclamar de manera autónoma sus prerrogativas y expectativas. También se observó un activo faccionalismo que reflejaba dicho contexto dinámico, caracterizado por la exacerbación de las denuncias y los deseos de recomposición de órdenes desequilibrados.

En el periodo final, 1780-1810, los indios incorporaron algunas preocupaciones fiscalistas y, en los conflictos, citaron referentes jurídicos distintos a los tradicionales del iusnaturalismo. De la misma manera, se resalta lo caritativo del pacto del rey con los indios para afrontar las reformas borbónicas, junto con la crítica que hicieron algunos actores a los derechos de los tributarios y a la existencia de pueblos. Las pocas referencias encontradas aluden a que se apeló a las viejas prácticas clientelares y a la mediación informal de agentes para solucionar conflictos, aparte de litigar y crear redes horizontales con mestizos y mulatos afectos a los indios, que los apoyaron en sus demandas.

Por otro lado, se esboza una periodización distinta, centrada en el pago del tributo. De 1680 a 1750, los indios no eran cumplidos con esta obligación y la intercambiaban por servicios personales; sin embargo, siempre trataban de pagar sus deudas, así fuera tarde. De 1750 a la década de 1770 hubo una crisis tributaria, que se explica por las estrategias de discusión y confrontación a la autoridad de curas y

a la de algunos oficiales reales, aparte del contexto económico del 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. Unos pocos tributarios, o a veces ninguno, justificaban que los pueblos de indios estaban conformados, sobre todo, por mujeres, niños y ancianos que no aportaban pagos directamente. Esto representaba una adaptación de los indios a los esquemas patriarcales, según los cuales 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 se explica por la autonomía de los diversos elementos que constituyen las relaciones políticas y sociales estudiadas. Se evidencian distintos matices de la subordinación, de la apropiación y de la mediación de agentes. En el pago del tributo, por ejemplo, se cruzaban las decisiones individuales con las colectivas, de una manera distinta a lo que ocurría con las denuncias colectivas sobre los terratenientes. Motivos, actores y estrategias contextualizadas conformaron distintas dialécticas y periodizaciones.

Las fuentes consultadas para el desarrollo de este libro fueron archivos locales, como el Archivo Histórico de Cali (AHC) y el Archivo Histórico Leonardo Tascón de la Academia de Historia de Buga (AHLT), así como el que cubría la antigua gobernación de Popayán, el Archivo Central del Cauca (ACC). Así mismo, se consultó el Archivo General de la Nación (AGN), de Bogotá, 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 Archivo Nacional del Ecuador (ANE), ubicado en Quito, se accedió a la serie Popayán. También se consultaron los índices y los documentos en línea del Archivo General de Indias (AGI), de Sevilla, ubicables en la página de PARES-Archivos españoles, así como los reproducidos

en el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), en Bogotá. Respecto a la transcripción de las fuentes utilizadas, se optó por modernizar su ortografía y puntuación, para hacerlas más legibles para el público general.

Los tipos de documentos consultados fueron los juicios sobre cuestiones particulares como litigios por tierras o linderos, crímenes, abusos de autoridades eclesiásticas o reales, cobro de tributos y exenciones de la categoría “indio tributario”. Estos documentos permitieron un acercamiento a las valoraciones sobre el orden social y político por parte de los indios y sus asesores, así como a la construcción de una cultura política monárquica de compromisos y exenciones, a través de la figura del pacto y sus implicaciones. Con estos escritos se rastrearon clasificaciones sociales, inclusiones y exclusiones, dinámicas clientelares y actos de violencia. A través de las apelaciones de las partes a lo considerado justo e injusto respecto a estos hechos se analiza la relación entre los discursos, los actores históricos concretos, los proyectos monárquicos y de comunidad política, por una parte; y sus experiencias respecto a las prácticas concretas descritas, por la otra; por ejemplo, las redes clientelares, las resistencias a curas y vecinos, junto a los pagos o deudas de tributos.

Se revisaron fuentes protoestadísticas, relacionadas con asuntos tributarios y fiscales, como las cartas cuentas y los padrones destinados al cobro. Estos deben reconocerse como imágenes circunstanciales de este acto de vasallaje y de las prácticas de cobro. Se indagaron tanto sus aspectos cuantitativos como cualitativos, los indicios, los silencios y la posibilidad de que estas fuentes describan este hecho social y protocolar. Se tuvo en cuenta los postulados de Cunill (2016, 22) sobre las interrelaciones entre lo escrito, lo oral y lo ritual, así como los de Rappaport y Cummins (2012), en el mismo sentido. Se consultaron algunos libros de cabildo en los archivos locales, que complementaron este panorama

documental, sobre todo para el caso de periodos de escasez de referencias sobre los pleitos y peticiones de los indios.

Respecto a este último asunto, desde 1680 hasta más o menos la década de 1770, hay abundante información sobre los pueblos de indios, pero esta mengua cuantitativamente para los años posteriores, en todos los archivos. Específicamente, entre 1720 y 1770 hubo muchas apelaciones 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 explicaría por una crisis económica provocada por el fin del ciclo minero, una menor movilidad de la población y una mayor apelación a los mecanismos informales para la resolución de conflictos.

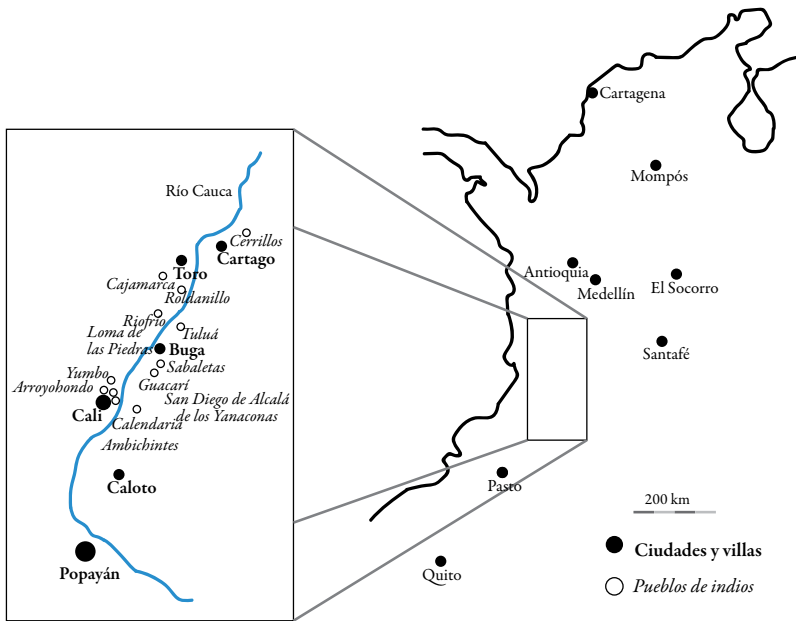
La evidencia empírica que se manejó fue considerable, por lo que se presenta según la necesidad de análisis o comparación de cada parte del libro. Así se muestra que la naturaleza de las confrontaciones generalmente era desigual. Los indios acudían a la justicia por transgresiones relacionadas con su condición de inferioridad social y por lesiones al pacto que les salvaguardaba: su reconocimiento como irresponsables de sus actos y menores de edad, su sustento con la agricultura y con una pequeña autonomía de recursos destinados a la fiesta real o religiosa, además del respeto a ciertas formas de sociabilidad. Mencionaban que invadían sus tierras, les quitaban el pan, les hacían responsables de actos que no habían cometido —o que no sabían que eran problemáticos—, entre otros casos. Alegaban la mala voluntad que les tenían sus enemigos, desarrollando una visión moral y caritativa propia de la época, cuando el poder político se sustentaba en aspectos emocionales y religiosos. Los conflictos se resolvían casuísticamente, ya que la justicia no se consideraba desde el positivismo jurídico: los tribunales conservaban distinciones sociales y derechos pretéritos.

Las contrapartes de los indios alegaban que, por sus cualidades innatas: la desobediencia, la beodez, la irresponsabilidad y la malicia,

ellos violentaban sus bienes, su nombre y sus distinciones sociales. Así se instauraba un paternalismo social que moldeaba el cuerpo político local. Operaban desde el mismo sentido moral y jerárquico que a veces, incluso en la actualidad, es difícil comprender. Algunos elementos de la política moderna, como la homogeneidad ante la ley y la igualdad, no aplican aquí y son posteriores al paternalismo, la moralidad y la jerarquización jurídica. Entender la flexibilidad y la capacidad de adaptación de las nociones sobre el orden social y político es una labor que siempre promete mucho para la investigación histórica.

Capítulo 1

Indios y sus pueblos en el valle del río Cauca



Mapa 1.1. Los pueblos de indios en el valle del río Cauca, siglo XVIII
Fuente: Cuevas Arenas (2012b, 17).

El valle del río Cauca es un espacio con llanos y piedemontes ubicado entre las cordilleras Central y Occidental de los Andes. Se extiende por más de 200 kilómetros de largo y su ancho varía entre siete y 35 kilómetros. Su clima es cálido (la media anual oscila entre 23 y 24 °C) y su vegetación, antiguamente, consistía en bosques secos tropicales, alternados con humedales. La cantidad de lluvia —dependiendo de la ubicación, la altura de las montañas y otras variables— oscila entre 900 y 1600 mm anuales. El centro es seco, mientras el sur es más húmedo (OSSO 1996).

Esta región era parte de la gobernación de Popayán, que dependía (entre 1717 y 1724, y luego desde 1739) del virreinato del Nuevo Reino de Granada en varios aspectos. Popayán fue una gobernación intersticial entre Quito y Santafé; según Herrera Ángel (2009, 66-72 y 77-78), fue fruto de la continuidad de las relaciones económicas e interétnicas prehispánicas, que, a finales del siglo XVII, cambiaron a favor de Santafé por la crisis en la sierra norte quiteña.

Los grupos con los que se encontraron los europeos en la zona, y que posteriormente se llamaron “indios”, fueron denominados, en un principio, en las crónicas y demás documentos aguales o guaa-les, jamundíes, timbas, lilíes, quimbayas, gorriones, bugas, pijaos y chancos (Trimborn [1949] 2005, 86). Según la arqueología, dichos colectivos se pueden agrupar en el periodo tardío II y en las culturas sonso tardío, pichindé, quebrada seca, quimbaya tardío, tinajas y buga (Rodríguez 1992). Vivían generalmente en las vertientes de las cordilleras, donde predominaba el bosque húmedo tropical. Cabe señalar 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 organizaban en cacicazgos simples o compuestos, sin ningún liderazgo centralizado más allá de pequeñas comarcas. La agricultura intensiva daba lugar

a una diferenciación social y a alguna apropiación de los excedentes comunales por parte de las élites sociales (Rodríguez 1992).

El proceso de la conquista en la región fue largo, incompleto y, sobre todo, gradual, al contrario de lo dicho en los mitos difundidos por la historiografía, estudiados en un nivel general por Restall (2004). Esta comarca tuvo, en algunos lugares, un carácter de frontera militar interna, hasta mediados del siglo XVII (Valencia Llano 1991). La institución de la encomienda fue frágil, de poco rendimiento económico, y esto originó rupturas territoriales y de identidades étnicas. Al pasar pocas décadas luego del inicio de la Conquista, la encomienda solo constituyó un complemento a la esclavitud como forma de trabajo. Valencia Llano (1996, 44-87) menciona que, en el valle del río Cauca, desde la década de 1560, los notables pedían a la Corona la importación masiva de esclavos, pues las comunidades encomendadas no eran capaces de abastecer las exigencias de sus encomenderos para participar del mercado regional. Por lo tanto, estos tuvieron que constituirse en productores, con la conformación de estancias y latifundios.

En términos numéricos, las encomiendas se podrían caracterizar como pequeñas, por la cantidad de tributarios, como se puede observar en la siguiente tabla.

Tabla 1.1. Población tributaria por ciudades del valle del río Cauca, 1558-1801

Visita	Ciudad	Tributarios	Total
1558-1559	Cali	3491	8338
	Buga	-	
	Cartago	4847	
	Toro	-	
	Arma	-	

Continúa

Visita	Ciudad	Tributarios	Total
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 (solo Candelaria)	12	
1746-1750	Cali	100 (aprox.)	133 (aprox.)
	Buga	23	
	Toro	Sin datos	
	Cartago	Sin datos	
	Caloto (solo Candelaria)	11	
1800-1801	Cali	46	86 (aprox.)
	Buga	10	
	Toro	11 (1809)	
	Cartago	11-12	
	Caloto (solo Candelaria)	8	

Fuentes: López Arellano (1977, 146-153); Cuevas Arenas (2012b, 92); numeraciones del ACC y del AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carps. 1 y 2; caja 13, carp. 4, f. 133 (1809).

Las dinámicas y estadísticas de las encomiendas en el valle del río Cauca coincidían con las de las tierras bajas y de clima medio del resto de la Nueva Granada y de la gobernación de Popayán: había muchas, pero eran pequeñas y poco productivas en términos económicos. Según las cifras que presenta Colmenares (1997b, 89-90), en 1558-1567, en las tierras altas, se contaban: 53 000 tributarios en Tunja, 50 000 en Santafé, 20 000 en Pamplona y 24 000 en Pasto. A mediados del siglo XVIII, agrupando las dos primeras ciudades, se contabilizaban 8864 tributarios en 1755, y 10 123 en 1778 (Bonnett Vélez 2002, 109). El valle fue una

de tantas regiones donde no había grandes estructuras políticas que fueran aprovechables por los españoles para explotar la mano de obra. Por ello, se repartieron muchas encomiendas con pocos indios (Lockhart y Schwartz 1992, 93-94).

Consecuentemente, los tributos eran pocos y, en un inicio, se aplicaron a artículos locales y agrícolas producidos por las comunidades. Luego, con la visita del oidor Tomás López Medel, en 1559, se pasó al pago individual, especialmente en la ciudad de Cali. Parece que los servicios personales de los indios a los encomenderos continuaron hasta comienzos del siglo XVIII. Estos consistían en tratos particulares entre encomenderos y tributarios: unos brindaban una manera de subsistir, y los otros usaban y se integraban a una clientela, además de gozar de beneficios, como el usufructo de tierras y potreros. Del mismo modo, se conmutaban servicios por el monto del tributo.

La búsqueda de las oportunidades creadas por la *pax hispánica*, sus horizontes y sus mercados provocó el abandono de identidades étnicas y de territorios. Dichos condicionamientos marcaron la extinción de varios pueblos a lo largo de los siglos XVI y XVII. Este proceso se debe entender desde la obsolescencia de los pueblos y las encomiendas para los indios, al no ofrecerles estímulos para quedarse en sus tierras naturales, junto con las exigencias de los caciques, encomenderos y corregidores.

La permanencia de la encomienda como forma de relación laboral en el valle, desde 1540 hasta más o menos la década de 1740, se puede explicar con el hecho de que, una vez agotado su carácter utilitario inicial —satisfacer las necesidades del mercado (hacia la década de 1560)—, pasó a constituir, progresivamente, 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 ser reconocidos por sus pares y otros segmentos en su entorno social (Cuevas Arenas 2002, 2005). Este prestigio se extendía al resto del cuerpo social, en este

caso la ciudad, donde los mitayos aseguraban su buen funcionamiento, y donde había señores y dependientes a su servicio. Las mitas para obras públicas eran la representación de una sociedad encomendera que marchaba correctamente. El espíritu de conquista de mediados del siglo XVI seguía vigente en el XVII, con concepciones del trabajo y el prestigio que articulaban actores con hechos e intereses.

En el valle, ya desde 1552 y 1559, los visitadores registraron 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 para asentarse, según el nuevo contexto. Las migraciones, los servicios personales, las guerras y los cambios culturales que transformaron las identidades étnicas provocaron que, entre 1550 y 1580, en el valle del río Cauca se originaran comunidades heterogéneas que encontraron su forma de articularse con el orden social en lo hispánico y cristiano. Esto dio lugar a un proceso de mestizaje, en el siglo XVIII, en el cual estos poblados fueron ocupados, en muchos casos, por la gente libre. Esta visión peca de teleológica, pero es la predominante en buena parte de la historiografía regional. Allí, los pueblos de indios fueron considerados un puente para el poblamiento de libres y campesinos. Se resaltaba más el papel y la incorporación de dichos conjuntos al orden colonial (Valencia Llano 1998; Mejía Prado 1996), que los procesos de negociación, mediación, adaptación y resistencia de los indígenas, además de su permanencia como categoría social y jurídica.

Desaparecieron lenguas, y el castellano se convirtió en el vehículo común de comunicación. La última referencia directa a una lengua indígena hablada en el valle se rastrea hacia 1579.¹ Para 1668, el visitador

¹ 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 Arro-yohondo y el arroyo de Unceye, en lengua de los naturales”, AHC, Cabildo, t. 2, f. 63.

Inclán Valdés afirmó, 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”.² Este “no saberse inca” puede ser un indicador de que no se hablaba ninguna lengua indígena en la parte plana del valle.

Buena parte de los pueblos de indios del valle surgieron en tierras de los encomenderos y nacieron informalmente, como favor de estos a sus encomendados, especialmente en el periodo 1550-1610.³ Esos mismos poblados fueron organizados y legalizados como mercedes reales, en 1637, por el oidor Antonio Rodríguez de San Isidro Manrique,⁴ y refrendados por la visita de Inclán Valdés, en 1667 (Cuevas Arenas 2012b, 21). En la ciudad de Cartago se hizo este proceso judicial con la visita de Lesmes de Espinosa, en 1627, quien ordenó fundar pueblos de indios en las tierras que se les quitaron a los encomenderos y terratenientes, para sumarlas a las pequeñas posesiones que tenían los indios (Friede 1978, 192-261). Otros pueblos, por ejemplo San Diego de Alcalá de los yanacunas, al parecer fueron receptores de población forastera desde el siglo XVI. En este periodo (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

² AHC, Cabildo, t. 8, f. 9. En AHLT, Juzgado Primero Civil, t. E58, leg. 54 (16 cuadernos), fs. 232-242, se registra, en 1645, que todos los indios de Guacarí eran ladinos.

³ Por ejemplo, San Jerónimo o Nima en la década de 1570, ACC, Colonia, sign. 12 111, fs. 1-11v; los indios de Bitaco que luego se convirtieron en Cañasgordas, ANE, General, Popayán, caja 2, carp. 11 (8 marzo 1656). Ver también “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” (Bejarano 1980, fs. 22-23). Guacarí se formó como una donación entre 1575 y 1599, AHLT, Juzgado del Circuito de Buga, t. E58, leg. 54, fs. 96-97.

⁴ Por ejemplo, Candelaria, ACC, Colonia, sign. 8752, f. 7v y sign. fs. 1 y 7-9. Sobre los demás pueblos de indios, ver el pie de página anterior y Cuevas Arenas (2012b, 19-21).

mercados regionales direccionados por los encomenderos-estancieros. Aparentemente no había autonomía de los indios en el proceso de fundación y legalización de los pueblos, pero sí debió haber un consenso importante para que no se configuraran otros espacios alternativos.

La autonomía de estos colectivos se ve mejor en la segunda oleada de fundaciones de pueblos de indios; no fue tan masiva como la anterior en el periodo 1660-1735, ya que fueron iniciativas de poblaciones forasteras que aprovecharon la legislación paternalista de la época. Tuluá, Loma de las Piedras, Sabaletas de Buga y Cerritos, por ejemplo, fueron poblaciones que tuvieron en común haber surgido de compras de tierras hechas por los indios como particulares, o de donaciones. Posteriormente se avalaron estas fundaciones ante los visitadores y en composiciones de tierras, o simplemente ante el gobernador de la provincia y sus delegados.⁵

Estos indios forasteros utilizaron un repertorio aprendido tras siglos de contacto con lo hispánico y la cultura política monárquica, desde los resquicios que dejaba su situación de subalternos. Particularmente, se sirvieron de su condición de forasteros, para lograr un modo de vida adecuado a sus intereses, dentro de un cuerpo social y político jerarquizado.

Así como se habla de la fundación de pueblos, se debe hablar de su extinción a lo largo del periodo. Lógicamente, por la cantidad de indios en la región, el final de muchas localidades fue, a largo plazo, más constante que su fundación. En el periodo de 1600-1650, solo en la jurisdicción de Cali se contaron unos 32 pueblos; en 1680-1720, 11; en 1750, siete; y para 1808 se registraron cinco (Cuevas Arenas 2005, 72; 2012b, 21). En la ciudad de Buga se tiene el registro aproximado de 11

⁵ 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.

poblados en el siglo xvii (Valencia Llano 1998, 114), entre 1719 y 1735 se redujeron a tres (Tuluá, Guacarí y Sabaletas de Buga), y para el fin del periodo monárquico eran dos. Hasta finales del periodo monárquico, se conservaron los poblados de Cajamarca, en Toro; Candelaria, en la zona plana de Caloto; y Cerritos, en la ciudad de Cartago. Este último fue el fruto de sucesivas traslaciones y cambios de nombre⁶ (Zuluaga Gómez 2013, 217-236).

La relativa estabilidad del número de pueblos de indios en el siglo xviii se puede deber a la interiorización de las obligaciones, prerrogativas y discursos referentes a su estamento, así como de los medios para exigirlos y reproducirlos. Esto hizo que la defensa de las tierras y de la integridad comunal fuera más efectiva que en periodos anteriores.

Los indios tenían un modo de vida campesino, con algunas particularidades locales: 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 en llanos inundables y “montes de Cauca”, donde predominaba el bosque anfibio y la cría extensiva de cerdos alimentados con burilicos (*Xylopia ligustrifolia*), higueros (*Ficus gigantocyce*) y palmas de puerco (*Scheelea butyracea*) (Alcaldes pedáneos [1808] 1983, 513-548). Era un espacio intersticial y marginal para las autoridades, que daba pie a un poblamiento disperso y sin linderos claros, además de que allí se ocultaban prófugos.⁷

⁶ Cardona Tobón, Alfredo. 2012. “Pindaná de los Cerrillos”. *Diario del Otún*, 27 de julio. <http://eldiario.com.co/seccion/CULTURA/pindan-de-los-cerrillos120731.html>

⁷ 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, 1737).

En el piedemonte de las cordilleras había franjas donde no llegaban las inundaciones del invierno, por lo que constituían la parte central del poblamiento, donde se asentaban la mayoría de casas y estancias, así como los cultivos. 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. Estas condiciones eran poco favorables para los cultivos, pero óptimas para la cría de chivos y para conseguir leña seca. Más arriba, desde el final de las sierras bajas, hasta las cimas de la cordillera Occidental (entre 1700 y 2500 m. s. n. m.), y en la sierra central, hasta el comienzo del páramo (3000-3200 m. s. n. m.), se encontraba la llamada sierra alta, con características opuestas a la sierra baja. Esta zona era muy favorable para la ganadería de leche; estaba conformada, esencialmente, por bosques húmedos de montaña, y concentró a la mayoría de poblados prehispánicos (Cieza de León [1553] 2001, caps. XXVI-XXVIII; Rodríguez 1992). La diversidad de estos cuatro espacios determinaba la variedad de posibilidades para las actividades económicas de hacendados, estancieros, medianos y pequeños propietarios, y, en este caso, de los indios.⁸ Cabe anotar que no se daba un uso particular al páramo en la economía agrícola y ganadera.

Dentro de los pueblos había diferencias sociales y de riqueza. Las mortuorias y avalúos de los indios con mejores condiciones económicas, y sus bienes (que generalmente eran ranchos, trapiches, cultivos comerciales —como caña, cacao y tabaco—, algunas mulas y ganado mayor, con algunas herramientas y alhajas) se cotizaron dentro de un

⁸ Una buena antología de citas documentales de estos cuatro espacios se encuentra en Velasco (1982) y en el estudio de Motta González y Perafán Cabrera (2010).

rango de 50-100 pesos.⁹ Dichas fortunas no se podían comparar con las de los mestizos acomodados ni con las de los nobles, cuyos bienes estaban avaluados en miles de pesos. Los bienes de los indios mejor acomodados dan una idea aproximada de lo que hacía la mayoría: lo más común era la pequeña explotación agrícola y ganadera familiar, complementada con algunas reses y cerdos en unos pocos almudes de tierra; otros se dedicaban a la arriería y al comercio hacia los distritos mineros del Chocó.¹⁰

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 como una continuidad de lo prehispánico. Por ejemplo, los pueblos de la provincia de Antioquia tenían una población que oscilaba entre 200 y 600 indios de todas las clases y géneros, a finales del siglo XVIII (Silvestre [1785] 1988, 181-192; 1785, 583-584).

Respecto de los mestizos, había dos categorías particulares, tanto en el valle como en el resto de la gobernación de Popayán: una bastante peculiar, la de *mesteindio* o *mestindio*, y otra más estudiada, la de *montañés*. La primera es poco usada y hay pocas referencias sobre ella. Es posible que se designara así a la mezcla entre mestizos

⁹ 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).

¹⁰ Colmenares (1997b, 59). AGN, AAP 4737 f. 11v (Yumbo, 1747). Estado de Cali y sus partidos en 1808, página 540 (Yanaconas, 1808). 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, página 534 (Yumbo, 1808). AHC, Notaría Primera, t. 65, f. 23-23v (Yanaconas descendientes de Ambichintes, 1790). Estado de Cali y sus partidos en 1808, página 535 (en tierras de Yumbo). Estado de Cali y sus partidos en 1808, página 514 (Riofrio 1808).

e indios pobres. Los montañeses, por su parte, tenían algún peculio (Cuevas Arenas 2012b, 81-82, 196). Estos mestindios eran los indios de la mayoría de conteos realizados a finales del siglo XVIII. Respecto de los montañeses, Marta Herrera Ángel (2009, 90-94) rastrea esta categoría flexible y difícil de definir en la Audiencia de Quito, y los distingue como mestizos, pequeños y medianos propietarios en el campo, mestizos legítimos, blancos pobres y rústicos, o simplemente alguien que reclamaba su condición de descendiente de españoles —especialmente al sur de la gobernación de Popayán—.

La clasificación de la gente de otras calidades sociales se puede simplificar entre quienes eran nobles, quienes no lo eran y quienes estaban en condición de esclavos. Esta decisión resulta más práctica que repetir las enunciaciones de las autoridades y dividir innecesariamente a la población entre montañeses, mestizos, mulatos, pardos y negros libres. En todo caso se observa un universo relacional más dinámico que el que describen los documentos, debido a la polivalencia y flexibilidad de las categorizaciones sociales. Estos sectores tenían más cercanía que distancia, pues compartían sus modos de vida con los indios, en muchos aspectos. La cercanía también incluía a los nobles locales, pero estos 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. Los esclavos estaban en un lugar intermedio entre la voluntad y la necesidad de sus amos, su autonomía como sujetos sociales y la cotidianidad de sus relaciones con los que no eran nobles. Las tipologías de las relaciones de los indios con los no indios eran: parentesco, compadrazgo, arrendamiento y vecindad.

Para sostener, de manera decorosa, el culto y la iglesia, los libres y nobles eran más aliados que enemigos, pero en contextos de conflicto esta condición cambiaba y pasaba a los cuestionamientos sobre quiénes eran los que realmente hacían la vida local. Esto pasaba, por

ejemplo, en un pueblo como Tuluá cuando se planteaba trasladar a los indios y crear una villa.¹¹

Arrendar tierras en los pueblos de indios era atractivo porque allí había iglesias que concentraban a la población, y así era más fácil ubicar jornaleros, mercados y relaciones sociales. Los lugares cercanos a caminos y regiones comerciales constituían otros polos de reunión. Esta también era una opción barata para acceder a posesiones, así fueran, en principio, ilegítimas.

Parece que era común que las casas en los pueblos del valle se vendieran como propiedades privadas entre particulares, pero el lote seguía siendo de los indios. En la práctica era difícil separar lo uno de lo otro, por lo tanto no se reparaba mucho en el tema, siempre quedaba claro que lo que se vendía era la mejora y no el terreno.¹² La situación era igual de compleja en el caso de los lotes rurales, pues se seguía el mismo criterio: separar la propiedad de las mejoras (casas, cultivos, cercas y todo lo que involucrara trabajo) del lote de tierra. Sin embargo, este tipo de uso de la propiedad era más incierto para los que no eran indios, a juzgar por los repetidos llamados para sacarlos de los pueblos.

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. Se puede partir de la definición general que dio Rosenblat (1954, 150): fueron aquellos colectivos, cuyos varones pagaban tributo, gobernados por autoridades propias (especialmente a nivel local), no cobijados por la Inquisición, ubicados preferentemente en

¹¹ AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, fs. 804v-805 (1802).

¹² ACC, Colonia, sign. 11 356 (Tuluá, 1780-1782). AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7 (Tuluá, 1803-1806).

pueblos, beneficiarios de leyes tutelares y con su origen en los grupos prehispánicos. Levaggi (2001, 427), Clavero (1994, 70-74) y Duve (2007, 37-38) definen este colectivo como excluido de la esclavitud, como neófitos, rústicos, menores de edad y miserables, con la obligación de pagar tributos y respetar la autonomía local y a sus autoridades.

Un contemporáneo, Francisco Silvestre ([1785] 1988, 305-306), definió a los indios a partir de sus privilegios, protección diferenciada, obligaciones eclesíásticas y devocionales, así como sus exenciones fiscales. Una multiplicidad de condiciones definían lo “indio” en cada región. Había desde comunidades aymaras, en el altiplano andino, que tenían una clara conexión territorial, cultural y política con lo prehispánico, 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 Arenas 2015b).

Ante esta compleja diferenciación, resulta difícil ubicar vestidos, rituales y expresiones festivas que distingan a los indios respecto de otros sectores. La única referencia a una expresión cultural distinta es una prohibición del cabildo de Cali, en 1715, del uso de cabello largo en los varones, y a las mujeres se les exigía llevar una crineja —o trenza—, a la antigua usanza, en lugar de dos.¹³ Como ya se ha referenciado, en esa época llegaba mucha población india migrante a Cali, y en un orden social que necesitaba ser explicitado, se precisaba recrear la condición subordinada de los indios y su reproducción, para facilitar su integración a unas condiciones de ser indios diferentes a las de los sitios de origen.

Jorge Traslosheros (2011, 14) sintetiza de la siguiente manera el comportamiento religioso de los vasallos en las Indias, incluyendo, especialmente, a los indios y las expresiones de la fe:

¹³ AHC, Cabildo, t. 12, fs. 65-65v.

Sin importar la calidad de la persona, o la corporación de pertenencia, los vasallos del rey y fieles de la Iglesia, empezando por el rey mismo, debían ejercitar las virtudes cardinales (prudencia, fortaleza, templanza y justicia), las teologales (fe, esperanza y caridad), cumplir con los mandamientos de la ley de Dios y de la Iglesia, así como llevar una vida dentro de las prácticas litúrgicas sacramentales y devocionales que nutrían su religiosidad con el fin de alcanzar vidas virtuosas en beneficio de cada persona, de su salvación eterna, por el bien de la comunidad y el de la monarquía.

Reconocer en las fuentes lo hispano o lo indio (y su origen étnico en particular) en las festividades es un asunto oscuro. Lo profano, representado en los toros —que es una práctica ibérica—, y la ritualidad con estados alterados de la conciencia, con bailes y borracheras, parecen líneas demasiado discontinuas y borrosas respecto de lo prehispánico. Pero ambas expresiones fueron el resultado de negociaciones, adaptaciones, imposiciones y sincretismos de las formas de celebración, que se extendían a los nobles y miembros de las castas (Cuevas Arenas 2012b, 58).

Parte de la labor de las cofradías locales era celebrar los días de fiesta, sobre lo cual desgraciadamente no hay mucha información. Solo se sabe que el doctrinero tenía que ser condescendiente y permitir algunos actos condenados por las altas jerarquías eclesiásticas, tales como bailes, bundes o saraos, comedias (representaciones teatrales), lidia de toros y borracheras, que a veces daban pie a escándalos contra la moral y asesinatos.¹⁴ No hay rastro de una distinción por calidades o parcialidades indias entre las cofradías, ni mucho

¹⁴ AGN, AAP, leg. 7691, fotograma 19 (Roldanillo, 1683). AHC, Cabildo, t. 13, f. 158 (San Diego, 1729). AGN, AAP, leg. 4642, fs. 18-25 (Guacarí, 1744).

menos entre naturales y forasteros, como ocurría en otros espacios, por ejemplo Lima, el nororiente neogranadino o México central (Guarisco Canseco 2004; Martínez Garnica 1993; Lockhart 1999, 314-315; Silva Prada 2007, 144).

Con ese panorama sobre la religiosidad popular, se puede concluir que las idolatrías eran más un recurso discursivo que una realidad. La creencia 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: “que se retiren a los montes a vivir como bárbaros, dejando sus tierras y naturaleza”.¹⁵

Los indios se percibían a sí mismos como buenos cristianos, y quienes los criticaban, lo hacían desde el lugar común de la falta de vigilancia de los sectores populares, que daba pie a desviaciones y heterodoxias dentro de lo católico. Esta última percepción se encuentra en un escrito del 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 solo 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.¹⁶

¹⁵ 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.

¹⁶ ACC, Colonia, sign. 8752, fs. 50-51.

Parece que otros aspectos de la vida cultural y social de los indios, como el parentesco, no se desviaban mucho de lo conocido y tipificado sobre otras calidades sociales en la misma región (Vélez 2012). Las madres solteras y las viudas están presentes junto a la familia nuclear. Entre el 50 % y el 60 % del total de familias indias las incluyen (Cuevas Arenas 2012b, 91-114).

Los indios estaban reunidos bajo la corporatividad dada por la figura de los pueblos, pero 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. Desde finales del siglo XVII, este esquema cambió a uno centrado en gobernadores, alcaldes y mandones de carácter electivo, en los pueblos que no tenían una base étnica. Como excepción, Roldanillo y Riofrío estuvieron formados por una base de grupos gorriones, y Arroyohondo aparentemente se constituyó con indios de Bitaco.¹⁷ En ambos casos se dio una transición más lenta entre un sistema y otro, cuya inflexión se puede ubicar a mediados del siglo XVIII (Cuevas Arenas 2012b, 178). Candelaria y Cerritos se formarían sobre la base de grupos guales y quimbayas, respectivamente (Romoli 1974; Friede 1978), y las autoridades serían hereditarias.

No se han encontrado casos donde se evidencie la existencia de normas propias, y menos de raigambre prehispánica, pues la costumbre, como ley, se reducía a la memoria del tiempo de ocupación del espacio por disposición de sus encomenderos. La continua referencia a estas costumbres era estimulada por la Corona y por los mecanismos jurídicos para reclamar prerrogativas (Espinosa Fernández de Córdova 2015, 8-10). En este caso, dichas costumbres, eran más recientes de lo que se creía.

¹⁷ ANE, General, Popayán, caja 2, carp. 11 (8 marzo 1656).

Los rangos del poder local indígena se organizaban de la siguiente forma: los caciques hereditarios eran la cúspide, pero tenían un gran compromiso con las autoridades españolas y el tributo. Los gobernadores no eran hereditarios y ejercían su autoridad por amplios periodos, pero con un perfil más dinámico y menos comprometido que el del cacique.¹⁸ Los alcaldes, por lo general, eran anuales y fueron considerados por las autoridades españolas como auxiliares, aunque no en un rango tan bajo como el de los mandones. Este último, al parecer, era un cargo *ad hoc* por iniciativa india o de las autoridades, que se ejercía en situaciones particulares, como el cobro de tributos en pueblos muy pequeños, como Ambichintes.¹⁹

Este panorama sirve de telón de fondo para entender los contextos en los que se desenvolvían los indios del valle, y lo variable y amplio de dicha calidad social, que no niega su condición de subalternidad. Estos grupos fueron el resultado 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). La ley y la práctica legal dieron las bases de la cultura política y fomentaron la cohesión “institucional” y cultural en el imperio, sin esencialismos ni victimizaciones. Los indios, desde un papel activo en la petición de servicios, y asumiendo el riesgo que implicaba hacer viajes a los tribunales, incidían en la cohesión en torno a las nociones de justicia (Yannakakis 2013, 939).

¹⁸ Se puede comparar con Herrera Ángel (1996, 131-133) respecto al altiplano cundi-boyacense, donde el gobernador era una figura supeditada al cacique, y solo 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 de 1750, el de Candelaria, donde un alcalde ejerce interinamente la autoridad, mientras que el cacique cumple la mayoría de edad, ACC, Colonia, sign. 4295, fs. 2-4.

¹⁹ ACC, sign. 3623, fs. 1-5 (1736).

Capítulo 2

Acercamiento a los discursos y las palabras claves referentes a lo “indio”

Los principales registros que han quedado de la época, y que sirven para reconstruir la trama que aquí se está desarrollando, son los documentos judiciales. Estos hacen referencia a la ruptura de un equilibrio, de un orden social y político considerado justo; y a las lesiones causadas a individuos y familias en el ámbito de su subsistencia, integridad y reconocimiento dentro del cuerpo político. Los hechos denunciados también afectaban los valores cristianos y de cohesión de dicho cuerpo, dañando la armonía que debía existir entre sus miembros, heterogéneos y desiguales.

Los tribunales, y en este caso los discursos que se manejaban para administrar justicia, partían de un universo de concepciones sobre el comportamiento, los privilegios, los deberes, la moral, la obediencia y las relaciones entre las personas. En los documentos judiciales se describían vínculos y nociones sociales y políticas, además de definirse sujetos, acciones, emociones, situaciones, lugares, temas y problemas. Así mismo, estos involucraban las experiencias vividas, percepciones y expectativas. El documento judicial es un cruce de los discursos con las experiencias concretas, pero en un campo autónomo: el del derecho

como medio de justicia, con sus propias reglas y personajes especializados, y sus propias maneras de discernir y disputar; en definitiva, con sus propias dialécticas y argumentaciones (De Trazegnies 1981, 123-124 y 160-165). En este capítulo se plantea un análisis de la cultura desde el lenguaje, como producción y reproducción cotidiana de la vida social y de sus disputas en dimensión diacrónica (Silva Prada 2003).

Los lenguajes que se manejan en las denuncias, según la definición de Keith Baker (2006, 94), son una puerta de entrada a la cultura política. Desde ellos se reconstruyen los discursos y símbolos que legitiman y distinguen las nociones que dan sentido a las comunidades políticas, así como las descripciones del poder, los gobernantes y los gobernados. La “virtualidad” (Garriga 2006, 76-77) de los discursos jurídicos consistía en que servían de puente de comunicación entre gobernantes y gobernados, siendo un marco de discusión sobre la autoridad. De paso, se vinculaban con la comunidad en sí, a partir de sus desajustes y pleitos. Según Owensby (2011, 62-64), los discursos eran uno de los pilares más importantes del imperio español, junto con la institucionalidad y el acceso de los vasallos a la justicia.

Para analizar los discursos relacionados con los indios y con sus relaciones con los demás miembros del cuerpo político en los documentos judiciales, se apela a la metodología diacrónica de Koselleck (1993, 2004, 2009), particularmente sus definiciones de conceptos políticos, campos de experiencias y horizontes de expectativas. Sin embargo, cabe hacer algunas precisiones teóricas y comentar la pertinencia de las contribuciones de dicho autor en sociedades tradicionales. Es una audacia, con sus riesgos, pero no es la primera vez que se hace, ya que autoras como Nancy van Deusen (2007, 24-25) ya han reconstruido la comunión entre los lenguajes, sus significados cambiantes y los contextos sociales en la época de la Lima virreinal.

Los planteamientos de Koselleck presentan, básicamente, dos desafíos para este trabajo. El primero consiste en la posibilidad de

encontrar “conceptos políticos” pensados para la Modernidad en los lenguajes tradicionales, de otra época, sobre el gobierno y las jerarquías sociales. El segundo es distinguir horizontes de expectativas en dicho contexto, cuando el futuro no se proyectaba dentro de lo que se puede llamar “la política”, ni era una gran preocupación para los gobernantes y los gobernados hasta el final de la monarquía en las Indias.

En este libro, entonces, no se usará el término conceptos políticos en el sentido que propone Koselleck, debido a que estos no están planteados por autores autónomos en “textos expositivos”, ni se disputan abiertamente 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, según la terminología de la historia conceptual se las define como *palabras* y no como *conceptos*, ya que no hay autoría ni deconstrucción a través de nuevos significados, aunque sí una noción de polisemia en medio de su generalidad (Koselleck 1993, 116-117). El autor plantea que las palabras que cambian con el tiempo se pueden tomar como indicadoras de sus contextos, pues se insertan en estructuras diacrónicas del lenguaje, en una dialéctica entre realidades y discursos polivocales.

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. Sus trabajos eran de carácter colectivo y en red, recogían inquietudes generales de los indígenas y estructuraban apoyos en tejidos sociales. En el caso planteado aquí, tampoco se puede hablar de autoría, por el carácter prefijado y aparentemente inmóvil de los lenguajes utilizados 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. Ello plantea problemas distintos, como los sentidos y valoraciones sobre la autoridad, la legitimidad

y la moralidad. La hegemonía se construía desde la enunciación de una cultura política que partía de un marco discursivo común —en términos de Rosberry (2002, 219-220)—, al crear y recrear las relaciones entre los miembros de los contextos de conflicto. Las discusiones se generaban dentro de un orden político y social considerado perfecto, que se veía alterado por sujetos con debilidades, pecados y ambiciones, lo que da un margen de entendimiento de 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 subalternidad de los indios en lo social, y la mediación de sus asesores en el cuerpo de la “ciudad letrada” (Rama 1998), aquellos agentes tenían un espacio limitado —pero significativo— para evidenciar usos, valores, actos y expectativas ante lo político. Hacían esto último 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.

La segunda cuestión, sobre los horizontes de expectativa en una sociedad tradicional, se referiría básicamente a las prerrogativas y derechos consuetudinarios heredados del pasado. Uno de ellos sería tener la protección de la justicia y de las autoridades, dentro del esquema de un cuerpo político fuertemente jerárquico y heterogéneo, conservador de las diferencias y, en este caso, de la condición subalterna de los indios. También estarían el derecho a gozar de sus tierras, la integridad de ella y de sus familias, la existencia de autoridades locales, y el derecho a estar cobijados por el culto y sus expresiones rituales. La idea sería disfrutar de las condiciones de los antepasados, bajo la concepción de que los usos y las costumbres antiguas eran modelos 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 de 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 configurar un análisis de los discursos, son: vasallaje,¹ memoria, costumbre y la condición de “indio”. Estas trazan una red de significados que estructuraron las ideas, 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. Estos significados facilitaban que las necesidades, experiencias y expectativas de los indios fueran inteligibles, además de orientar sus acciones y muchas de sus decisiones relacionales.

Lo propuesto puede ser reiterativo, pero historiar las palabras claves de la cultura política monárquica, en relación con los indios, es un punto de partida para reconstruir discursos y lenguajes, pues las palabras claves generan los discursos y lenguajes, y no al contrario (Hölscher 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 Hölscher (2004, 102).

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. De esta manera desafiaban la idea de la justicia como un instrumento de las élites para reproducir su poderío. Por ejemplo, en Cali, durante el siglo XVIII, los indios tuvieron la iniciativa en el 72 % de los pleitos, y el resultado les fue favorable el 57,5 % (Cuevas Arenas 2012b, 70-71). La pobreza, la rusticidad y otras características atribuidas a los indios operaban a la par del conocimiento e interiorización de los esquemas, lenguajes, discursos

¹ Se entiende el vasallaje como lo que, actualmente, se conoce como pacto tributario.

y conceptos legales que les daban un lugar subordinado. Esto generaba resquicios para defender lo considerado “justo”, ante prácticas clientelares, el desconocimiento de autoridades y ocasionales muestras de violencia física.

La ocupación de tierras como campo de experiencias y conflictos

La memoria y la tradición sustentaban buena parte de las solicitudes de los indios y sus contendientes. Así se explicitaba una cultura política que hacía uso de las conexiones íntimas del pasado con el presente. Acudir a ellas era una estrategia generalizada de argumentación jurídica, pues garantizaban la correspondencia entre los servicios, las lealtades, los amparos y las prerrogativas de las partes que configuraban el cuerpo político. Al respecto, Espinosa Fernández de Córdova (2015, 8-10; 1989, 77-78) y Dueñas (2010, 9) afirman que la misma Corona estimulaba la producción de memoriales y de relaciones de servicios² para buscar mercedes; de esta forma los hechos eran dados como legítimos y conocidos públicamente. Memoria y costumbre eran las dos caras de una misma moneda argumentativa, para conservar intereses y explicitar necesidades, al hacer referencia al pasado como legitimación.

En este apartado se hace hincapié en el uso de la memoria y la apelación a la costumbre como herramientas discursivas que configuraban sujetos, objetos, valoraciones, experiencias y expectativas dentro de los contextos contenciosos. Estas prácticas expresaban las nociones colectivas, legales, contenciosas y estratégicas en el campo de las denuncias y los procesos judiciales. Lo anterior expresa lo que Yannakakis (2013, 934) denomina “entendimiento y compromiso

² Estos eran documentos donde los vasallos solicitaban mercedes y reconocimientos a la Corona española, relatando sus méritos y servicios a ella, así como a la Iglesia católica.

con la ley y sus tribunales”, como forma de participación política a través de los conflictos.

Los indios del valle usaron poco la herramienta de la memoria para asuntos individuales o familiares. Por un lado, debido a que los pleitos generalmente tocaban aspectos colectivos; y por el otro, por el carácter móvil de los indios de la región. La versatilidad con la cual los indios y sus asesores usaron la memoria se evidencia en el punto fundacional de sus comunidades. Como ya se ha mencionado, la mayoría de los pueblos de indios de la región representaron más una ruptura que una continuidad respecto a las poblaciones prehispánicas. Dentro de una cultura de solicitud de mercedes, los indios asumieron dicha discontinuidad como el punto de partida de sus narrativas. Ello, con el objetivo de responder a las expectativas de los jueces, y construir memorias que permitieran configurar una territorialidad y respetarla, como prerrogativa. Los traslados de sus encomenderos y los pactos con ellos sobre el usufructo de sus tierras fueron más significativos, jurídicamente, que sus antiguas identidades étnicas; de estas había poco rastro, por su dilución, heterogeneidad, y por su calidad social de indios. La visita de Lesmes de Espinosa a Cerritos (1627), y las de Rodríguez de San Isidro (1636) e Inclán Valdés (1667) al resto del valle constituyeron el inicio de la memoria legal de los indios en la región.³ El visitador Antonio Rodríguez de San Isidro Manrique describió un ejemplo de ello para el pueblo de Yumbo, en 1636:

Que los indios que están poblados en el pueblo de Yumbo, encomendados en el capitán Pedro Álvarez, están todos poblados en

³ ACC, Colonia, 8757, fs. 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, fs. 1-2 (Cerritos, 1792). ACC, Colonia, sign. 8752 (Candelaria, 1738).

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.⁴

Los indios se apropiaron del lenguaje y de las prácticas nacidos de estas visitas, para hacerlos hitos de su memoria colectiva y legal, ya que los documentos emitidos por los visitantes otorgaban linderos y terrenos que los indios querían 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 visitantes y oficiales, y, de paso, un motivo más para afianzar la lealtad de los indios. Del mismo modo, para los indios de regiones similares al valle, las encuestas y pesquisas de los visitantes constituyeron el primer acercamiento colectivo a la administración de justicia. Esto ocurrió en Antioquia e incidió en su constitución como pueblos (Córdoba 2014, 251-252).

Parece que todos los agentes conocían las rupturas que dieron origen a los pueblos, especialmente los contrincantes de los indios, quienes les increpaban su origen forastero y advenedizo. Con ello desafiaban a su memoria colectiva, a la vez que reiteraban el argumento de que la ocupación de tierras, desde la óptica de la continuidad, constituía una tradición “pública y notoria”. De esta forma ocultaban la legalidad otorgada a los indios por las visitas. En un ejemplo concreto: en un pleito de 1692 por unos linderos, los habitantes de

⁴ 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.

Yumbo se vieron cuestionados por su condición de indios forasteros y con la idea de que su punto de partida como colectivo se debió a la 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.⁵

Otro ejemplo es el del abogado de un terrateniente que disputó 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 del 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.⁶

Este es un caso extremo que problematiza lo que afirmó Garrido (1993, 367) respecto a otras provincias de la Nueva Granada: que los indios usaron bastante el argumento de haber sido los primeros

⁵ Documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980), f. 147.

⁶ 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. 12 111, f. 12 (Pueblo extinto de Nima, 1732).

habitantes y primeros propietarios de sus tierras en los conflictos por ellas. Sin embargo, se articularon como sujetos imperiales, al pedir la mediación de la justicia para lograr su reconocimiento como vasallos, recreando y transformando sus memorias e identidades en pos del diálogo con los gobernantes para defender sus prerrogativas (Herzog 2013, 304).

Las fuentes dan cuenta de que los indígenas del valle reconocieron que su tradición e identidad solo se sustentaban en una costumbre de ocupación legal de sus tierras y en su pertenencia a una calidad social. No se concebían como una continuidad de las comunidades prehispánicas, como se hacía en otras partes. Entonces, procuraban mostrarse sumisos ante los encomenderos y visitadores, que los colocaron en nuevos espacios. Argumentaban que, desde esa posición, 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.

También usaron el pasado como estrategia al comparar los abusos cometidos por los encomenderos con los hechos de un presente conflictivo, donde el contrincante de los indios los oprimía. Así, se hacía eco del lenguaje moralista de los fundamentos del poder y los gobernantes, además de la legislación proteccionista. Fue una medida legal y discursiva operativa. Por ejemplo, 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 la situación se repitió por parte de

los descendientes de los vecinos feudatarios, en contubernio con algunas justicias de Caloto.⁷

El reconocimiento de la temporalidad en la posesión de tierras fue un elemento que no contradijo su carácter de posesión inmemorial, sino que lo reforzó, al estar sustentada en unas escrituras y una merced real, dentro de una cultura de solicitud de mercedes. La palabra inmemorial legitimaba y legalizaba una situación, así tuviera una dimensión temporal limitada (Espinosa Fernández de Córdova 1989, 289), ya que operaba dentro de lo heredado del pasado como prerrogativa y merced real. Este término, inmemorial, también tiene implícita una noción de estabilidad, como expresión de perfección y legitimidad, ya que los legados del pasado han sido operativos en la organización social y respetados públicamente (Smietniansky 2010, 103). Aparentemente, lo inmemorial escapa al tiempo humano (Miceli 2008, 6). Lo inmemorial y su uso como argumento jurídico dan la oportunidad de cruzar lo objetivo con lo subjetivo en la tradición, en el juego entre la oralidad y lo escrito, desde la flexibilidad y la alteridad. Todo esto, en un mundo jerárquico, pero dinámico, y a través del argumento del “tiempo inmemorial” para referirse a la época de ocupación de un territorio (Rappaport y Cummins 2012, 154-155 y 167-169).

A lo largo del texto “Transcripción del mapa de Yumbo...” se nota que los indios apelaron al paternalismo y la protección de sus encomenderos, ya que ellos habían intervenido a su favor en los diferentes juicios de 1684, 1692 y 1747. Se señala que permitían a los indios hacer uso de potreros y tierras que no les pertenecían,⁸ mientras que

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

⁸ Documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980), fs. 121-123, 147-147v.

los primeros encomenderos, anteriores a Pedro Álvarez (en 1636), los habían sacado de sus tierras.⁹

Donde más operaba la memoria era 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 aparecía continuamente en los tribunales, en las declaraciones de testigos que la usaban de manera flexible y en relación con lo escrito. Lo oral era un apoyo y una referencia que se hacía con el aval de los jueces, partes y escribanos. Las pruebas en lenguaje oral recurrían a la memoria y eran validadas por la autoridad y sus mecanismos, a través del juramento y de convertirlas al “orden escriturario”. Este orden y la cultura oral no eran mundos separados. Estos se filtraban y traducían con la mediación (Hespanha 1993, 26-29), a través de los formulismos y esquemas de los procesos judiciales usados por los indios y sus asesores. También entraba en juego la dialéctica con las contrapartes y los jueces.

Los conflictos por tierras que duraron varias décadas configuran un panorama de los diálogos entre el pasado y el presente, así como de las estrategias que se utilizaron para procesar la memoria. Un ejemplo es el conflicto generado contra unos vecinos, los Moreno de la Cruz, 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. A través de las memorias de los indios se observa cómo se percibían dentro del cuerpo político, cuáles eran sus experiencias y sus expectativas. En los pleitos de 1667, 1675, 1678, 1695, 1714 y 1739, los indios hacían referencia al servicio al rey en relación con un hato de ganado para pagar sus tributos y asistir a

⁹ Documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980), fs. 8v, 22-28.

la doctrina. También recordaban la “antigualla”¹⁰ de su posesión de tierras desde que fueron sometidos¹¹ y los avales dados por los visitantes Rodríguez de San Isidro, en 1636; Inclán Valdez, en 1668; y Pando, en 1714.¹² En dichas memorias también estuvieron presentes las continuas vejaciones sufridas por los indios: el rapto de muchachos y muchachas para el servicio de nobles en Cali y en otros lugares, como parte de los servicios personales que debían brindar, y las recargas de mitas para obras públicas por ser indios de la Corona.¹³ Esas denuncias reflejan una dinámica de denunciar abusos en todos los frentes, ante la falta de atención de las autoridades de Cali, quienes fueron la segunda instancia de justicia, después del corregidor local. En 1695, los caciques y principales del pueblo daban cuenta de haber recibido la legislación proteccionista y de haber comprendido su papel en la monarquía, en la afirmación escrita, de puño y letra, por 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.¹⁴

¹⁰ ANE, General, Popayán, caja 68, carp. 7 (8 abril 1739), f. 2-2v (1678).

¹¹ Véase Valencia Llano (1991, 59) para relativizar la adhesión temprana de los gorrones a la Corona. Además, no siempre estuvieron en Roldanillo, ni en Pescado, y menos en Riofrío, según las tasaciones de mediados del siglo XVI, ya que sus parcialidades se ubicaron en jurisdicción de Anserma y Cartago (Padilla, López Arellano y González 1977, 106 y 108).

¹² ANE, General, Popayán, caja 68, carp. 7 (8 abril 1739), fs. 2-32. Serie Popayán, caja 91, carp. 4 (13 mayo 1745). ACC, Colonia, signs. 2462, 970 y 2180.

¹³ La disputa por las mitas públicas en perjuicio de los indios de la Corona en Cali, se puede ver con mayor detalle en Cuevas Arenas (2002).

¹⁴ ACC, Colonia, sign. 2180, f. 1.

También se reiteraba el tema de la libertad de los indios, especialmente en las peticiones de las décadas de 1730 y 1740. En 1739, el contador Felipe de Usuriaga escribió al corregidor del pueblo: “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 plagiarios”.¹⁵ 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”.¹⁶ Los indios de Roldanillo y, en concreto, la parcialidad de los Motoa o Guandaguinca, reconstruyeron su etnicidad diferenciada en un entorno donde las etnicidades diferenciadas se estaban diluyendo, a finales del siglo 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, en busca de la integridad territorial frente a los vecinos. La dilución de identidades a favor del fortalecimiento de las parcialidades no significó un proceso traumático de aculturación, sino de apropiación. Los referentes para el proceso de empoderamiento jurídico eran la legislación de las condiciones de indio vasallo y cristiano, más el argumento de la ocupación efectiva de las tierras, en contraprestación de una merced real.

En el caso de Tuluá (1708-1805),¹⁷ proceso jurídico de más largo alcance, la legitimación de tierras fue inicialmente más endeble, porque se trató de indios forasteros, que se establecieron en la región durante la segunda ola de fundaciones de pueblos. Ellos apelaron a la memoria del hecho de haber sido desamparados por sus encomenderos, por lo

¹⁵ ACC, Colonia, sign. 970, f. 3.

¹⁶ ACC, Colonia, sign. 970, f. 2.

¹⁷ 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.

que optaron por migrar. Ellos buscaban que se legitime y conserve su condición de vasallos buenos y obedientes, así como el culto católico, a pesar de haber sido descuidados de la justicia 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 vieronpreciados 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.¹⁸

Se observa que conocían muy bien los mecanismos de amparo que correspondían a su calidad social, y que añadieron años a su posesión de tierras, ya que la compra se hizo en 1664, a Francisco Ramírez, alias “huracán”. Este nombre y apodo se conservaron en la memoria oral y se refrendaron en el registro escrito hasta la década de 1750, cuando muchos testigos alcanzaron a oír dicho mote de boca de sus mayores.¹⁹ Los argumentos hasta la década de 1730 fueron iguales a los del caso de Roldanillo; es decir, que se debía proteger sus tierras, para dar continuidad a lo que habían procurado las autoridades indias y españolas. El pueblo debía tener asegurada su subsistencia, y debía cumplir el pago del tributo, la asistencia a la doctrina y el servicio al cura.

Esta situación también era utilizada desde una perspectiva negativa por las contrapartes en el pueblo, cuando se enfrentaban con los indios por linderos.

¹⁸ AGN, Colonia, Resguardos Antioquia-Cauca-Tolima, leg. 1, doc. 23, f. 540-540v.

¹⁹ ACC, Colonia, sign. 8757, fs. 48-49.

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 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.²⁰

El irrespeto hacia los indios nacía de su condición subalterna, la cual convertía a sus iniciativas de poblamiento y a la defensa de sus prerrogativas en insubordinación. El hecho de formar un pueblo sin el aval de un encomendero también era considerado una muestra de maldad y amoralidad. En ese escenario, los indios de estos pueblos asumieron los veredictos y avales de los jueces para el amparo de sus tierras como sus títulos fundacionales, y los exhibían (o escondían) cuando ameritaba.²¹

En el mismo pleito, para las décadas de 1750 y 1760 se agregan, a los argumentos anteriores, más citas de las leyes municipales y de las diferentes recopilaciones, ya que para entonces había mayor comunicación con la sede del virreinato y con los veredictos del virrey. Esto

²⁰ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 27A, leg. 27, expediente 113, f. 3. También, en 1802, los vecinos de Tuluá preguntaban 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 se refirieron más al papel de los doctrineros en la consolidación del pueblo — con la ayuda de los vecinos —, que a la labor de los indios en este aspecto. AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 50, doc. 17, fs. 598-603v.

²¹ Por ejemplo, se ven despliegues importantes de la documentación india en AHLT, Juzgado Primero Civil, t. E58, leg. 54 (16 cuadernos) (Guacarí, 1575-1665). ACC, Colonia, signs. 8757 y 8758 (Tuluá, 1708-1804).

se tradujo en un mayor nivel de conocimiento del lenguaje jurídico por parte de los asesores y los jueces involucrados. Los conceptos se complementaron con numerosas citas en latín y se hacía gala de una mayor comprensión de las fuentes del derecho.²² Ello posiblemente operó como respuesta ante los cambios generados por la monarquía, por una revisión general de las prerrogativas y por un cuestionamiento a la costumbre como fuente jurídica. Al respecto, Premo (2014, 361) afirma que estos tipos de adaptaciones, más que resistencia a las reformas, fueron expresiones de haber asumido los cambios.

Para autores como Hespanha (1993, 56-57), 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 de la monopolización del poder político y jurídico por parte de la Corona. También podría tratarse de una consecuencia de las reformas que se empezaron a implementar en ese entonces, y 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, fomentaba la separación espacial de los indios respecto a los vecinos del valle; además, estaba en contra de la constitución de Tuluá como villa y propugnaba conservar las

²² En algunas peticiones aparecen frases como “quoniam omne” (porque de cada cual), “sinodali iudicio definimus ut, nulla valeat absque bona fide prescriptio, tam canonica quam sibilis” (por el juicio sinodal definimos que, con el valor, en cuanto lo anterior de buena fe, tanto en las voces canónicas) y “príncipe jus in scrinio pectoris habere creditur non tamen cenetur facta consuetudines vel leges particulares et locales seire” (el principal derecho en su receso de los pechos [impuestos] se cree que no, sin embargo, eran consuetudinarias la serie de leyes particulares y locales). ACC, Colonia, sign. 8757, fs. 143v-145. En el mismo proceso, en los fs. 75-145v, se recogen las leyes municipales, la recopilación de indias “las continuas cédulas de su Majestad”, junto con “lo público y notorio”, como fuentes del derecho. Agradezco a José Luis Cuevas y a Juan Gabriel Sánchez por la ayuda con las frases en latín.

jerarquías territoriales en la región.²³ Como afirmaron Bonnett Vélez (2002) y Herrera Ángel (2002), dicha política fue ambigua y con resultados disímiles.

El mayor manejo de las fuentes escritas del derecho en la década de 1760 también se observa en las peticiones del gobernador indio don Manuel Ontibón y del alcalde Santiago Salazar. Ellos apelaron tanto a las leyes escritas, como al pacto caritativo del rey con sus indios, para rehacer los veredictos de jueces, visitadores y audiencias, que fueron lesionados por las contrapartes.²⁴ Del mismo modo, en 1782, el alcalde indio Raymundo Álvarez solicitaba 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.²⁵

Desde mediados del siglo XVIII, la memoria de los indios de deber ser protegidos por las autoridades sirvió para enfrentar argumentos “técnicos”, como la poca cantidad de habitantes indios en los pueblos. Se apelaba a la legitimidad por poseer documentos que registraban un antiguo usufructo y mencionaban la protección a los indios. Así lo evidencia este escrito, de 1791, del protector de naturales de Popayán:

²³ ACC, Colonia, sign. 8757, fs. 69v-70 y 100-108.

²⁴ ACC, Colonia, sign. 8757, fs. 110, 122-122v, 130 y 141v (1760-1772).

²⁵ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 145 (1771).

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.²⁶

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

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.²⁷

El cuestionamiento que planteaba dicho religioso a la memoria de la constitución de Tuluá fue el 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”.²⁸ Con esto anulaba la

²⁶ ACC, Colonia, sign. 8758, f. 82.

²⁷ AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 50, doc. 17, f. 569v.

²⁸ AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 50, doc. 17, f. 568.

iniciativa de poblamiento de los indios, recurriendo al viejo argumento de que no formaban un pueblo arreglado, debido a la poca cantidad de ellos y a la continua mezcla con libres. Lastimosamente, en esta ocasión (1801) no hubo indios que respondieran a estos comentarios, como sí pasó en un proceso posterior, de 1803. Entonces, los vecinos de Tuluá plantearon el traslado de los indios de dicho pueblo hacia Riofrío, para erigirse como una villa e independizarse de la ciudad de Buga. Para evitar esto, los indios se aliaron con las autoridades de esa ciudad, y una de ellas, el alcalde don Joaquín Fernández de Soto, argumentó que los vecinos no podían ser ingratos con los indios, ya que los habían dejado vivir en su pueblo por merced y gracia. Se usó la tradicional idea de la economía de la reciprocidad, en una época de especialización del lenguaje jurídico y de reformas. Además, el alcalde consideraba que el traslado era inconveniente porque “quedarían esclavos de tres o cuatro vecinos de dicho pueblo”, recurriendo al viejo lugar común de la incapacidad de los indios para dirigir sus vidas.²⁹ Por lo tanto, planteó que los indios y los vecinos podían vivir en el mismo lugar, sin que hubiera una separación espacial, ya que unos podían pagar arriendos a los otros. Con esto, de paso, se aseguraba la preeminencia de la ciudad de Buga dentro de la jerarquía del poblamiento regional.³⁰

Otro caso puntual en el que actuó fuertemente la memoria fue la refundación del pueblo Loma de las Piedras, ubicado en el margen izquierdo del río Cauca. Entre julio de 1732 y julio de 1735, unos indios provenientes de la vecina provincia del Chocó, al parecer del pueblo de San Agustín, aprovecharon para fundar una doctrina,

²⁹ La incapacidad de los indios fue el esquema que usaron las autoridades y contrincentes de los indios en todos los dominios del rey de España, para “despolitizar” sus acciones, pues los “miserables” solo eran capaces de seguir a alguien (Salgado 2011, 134).

³⁰ AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, fs. 886-888.

recordando la existencia de un pueblo de indios chancos (del otro lado del río Cauca). Estos habían sido ubicados ahí en la primera mitad del siglo XVII y habían desocupado el terreno hacia las décadas de 1670 y 1680.³¹ Los orígenes étnicos no concordaban, pero sí fue factible apelar a la calidad 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 busca de un modo de vida y necesitados de la protección real y del sentido de reciprocidad en el pago de tributos. También estuvieron presentes los argumentos dados por la misericordia, el adoctrinamiento en los misterios de la fe católica y el celo en los tributos del rey, como planos universales y legítimos de la existencia y de la estructuración del pueblo. Estos fueron avales de una existencia autónoma dentro del esquema dado por las repúblicas de indios, así correspondieran a una realidad más discursiva que efectiva en la cotidianidad. El sentido de autonomía además operaba en la subsistencia, representada en los cultivos y ganados para las familias, junto con el 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. El grupo de la Loma de las Piedras se valió de la memoria de la antigua presencia de los chancos para ganar legitimidad, en lugar de hacerlo desde lo estamental y genérico, es decir lo “indio” y forastero. Lo anterior es una muestra de la complejidad de los procesos de etnogénesis, de su constante recreación étnica y de su alteridad en respuesta a los desafíos del contexto. En este caso, el origen étnico se fusionó con la calidad social como categoría clasificatoria.

³¹ ACC, Colonia, signs. 5107, 3200, 3627, 3629, 3951 y 8342.

A primera vista, todos estos ejemplos podrían ser tomados como una subversión de la legitimidad, con el uso de la memoria de ocupación territorial y, de paso, del fundamento histórico de estas colectividades, pues eran aspectos imbricados y consustanciales. Sin embargo, dicha digresión no se asumió negativamente, por la inserción en un orden considerado justo y perfecto.

Otra pequeña, pero significativa, estrategia tuvo que ver con la percepción sobre los personajes, hechos y linderos. En sus declaraciones, los indios cambiaban los nombres de las quebradas que servían como límites. Eso hicieron los indios de Yumbo, entre 1684 y 1772, y los de Tuluá y Candelaria, en su debido momento. Lo hacían aprovechando el paisaje llano del valle, su transformación por las inundaciones en tiempo de lluvias, el cambio de curso de muchos ríos y la formación de madrevejas 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 con un papel tan flexible como los cursos de agua 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 compra de tierras, o de visitas y mudanzas de territorios. Esto se hacía con el objetivo de que la memoria se volviera maleable y así rechazar los contextos y sujetos que no les eran favorables.³²

Tanto o más que transmitir la tradición, lo que importaba era representarla y usarla en alguna situación concreta. Se demostraba su flexibilidad y capacidad como soporte de la acción social, y se manifestaban las experiencias y expectativas de los involucrados en los pleitos. La tradición en las sociedades estamentales o del Antiguo

³² 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).

Régimen tenía un carácter de permanencia, representación, invención y transformación.

Para ubicar las memorias en lo contencioso, por medio de los documentos escritos, se debe tener en cuenta la capacidad de los indios para suscitar “distorsiones estratégicas”, en reclamaciones consideradas legítimas (Vansina 2007, 158-160). Aquí, los hechos, personajes y lugares son seleccionados, idealizados o simplemente contruidos. Salomon (1999, 85-86) denomina este fenómeno, de armar arquetipos de personajes y hechos a partir de las narraciones recopiladas, “amnesias estructurales”.

En estas amnesias estructurales y distorsiones estratégicas, los visitantes, por un lado, y los veredictos de las audiencias, por el otro, aparecían reiterativamente en un papel fundacional, de legitimidad y de representantes de la justicia. Estos eran los garantes de mercedes como 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).

Las mercedes reales y los privilegios, en interrelación 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 se mencionaban en los tribunales. Cunill (2011, 230-231 y 234) opina que, entonces, los indios usaron el término miseria, más que por incapacidad, para reflejar su desventaja social respecto a los españoles. Otros términos tenían otras connotaciones. La humildad, por ejemplo, no significaba inhabilidad, sino que remitía a una condición económica y sociocultural; y la ignorancia se relacionaba con el desconocimiento del aparato judicial y la posible presión de los poderosos. Así, la miseria sería una compensación de ese desequilibrio. Apelar a la miseria, como representación social que integraba las mencionadas pobreza,

minoría de edad y rusticidad, fue una estrategia utilizada por los indios, en compañía de sus asesores, con su reiteración y apropiación legal.

La miseria se entrelazaba con la memoria legal —como una condición que hacía posible expresar la desigualdad social—, así como con los veredictos de justicia dados por la Corona. Por ejemplo, un cura que estaba a favor de la refundación de la Loma, en 1732, escribió, con el fin de que confluyeran 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.³³

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 de que el doctrinero de Roldanillo los tiranizaba con su trato. Afirmó que dichos tratos profundizaban la condición secular de miseria, con el agravante de que 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

³³ ACC, Colonia, sign. 3651, f. 5v.

indios que están por reducirse a la vista de estas temeridades no quieran salir a poblarse, sino vivir en su gentilidad.³⁴

En Tuluá, para 1803, el corregidor de Buga apelaba a la miseria de los indios para justificar su impotencia ante las injusticias de larga data y su supuesta ingenuidad. Además, lo oponía a la ingratitud de los vecinos que se instalaron en el pueblo, lo que alteró el orden de preeminencias de 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.³⁵

La miseria era una definición jurídica usada por los asesores de los indios para explicar cómo eran víctimas de las injusticias. Utilizaban esta definición al ejercer una práctica legal que recogía las experiencias sociales y políticas, y las transmutaba en capitales simbólicos. Estos capitales se usaban con otros como la obediencia a las autoridades y a la Iglesia, especialmente a partir de 1730-1740 (por la extinción de las encomiendas de particulares). Por eso, los indios se presentaban 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:

³⁴ ACC, Colonia, sign. 3951, f. 2.

³⁵ AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc.7, f. 886-886v.

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.³⁶

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 los mulatos y los mestizos querellantes, por su ebriedad, por ser fruto de la mezcla de gentes y por las malas costumbres que causaban desequilibrios en las localidades. Ello dejaba entrever un sentimiento de alteridad, sustentado en “la pureza” de los indios. Entre 1708 y 1790 las distintas autoridades indias de Tuluá y sus acompañantes usaron las representaciones negativas de las castas, específicamente contra la familia Villegas, constituida por mulatos “pendencieros y escandalosos”.³⁷ De esa manera, se hacía uso de un pasado conflictivo y reiterativo a través del tropo de las relaciones entre indios y libres, proscritas 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 la Corona en un ejercicio continuo de rememoración de hechos, obediencias, méritos y servicios, lo que constituía un campo de experiencias. La continua

³⁶ AHC, Notaría Segunda, Escritura 113 de 1909, f. 253 (1742).

³⁷ ACC, Colonia, leg. 8757, especialmente los fs. 10-11v (1708), 48-49 (1750), 50 (1757), 56-58v (1752), 170-173 (1722) y 178 (1790).

explicitación del pasado era una expresión de la búsqueda de reciprocidad, en una economía del don, a través de los capitales simbólicos vitales para el vasallaje, tales como la lealtad y el reconocimiento de la inferioridad social. Ello propiciaba el deseo de mantener el orden social y político, sustentado en el reconocimiento, la continuidad con el pasado y su recreación como único modo de vida deseable. Los indios, cada vez que lo necesitaban, reconstruían sus narrativas históricas en contextos de relaciones conflictivas y jerarquizadas, para subrayar ciertos 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. Seleccionaban hechos, situaciones y lugares para hacer efectivas sus demandas, y, de paso, construir su identidad, comunidad y autoridad, desde el uso de privilegios, autonomías y costumbres. Todo esto ocurría en el ámbito del procesamiento —dado por la cultura política— y gracias a la posibilidad de los actores de someter a revisionismo su historia, al elegir o al mantener silencio sobre sus experiencias familiares y colectivas. El casuismo del procedimiento judicial y sus mecanismos daban amplios márgenes para explicitar las preocupaciones colectivas y legitimarlas con la tradición y las costumbres. Estas constituían elementos claves del lenguaje destinado a la resolución de conflictos.

Las memorias como campos de disputa daban espacio a valoraciones que hacían hincapié en los capitales simbólicos explicitados por los mismos indios y sus asesores, mientras que sus contrapartes recurrían a los estereotipos negativos sobre los indios, relacionados con su calidad social inferior y sus acciones inmorales. Todo ello se entendía dentro del lenguaje moral y sentimental con el que se expresaban la justicia y los sujetos a ella, como lo explica Garrido (2006). La moralidad de los individuos y sus actos eran parte del arsenal contencioso y una estrategia para legitimar los reclamos desde sus identidades y

narrativas. El orden religioso era consustancial al político, y ambos se reconstruían desde la denuncia y la indignación (22-24).

Dos aspectos de la dominación y la jerarquización social, el miedo y la obediencia, se expresaban como experiencias recogidas en la memoria contenciosa y en el lenguaje legal. También existía un interés por que se respetaran las condiciones de subsistencia y autonomía —que a su vez eran de subordinación social—, que aseguraban la reproducción comunal o familiar. Esto, porque las demandas y solicitudes se configuraban desde la continuidad y se trataba de incorporar la novedad sin ruptura (Koselleck 1993, 342-343). Básicamente, se esperaba que los abusos no volvieran a ocurrir en el futuro, para seguir reproduciendo las condiciones positivas que habían sustentado a los antepasados. Sin embargo, hay que matizar un poco esta afirmación, pues había una expectativa de mejora hacia el futuro implícita, especialmente cuando el pasado era negativo. Este es el caso de los indios migrantes que refundaron la Loma de las Piedras, quienes deseaban escapar de la gentilidad y los abusos en sus regiones de origen.

Como una palabra cargada de experiencias, la justicia contrarrestaba los abusos que se daban en el ámbito 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. Los indios pedían a la justicia que reparara las libertades y derechos que tenían por su condición social: su autonomía local, la flexibilidad en el pago de tributos, el respeto a sus autoridades y que no fueran tratados como esclavos. En el contexto conflictivo del valle a mediados del siglo XVIII, la justicia operaba con un énfasis en las prerrogativas heredadas y en el lenguaje paternal. Desde los proyectos de traslados en el valle del río Cauca, la justicia y los procesos judiciales permitían a los indios denunciar a las autoridades y a otros actores que

lesionaban sus intereses. La denuncia era una herramienta de la justicia, una reiteración de un orden ideal y natural que incorporaba las preocupaciones de las reformas, junto con una participación más activa de los indios en los procesos de construcción de hegemonía. Los indios aparecían como seres irresponsables, pero conscientes de sus actos y de las lesiones a sus prerrogativas.

Al contrario de lo que reseñó Ceballos Bedoya (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, en el que la legislación pierde su carácter protector. En el valle, con la incorporación de los nuevos elementos y visiones de las reformas, continuaron los viejos problemas y conflictos de los indios.

La palabra “indio” como clave de las experiencias y expectativas en los juicios

Lo indio, más allá de una categoría legal y política, fue una categoría social e histórica, que conjugaba estereotipos, privilegios y consideraciones, en planos cotidianos o extraordinarios, como los pleitos. Se elaboraban y usaban representaciones e identidades propias o ajenas, que daban cuenta del uso táctico de la palabra indio en los pleitos judiciales. El término remitía a su condición de rústicos, miserables y menores, sin pedir igualdad, sino conmiseración por su vulnerabilidad (Ceballos Bedoya 2011, 243-245). Estas prácticas se transformaron diacrónicamente ya que, a la vez que fueron creadas por el poder, ofrecieron un espacio para usar discursos heterogéneos, creadores de realidades y subjetividades, con distintos resultados.

En las clasificaciones usadas respecto a los indios en los pleitos se puede observar que estas estructuraban identidades sociales y jurídicas. También se pueden entender las valoraciones que hacían posibles dichas clasificaciones y sus expresiones documentales.

Se analiza dichas clasificaciones diacrónicamente, sin esquematismos para estudiar a los indios, acogiendo el llamado que hace Imízcoz Beunza (2009, 51-52) de no homogeneizar a los colectivos sociales, sus conciencias colectivas y sus acciones comunes. De la misma manera, las clasificaciones son una entrada para analizar la identidad, sus apropiaciones y su generación, ya que esta se superponía a lo jurídico, al ser los indios fruto del derecho propio y diferenciado del Antiguo Régimen (Garriga 2006, 94-95).

Al usar su categoría social en los estrados, los indígenas también exponían sus referentes identitarios y su calidad social, a través de los conflictos, en contextos regionales. Lo hacían citando su papel subordinado. Para Silva Prada (2014, 22), esta relación fue la continuación de la situación de los vencidos en el medioevo, cuyo vasallaje se trataba de asegurar a través del consenso y la conservación de los privilegios.

En todos los documentos consultados hay al menos alguna definición de “indio”. Ante este desafío, se optó por trabajar con ejemplos representativos, que ayudaron a formar panoramas diacrónicos. Entonces, se hizo un estudio de una clasificación abierta a la heterogeneidad de significados y a la consideración de que dichas categorías no eran transparentes, ni eran palabras que reducían lo social a simples definiciones legales, como expone Herzog (2000, 124-125).

Se puede afirmar que la encomienda en su fase final, de 1680 a 1740, influyó en el lenguaje y en las definiciones de lo indio. Esto se observó, específicamente, en las referencias a la figura de las mitas como un elemento que ayudó a definir esta categoría social, desde el aspecto de la obediencia. Las menciones del trabajo colectivo destinado al bien común sirvieron a los indios para sustentar el correcto funcionamiento de los cuerpos sociales, en sus respectivas localidades. En los juicios, los indios hacían énfasis, como explica Hespánha

(1989, 242), en que conformaban una parte del cuerpo social única y necesaria para el resto y, por ello, se debían respetar sus condiciones y estatutos. Así ocurrió en el caso de la denuncia que hicieron, en 1685, los indios de Roldanillo, contra su corregidor Andrés Salgado de Castro, debido a que supuestamente los ponía a cargar tercios para el Chocó y no les pagaba, además de que no podían atender sus mitas en Cali. Entonces 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”.³⁸

El mismo año, los indios de pueblos cercanos a Cali, como Yanaconas, Ambichintes y Arroyohondo, también denunciaron a su corregidor por maltratos: por no pagarles sus jornales de mitayos y por haberlos reducido al servicio personal. Las denuncias servían de telón de fondo para explicitar sus percepciones sobre lo justo y lo injusto de sus trabajos. De paso, reiteraban su obediencia a las autoridades que debían supervisar las mitas, como un valor inherente a su condición social, así hubiera abusos de su parte algunas veces. Esto se observa en el siguiente caso de 1685, en Cali:

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 [...] 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

³⁸ ANE, General, Popayán, caja 10, carp. 9 (24 julio 1685), fs. 16v-17.

a azotar. Los dichos los demás nos [*ilegible*] ausentados y tan maltratados.³⁹

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 y encomendados, su supuesta falta de iniciativa y su pasividad ante las injusticias. Cabe recordar el carácter público del abuso, con el que se lesionó a la persona y la poca honra que podía tener una india y su familia.

Las mitas definían a los indios, por eso, los que pedían la exención de pagar tributos también solicitaban que no les imputaran esas obligaciones laborales. Vicente Ordóñez de Lara, para validar su petición de ser considerado mestizo, en 1689, mencionó que el gobernador de Popayán había dado esta merced a Jacinto Supía y a Miguel Crespo.⁴⁰ Otros indios hacían valer su condición de no ser obligados a mitas, ya que tenían algún oficio, como la carpintería, que ejercía Andrés de Espinosa de Buga, en 1702, y que era considerada esencial 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.⁴¹

³⁹ ANE, General, Popayán, caja 10, carp. 8 (26 junio 1685), f. 2-2v.

⁴⁰ ANE, General, Popayán, caja 12, carp. 2 (1 febrero 1689), f. 2.

⁴¹ ANE, General, Popayán, caja 36, carp. 13 (22 abril 1702), f. 1-1v.

Esos abusos estaban explicados en la misma línea que aquellos cometidos por los encomenderos, y fueron reiterados por la memoria colectiva y jurídica de los indios. La idea de que los indios eran actores pasivos, y que su agencia solo se reducía a la denuncia estaba implícita. 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.⁴² La memoria de las mitas y el modo en que definían a los indios perduró hasta poco después del paso de las encomiendas de particulares a la Corona. En 1756, en un juicio de residencia, un testigo de Cartago mencionó, respecto de los indios de Cerritos, “que estos 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”.⁴³

Las mitas funcionaban dentro del esquema de las “dos repúblicas” (Cuevas Arenas 2002). Este esquema espacial y político, de relaciones de dependencia y subordinación, estuvo vigente mientras duró la encomienda, en el primer tercio del siglo XVIII, por su interconexión con lo social y lo económico. La separación espacial, a pesar de haberse resquebrajado desde el siglo XVI, se mantuvo en la administración de justicia y en la documentación administrativa (Poloni-Simard 2000).

Dicha imagen funcional era entorpecida por los intrusos, los soberbios y los abusivos, que irrumpían en las comunidades con sus malas acciones, yendo en contra del cuidado y la conmiseración que recomendaba el rey para sus vasallos indios. La falta de caridad hacia los indios también era una desobediencia al rey. Al recordar su

⁴² ACC, Colonia, sign. 4411, fs. 2v-3.

⁴³ ACC, Colonia, sign. 8615, f. 42.

condición de subordinados, se explicaba realidades que les afectaban y se usaba su identidad para legitimar sus reclamos. La pasividad 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 ese entonces), 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 solo su pro utilidad por medios ilícitos como dañosos y perjudiciales no solo 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 en mal trato con la cacica principal ilegítima del dicho pueblo sin permitir se case, antes queriéndolo hacer con otro cacique, lo aporreoó y maltrató estorbando dicho casamiento.⁴⁴

La desobediencia al rey era vista como un comportamiento reprochable, así como dificultar la reproducción de la comunidad al entrometerse en los matrimonios de sus legítimos dirigentes locales. En el ejemplo anterior, tampoco se dejaba reproducir a sus caciques, desconociendo así la autonomía y la territorialidad de los pueblos. La vida pública de los oficiales reales debía corresponder con su vida “privada” o moralidad (Garrido 1993, 123). La inmoralidad era la excusa para la injusticia y el abuso a los miserables, ya que el poder

⁴⁴ ANE, General, Popayán, caja 10, carp. 9 (1685), fs. 1-2. Un panorama similar, e incluso más violento, es descrito en ANE, General, Popayán, caja 10, carp. 8 (1685), donde se acusa al superior de Salgado de Castro, el corregidor Prieto de la Concha.

era un asunto moral y paternal, que apelaba a las virtudes como eje de la autoridad (Imízcoz Beunza 1996, 28-29). Cumplir con la moralidad y la virtud permitía el goce de una limitada autonomía y paz que se traducían mejor en el “bien común”, que posteriormente será analizado en este trabajo.

Apelar a la moralidad de las gentes era una de las estrategias usadas por los indios y sus asesores, para lograr penas más bajas o llevar a cabo sus cometidos, dentro del margen de la calidad social de “indio”. De la misma manera, los juristas debían mostrar simpatía, así fuera retórica, hacia los ignorantes e inválidos sociales, dentro del contexto del paternalismo jurídico (Hespanha 1993, 32-35). Esto otorgaba mayores posibilidades para calcular qué estrategias jurídicas usar, con el apoyo de los discursos y lenguajes que calificaban a los indios. La condición legal determinaba, de forma concreta y relativa a las personas, porque la capacidad jurídica no era un concepto abstracto, sino específico. Esta no se sustentaba en abstracciones, como la igualdad o la libertad, sino en hechos y en actitudes visibles (Duve 2007, 32-33), como, en este caso, el reconocimiento de capitales simbólicos y el buen trato.

Respecto a la autonomía de los indios para usar su clasificación dentro del cuerpo social, se nota que, en el valle del río Cauca, se expresaba en pleitos que involucraban a otros actores sociales, como el cabildo caleño contra los tenientes de gobernador-corregidores, o en peticiones que no denunciaban directamente a una autoridad. Las denuncias autónomas contra autoridades comenzaron en 1728. La primera que se ubicó fue contra un cura doctrinero, por abusos en el pueblo de Guacarí.⁴⁵ Con este acto se comenzó a configurar una nueva etapa en el uso del campo de experiencias y del horizonte de

⁴⁵ AGN, AAP, leg. 4194.

expectativas que involucraba la palabra “indio”, que fue más común entre las décadas de 1740 y 1770.

El caso de Guacarí, de 1728, muestra un discurso sobre los abusos y la pasividad de los indios muy conectado con lo mencionado para las décadas anteriores, pero con un propósito inédito: enjuiciar al cura. Se recurrió al tradicional uso de las libertades como elementos que configuraban la subordinación, pero también la justicia. La pasividad de los indios se traducía en el miedo, el cual era la reacción normal de seres considerados pusilánimes, ante las malas acciones de sus autoridades. Como pidieron escribir los indios “del común”:

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= [sic] 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.⁴⁶

El miedo era la justificación para huir y desbaratar los pueblos, sin dejar la condición de indio y sin olvidar el pago de tributos. Aparte de lo anterior, los de Guacarí justificaron su amenaza de acabar el pueblo con el hecho de estar encomendados directamente a la real Corona, no estar sujetos a ningún encomendero que los retuviera en un sitio, y no querer soportar tratamientos discordes con su calidad social. Ello muestra una conciencia de su condición subordinada y de su capacidad para explorar sus límites, como lo hicieron, de hecho, los indios que establecieron pueblos utilizando su clasificación de forasteros, en el siglo XVII. Vivir su vasallaje, hacer el culto y subsistir

⁴⁶ AGN, AAP, leg. 4194, f. 3-3v.

configuraba, en buena medida, su territorialidad, y esto se sumaba a 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 continuamente, por los indios y por sus contrarios, en los pleitos (Garrido 1993, 240-241). Este temor de salir de un lugar aparece también en la siguiente justificación:

con que hostigados de tales extorsiones de no ponernos doctri-
neros, 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.⁴⁷

En esta argumentación ubicaron estratégicamente el servicio al rey y la devoción, en una posición más alta que sus bienes y autonomías locales. Jugaron con los referentes más importantes de su identidad y su adscripción a colectivos más genéricos, los del vasallaje y la cristiandad. También recontaron su historia de subordinación y la desestructuración que vivieron los pueblos de indios en el valle a lo largo de los siglos XVI y XVII, lo que los convirtió en forasteros y “volantones”, como estrategia de supervivencia. Desertar de los pueblos podía tener dos motivos: uno era el natural carácter de los indios, que los movía a escapar de las autoridades y de la doctrina, con el objetivo de cometer sus “perversidades y vicios”; y el otro, mencionado por la parte de los indios, era la

⁴⁷ AGN, AAP, leg. 4194, f. 1-1v.

respuesta a autoridades lesivas e injustas. Un mismo hecho era interpretado de dos maneras opuestas, en relación con las acciones y valoraciones. La huida y el forasterismo fueron estrategias comunes para afrontar los cambios y reestructuraciones dados por las dinámicas regionales en los reinos españoles de Indias (Powers Viera 1994; Schwartz y Salomon 1999; Lockhart 1999; Herrera Ángel 1996, 2002).

La alteridad con respecto a los esclavos, para pedir un tratamiento acorde a su calidad de indios, fue el argumento con el que se concretaron la identificación jurídica diferenciada de los indios, el reconocimiento de la justicia hacia los pobres, así como 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 y 141-142). Esta concepción de los colectivos se sustentaba en la desigualdad como base de la dominación y la protección, que podían abarcar el consenso, la arbitrariedad y los conflictos (Imízcoz Beunza 2009, 77-79).

El forasterismo de los indios en el valle fue intenso en la época en que todavía existían las encomiendas de particulares, lo que da una idea de lo que significaba ser indio y participar de la vida en común de los pueblos. Ser parte de un colectivo con orígenes inestables y difícilmente rastreables era un punto en contra para muchos indios. Un ejemplo de ello se dio en 1734, con el caso de un terrateniente llamado don Juan de Varona que disputaba con un excorregidor, don Ignacio de Piedrahíta, las tierras de Napunima, Nima y San Jerónimo. Al parecer, Piedrahíta usufructuaba dichos terrenos junto con unos indios. Este personaje alegaba que allí hubo un pueblo de indios, aunque otras pruebas documentales demostraban que se había extinto a finales del siglo XVII. Ante este argumento, la contraparte expuso lo que ocurría en muchos pueblos del sur de la región y habló

sobre la condición de indios. Varona explicaba que, con el hecho de pagar tributos, “con el velillo de tributos”, los indios podían ir a cualquier parte y, con la ayuda de una autoridad, como el corregidor Piedrahíta, podían alegar que formaban un pueblo legalmente. Esto, a pesar de que fueran forasteros asentados en tierras cercanas al extinto poblado de indios, con el permiso de terratenientes. Varona afirmaba que “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”.⁴⁸

Este pueblo “ficticio” se creó, no tanto por la acción unidireccional de los terratenientes, sino por las conveniencias, los tratos informales y la capacidad de elección de los indios. En la misma descripción, se le reprochaba a Lorenzo Augí la incapacidad de migrar, como sí lo hicieron muchos de sus compañeros de calidad social, aprovechando la movilidad geográfica, que era una de las prerrogativas ganadas por el pago de los tributos: “Lorenzo Augí como es de espíritu tan bajo, jamás ha salido a parte ninguna”.⁴⁹ Aquí está presente la razón de proteger los privilegios y derechos dados por el nacimiento. En este caso, se asoció la tierra con la memoria y la comunidad, en un conjunto sumamente móvil. Los de San Jerónimo fracasaron como grupo, pero individualmente supieron acomodarse dentro de las posibilidades de su condición. En el pueblo de yanaconas de San Diego de Alcalá y otros de origen forastero sí fructificó dicha iniciativa colectiva. Ese panorama móvil de los indios se articulaba con la creación de centros y periferias sociales.

Entre 1740 y 1780, los indios del valle tuvieron más conflictos, que los obligaron a usar las definiciones de su clasificación social

⁴⁸ ACC, Colonia, sign. 12 111, fs. 12-14v.

⁴⁹ ACC, Colonia, sign. 12 111, f. 14v.

más a menudo, con respecto al periodo anterior, y por ello el acervo documental de esta época es mayor. En el valle del río Cauca, en la década de 1740, los indios afrontaron un clima político turbulento, que se originó con la pugna entre las viejas familias criollas y los comerciantes españoles, conflicto documentado por Colmenares (1997b, 127-138). Los indios serían parte de estos problemas como miembros de las clientelas de viejos patricios o como pobres necesitados de la protección de los corregidores chapetones. Este momento también coincide 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 según la nueva situación. Del mismo modo, hubo una expansión de la explotación agrícola cuyo mercado fue el Chocó y un interés en el mercado de tierras (Cuevas Arenas 2012b, 68-69). La turbulencia de aquel panorama provocaría una fractura que se tradujo en posteriores niveles de contestación y controversia hacia las autoridades, lo que redundaría en una mayor autonomía de los indios para elevar sus demandas y darles curso.

Desde la década de 1740, los enemigos de los indios confrontaron de manera más vehemente la concepción tradicional de que los indios constituían 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 los indios abandonaran sus pueblos, por miedo a represalias, si los jueces no les tenían con miseraciones como pobres, rústicos y leales vasallos, que engrandecían al rey con sus tributos y a la Iglesia con su devoción y obediencia. Por acciones injustas y contradictorias que se podían evitar, irían en contra de una noción básica del corporativismo colectivo y del ordenamiento territorial: constituir una comunidad

autónoma, pero subordinada, con jerarquías sociales. Dentro de este esquema se presentaron los reclamos contra los curas doctrineros en Guacarí, en 1744, y en Yumbo, en 1747 y 1751.⁵⁰ A continuación se transcribe, como ejemplo, 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 rusticidad 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 desaforar nuestra patria.⁵¹

Humildad, obediencia, miedo, miseria, rusticidad e ignorancia fueron palabras que usaban los indios para sustentar sus acciones. Estos términos expresaban sus sentimientos como seres poco dados

⁵⁰ AGN, AAP, leg. 4642 (Guacarí, 1744). AAP, legs. 375 y 4684 (Yumbo, 1747 y 1751).

⁵¹ AGN, AAP, leg. 4642, f. 1-1v.

a razonar. Eran parte de sus capitales simbólicos, configurados desde su condición subalterna, con la mediación de escribientes y tras siglos de interacción con los argumentos judiciales y la administración de justicia. Era su participación en lo que actualmente se denomina “política”, específicamente en los terrenos formales de los tribunales. No había una discusión sobre la condición social de los colectivos, ya que, de entrada, no había un afán de modificar las relaciones sociales. Lo que se buscaba era volverlas más justas, en el contexto de lo conmutativo: que los ricos no oprimieran tanto, y que los pobres y la plebe no estuvieran sin orden ni entregados a sus vicios. Como afirma Garriga (2004, 17), el fin de los cuerpos políticos era hacer justicia y dar a cada uno lo que era suyo, respetando los equilibrios sociales preestablecidos. El papel del juez era el de resolver conflictos entre intereses, sin violentar los 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. El elemento consensual, que estaba latente dentro del pactismo de la Corona, fue usado con más fuerza, por la novedad de enfrentarse a los demás poderes sin la presencia, tan importante, de las antiguas familias de encomenderos.

Una mayor impugnación a los curas obligaba a revisar los deberes específicos que debían cumplir con su rebaño y si impartían los sacramentos de la forma debida. En estos casos, los acusados también acudían al lenguaje moral y sentimental que describe Garrido (2006), pero invertían los términos con los que los indios describían el contexto de los conflictos, y usaban el repertorio jurídico correspondiente a su calidad social. Los doctrineros recurrían a la oposición entre lo bueno y lo malo, una dicotomía fruto de la tradición cristiana, y 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 incorregible. Esto dijo el cura

don Manuel Rodríguez Narváez, en 1751, de sus indios en Yumbo, en el contexto de un asesinato que él había cometido:

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. [...] 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 [...], quienes han procurado salir del curato de Yumbo mediante varias permutas solamente solo 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 [...] se sirva de darme por absuelto del fingido crimen que me imputan.⁵²

Este escrito refleja que el poder se entendía desde los valores morales y las actitudes, como un monopolio que aparentemente no debía ser cuestionado por los gobernados, ya que se regía por los principios de obediencia de unos, junto con el amparo y la caridad que estaban obligados a dar los gobernantes. Toda crítica se entendía como una insubordinación ante los órdenes sociales y religiosos, y no como lo que generalmente era: un ataque hacia un individuo concreto. La mención de los desacatos era una herramienta para los gobernantes y oficiales, que se sustentaba en la no discusión de la autoridad por parte de los subordinados. La desobediencia era el resultado de la poca vigilancia hacia los inferiores sociales y de darles margen para inquirir a los superiores, según esta noción de gobierno.

⁵² AGN, AAP, leg. 4684, f. 17-17v.

En el ejemplo anterior, sobre el caso de Yumbo, se deslegitimaba la denuncia con una narración moral, sustentada en las jerarquías sociales. Estas jerarquías eran preexistentes e indiscutibles, pero fueron interpretadas por los indios. Las opiniones de los curas se respaldaban en los escalafones sociales, que, a su vez, eran jerarquías morales. Se hablaba de 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, el asesino):

que informen a los señores superiores estos rigores [...] 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 estos capaces para imponerles otras penas y destierros, ya que no valen mis amorosos consejos, o amenazas.⁵³

En un escenario dicotómico, donde la obediencia era el reflejo invertido del incorregible desacato, donde el miedo ocupaba la misma posición que la desobediencia, y la victimización era la contracara de la inmoralidad y la vida licenciosa, los indios del valle pasaron de una aparente inactividad a la iniciativa cuando se trató de denuncias. Esto significó una participación más activa en la disputa por los significados, pero no desde la creación, sino desde la búsqueda en los repertorios tradicionales, que se encontraban 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 (2004, 14-15), era la expresión de la importancia

⁵³ AGN, AAP, leg. 4642, f. 11-11v.

del orden religioso en la configuración de lo jurídico. Las denuncias de los indios se hacían para criticar a la autoridad y las acciones (no la legitimidad) de ciertos sujetos que rompían la armonía social. En ello hubo una novedad respecto al anterior periodo, de 1680-1740: se recurría a otras figuras, como los protectores y alcaldes, y ya no a los doctrineros. Lo mismo podía ocurrir en sentido contrario, dado el caso. Esto implicaba opciones limitadas, pero era el repertorio que se tenía a disposición, justificado con la necesidad de tutela para los indios. 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 a su debido tratamiento con amor y consideración.⁵⁴

Dicho tratamiento diferenciado para los indios los hacía ver como seres privilegiados respecto al resto del cuerpo político, especialmente si se consideran los escritos de los pardos y mulatos del valle. En 1764, ellos protestaban contra la posible medida que los haría sujetos de pago del requinto y otros pechos, en el contexto de reformas fiscales. Esta oportunidad de analizar cómo eran considerados los indígenas por fuera de las opiniones de las élites y de los propios indios es invaluable, al tratarse de una interpretación de un elemento que definía a los indios por parte de personas de otras calidades sociales. También ayuda a explicar las diferencias que había dentro del cuerpo político, en una economía del don y la reciprocidad. Las peticiones fueron encabezadas por los más “notables” de esta población libre:

⁵⁴ 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.

los sargentos y demás suboficiales de milicias de pardos, así como algunos individuos con alguna prosperidad económica, como Santiago Villegas, de Tuluá, quien vivía litigando contra los indios. Este último consideraba que los pardos no recibían tantos favores como los indios, además de que les cobraban alcabalas y:

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 tuvieron que pechar fuesen de ello reservados.⁵⁵

En esta descripción, Villegas hizo valer el argumento de su calidad social, reconociendo las cualidades de sus antepasados y de sus contraprestaciones. Esto evidencia la reciprocidad asimétrica. Otros mulatos y pardos “principales” de Cartago, como Simón de Ochoa y Patricio Hernández, aparte de amenazar con 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

⁵⁵ 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.

se justifica la pobreza de los naturales, no son apremiados, ni compelidos a la exacción.⁵⁶

En estas consideraciones primaba una opinión muy fuerte sobre el derecho natural, sustentado en el bienestar de los vasallos, así como en su diferenciación social y las mercedes diferenciadas: a los indios se les debía cobrar tributos personales porque tenían cómo subsistir en las mejores tierras, mientras que al resto no. Una justicia conmutativa y particularista articulaba las jerarquías sociales como si fueran naturales, y daba a cada cuerpo diferenciado sus prerrogativas y deberes. No obstante, en la anterior cita documental no están tan presentes las ideas del respeto ni la armonía entre los cuerpos sociales, ya que se criticaron los gastos que generaban los indios a la Corona y el hecho de que no fueran obligados efectivamente al pago de tributos. Esa fue una de las maneras en que los libres 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 tocaba a los indios, sino también, en estos casos, a los pardos.

El discurso público usado por los mulatos y pardos aquí muestra una apreciación novedosa de las prerrogativas. Posteriormente vino la crítica en regiones como el altiplano cundiboyacense (Bonnert Vélez 2002, 66-88) y Antioquia (Silvestre [1785] 1988, 305-307). También se disputa que, aunque los indios estaban obligados a cumplir con sus pechos, no había suficiente vigilancia de que lo hicieran, por la imagen paternal ligada a la pobreza que se tenía. Los pardos, como pobres, participaban en la interpretación del orden social a través de la denuncia, y así se involucraban en las relaciones de poder, las cuales

⁵⁶ AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, f. 623-623v.

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 del valle, como Yumbo, Yanacónas, Tuluá y Roldanillo los indios tuvieron más iniciativa y autonomía en el desarrollo de los conflictos, además de usar su condición social de manera más audaz que en tiempos anteriores. Los lazos que los unían con las familias de antiguos encomenderos eran más flexibles y menos determinantes. El repertorio contencioso se amplió con la crítica abierta hacia algunas autoridades, gracias a la experiencia jurídica acumulada, especialmente desde 1740. Estos cambios se materializaron en una mayor cantidad de documentos judiciales, que muestran nuevos mecanismos de resolución de conflictos, más formales y menos discrecionales. Otra posible causa del amplio contexto de litigios entre pueblos indios y los hacendados por terrenos, desde lo económico, fue el mayor interés de los mineros para invertir en tierras y en producción agropecuaria, con el objetivo de subsidiar los costos de la minería en las llanuras del Pacífico (Díaz 1994; Barona 1995). También pudo ocurrir, como lo describió Hespánha (1989, 368-369; 1993, 52-57) para Portugal, que, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, hubiera un crecimiento demográfico. Este factor crearía realidades sociales que los arreglos informales no alcanzarían a abarcar, así como un aumento del capital simbólico de lo letrado. La explicación que ofrece Garrido (1993, 369) al respecto es que en aquel periodo hubo una crisis en el sistema colonial y se tuvo que hacer cambios para afrontar la reforma. Hipotéticamente, pudo ser que una abundancia de abogados en la región y, en general, en las Indias también influyera en este nuevo contexto, donde las grietas de los consensos sociales explotaron.

Otro hecho que pudo contribuir a la gran cantidad de documentos sobre el valle, entre 1740 y 1780, fue pasar del pactismo y las relaciones políticas personalistas, a una abstracción progresiva

de la comunidad política y a un derecho asentado en lo escrito. Ello confrontaba las prácticas tradicionales y los derechos inmemoriales, junto con el rumor y lo público como fuentes del derecho contra las nuevas nociones sobre el bienestar público y la economía moral (Pietschmann 2000, 131-132 y 241-242). Herzog (1995, 282-284 y 291-292) sostiene que, a mayor movilidad social, se pasa de un sistema de justicia a uno de vigilancia; en términos foucoltianos, el cuerpo de oficiales y secretarios de justicia también se profesionaliza y se vuelven menos tolerantes a la desviación de las normas. Esto ayuda a entender el aumento del acervo argumentativo especializado de los asesores, indios y contrapartes en los juicios. Estas explicaciones recogen los procesos de cambio gubernamental en el periodo y se aplican en el contexto de aumento demográfico y de mayor énfasis en los dispositivos escritos de justicia. Todas estas situaciones articulan los cambios sociales y económicos que fueron más notorios durante el reinado de Carlos III y su proyecto intensivo de reforma. Según Pietschmann (2000, 240-242), este se basó en los ejes de “buen gobierno”, “bien público”, el cuidado de la hacienda, y el mejoramiento social y moral de los vasallos.

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.⁵⁷ En el mismo pueblo, en 1774, el indio Leonardo Sánchez puso una demanda contra el teniente y corregidor Micolta y su medio hermano don José Vernaza, por unos negocios y decomisos de ganado que le hicieron. El litigante se refería continuamente

⁵⁷ Documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980), especialmente desde el f. 43 y ss.

a sí mismo como “indio de bien”.⁵⁸ Apelaba a la vindicta pública y a su propia fama, sobre la que preguntó a varios testigos, para probar su calidad como miembro honorable de su comunidad, tratante de mercancías y obediente, como cualquier indio. Asumió mecanismos de defensa que generalmente solicitaban los españoles y criollos con el argumento de ser gente distinguida y de buenas costumbres. Esto refleja el argumento de Garrido (s. f., 15-27) sobre cómo los libres asumieron el honor y las virtudes de las élites, para legitimar su ascenso social y argumentar en sus conflictos.

En 1779, un alcalde indio, Calixto Calderón, denunció, inicialmente en Buga, y luego en Popayán y Quito (con la ayuda de un chapetón) al teniente y corregidor de Buga, por no reconocer la falsedad de una real provisión que eximía de la condición de indios a una familia de apellido Ávila. En este conflicto se puede observar la definición de indio que usaban 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 libres.⁵⁹

Esta familia apelaba al mismo discurso de los mulatos de Tuluá cuando se presentaban como descendientes de conquistadores y se excluían de las obligaciones vinculadas con un papel subordinado, pero funcional en las festividades locales. En este último punto, se puede encontrar un aspecto definitorio y tradicional sobre lo indio,

⁵⁸ ACC, Colonia, sign. 11 437, f. 4-4v.

⁵⁹ ANE, General, Popayán, caja 199, carp. 1, fs. 2v-3v.

el cual no tuvo tanto protagonismo documental como la miseria, la irresponsabilidad de sus actos, el miedo y los tributos. Las fiestas reales y religiosas recreaban el cuerpo político local, con la heterogeneidad de sus componentes en los niveles discursivos y prácticos. Cada uno de los actores (cabildo, religiosos, nobles, mestizos, mulatos e indios) debía realizar actividades lúdicas. En este caso, danzas que representaban, probablemente, una memoria colectiva sobre la gentilidad de los indios y su eterna condición de neófitos.

Dada la escasez de fuentes primarias al respecto, se puede deducir que las danzas fueron una alegoría de la Historia y sus hitos fundacionales. Sus personajes se ubicaban dentro de una narrativa teleológica, en la que la salvación de las almas y la idea de juicio final, tomadas del cristianismo, marcaban una línea entre el pasado, el presente y una noción de futuro. Esto podría interpretarse como un horizonte de expectativas. Las danzas serían parte de lo que Henaó Albarraçín (2009, 17-18) denominó idealizaciones de un orden social, que recreaban la justicia distributiva que garantizaba armonía dentro del cuerpo social. A través de los alegatos de los Ávila se puede ver que la calidad social también tenía expresiones festivas. Lastimosamente, no hay descripciones detalladas sobre otros aspectos que conciernen a este libro, como los símbolos, consensos y disensos relacionados con las celebraciones.

Volviendo a cómo los agentes subordinados asumieron las virtudes de las élites, el alcalde indio denunciante de los Ávila, Dionisio Calderón, también hacía gala de los discursos que, tradicionalmente, habían sido patrimonio de los nobles; pero, los adaptaba a un nuevo contexto. Al asumir el cuidado del erario real, o fiscalidad, y las expectativas sobre las autoridades, se daban usos inéditos a la concepción de los oficios de los indios en la región:

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.⁶⁰

El indio alcalde asumió y mezcló las razones de gobierno representadas en la justicia y en la fiscalidad para argumentar sus acciones desde la moral. Ello sería 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. Lo novedoso fue que se correlacionó y se enfatizó en el pago del tributo de los indios como contraprestación a la autoridad y legitimación de los nobles; entonces, el elemento fiscal era una herramienta para cuestionar a los agentes negativos y sus acciones legales. El escenario anterior de miedo y consecuente huida dio paso a la denuncia abierta, como respuesta a los abusos de las autoridades. Así se aprovechaba la nueva relación planteada por la monarquía con sus súbditos, tal como se expone en los estudios de Echeverri (2006, 370-386; 2009, 48-56) sobre la región de los Pastos a comienzos del siglo XIX.

La religión era el orden normativo y moral que acompañaba las nuevas razones de gobierno, y que fue el sustento de las autoridades subordinadas. Esta relación se expresó en el argumento de que el alcalde Calderón era un buen cristiano y no podía mentir, como lo pedían los Ávila y el Teniente.⁶¹ Las peticiones y denuncias de los indios,

⁶⁰ ANE, General, Popayán, caja 199, carp. 1, fs. 6, 9-9v.

⁶¹ ANE, General, Popayán, caja 199, carp. 1, f. 21-21v.

especialmente las de la década de 1770, tenían mucha mediación de otros agentes, quienes traducían al lenguaje jurídico sus necesidades e intereses. Curas, letrados, corregidores y otros ayudaban a redactar y difundir nociones sobre el orden social y político.

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. No hay duda sobre su protagonismo. De la misma manera, protectores, jueces y contrapartes contribuían, con el uso de significados, a construir una definición dialéctica de indio. Se reiteraban algunos elementos y se ocultaban otros, en una sumatoria de representaciones amplia y abierta. Cunill (2014, 9) llama la atención sobre este aspecto, ya que la categoría jurídica de indio nunca fue definitiva ni cerrada en los debates.

La capacidad de los indios para plantear pleitos de manera más autónoma se reflejó en el aumento de su imagen como actores malévolos y victimarios, según las contrapartes en los juicios. Estas respondieron al cambio reiterando los viejos estereotipos, pero con mayor vehemencia; haciendo hincapié en el carácter maligno y los proceder sinistros de los naturales, como consecuencia de sus cualidades subordinadas. 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. Así lo explicaba Nieva y Arrabal respecto a los indios yumbes, en 1771-1772:

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.⁶²

Los denunciados por los indios los describieron, a su vez, como injuriosos, victimarios, apasionados, reacios a la corrección y a la autoridad. Apelaron a los repertorios que configuraban la cara negativa de la subordinación, para clasificar a sus contrarios.

Después de 1780, el cuerpo documental en los archivos consultados disminuye, posiblemente porque los indios ya no se veían tan compelidos a usar los tribunales para defender sus prerrogativas. Esto, debido al mayor uso de la justicia informal, los lazos clientelares, y por la naturaleza de los conflictos. La intensidad de los pleitos por tierra bajó, en un contexto de crisis económica regional provocada por el fin del segundo ciclo minero en la región. La formalidad de los juicios tenía su costo, aun para los indios. Los juicios “de balde” implicaban viajes a tribunales para los que se gastaban recursos familiares y personales, por lo que se privilegiaría solucionar los conflictos verbalmente, en una primera instancia. También entrarían en juego 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 Prado 1996, 2002; Cuevas Arenas 2012b, 69). A lo anterior se podría agregar las experiencias y la autonomía en los tribunales que se habían ganado en décadas y siglos anteriores, lo cual dificultaría la expropiación colectiva y los arreglos colectivos desfavorables para los pueblos. No hubo casos contra indios por la fabricación y distribución de aguardientes, como en Antioquia (Salgado Hernández 2015). Tampoco hubo protagonismo ni una participación rastreable

⁶² Documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980), f. 186v.

de los indios en las rebeliones de libres en el valle de Cartago, Hato de Lemos y Toro, entre 1779-1781. Posiblemente, los indios leyeron aquel panorama y decidieron no participar activamente, ante el peligro que representaba para sus prerrogativas. Más bien, hicieron otro tipo de adaptaciones, para aligerar el peso de su subordinación.

Sin embargo, hubo casos, como la extinción de Arroyohondo, entre 1807 y 1808, en los que, durante muchas décadas, no hubo más de tres o cuatro tributarios, los cuales fueron construyendo relaciones más estrechas con los Yumbo; por lo tanto, las familias terminaron trasladándose a ese pueblo por iniciativa propia (Cuevas Arenas 2012b, 100-103). El golpe certero para la extinción de la localidad lo dio un enfrentamiento con don Juan Vivas, quien pidió el remate del pueblo con el argumento de beneficiar al erario. En primera instancia se negó la petición y, 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, eso 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, quien pidió los arriendos para reedificar la iglesia. Finalmente, se consolidó un proceso autónomo de traslado de los indios (pero con un mal final, al no conservarse las tierras). 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, pero los muertos se trasladaron al último: sus huesos se movieron el tres de octubre de 1808, dejando atrás solo una cruz alta, de madera, donde había estado la iglesia del pueblo.⁶³

⁶³ AGN, AAP, leg. 44, doc. 15.

En las últimas décadas del periodo monárquico, “lo indio” se relacionaba, igual que en épocas anteriores, con pobreza, miseria y minoría de edad. También se mantenía la denuncia de que se sacaban chinos y chinas (indios e indias jóvenes) de los pueblos. Esta fue la excusa en el caso de Cerritos de 1792. En este proceso se pedía crear un curato, con un doctrinero permanente, para que evitara dicho daño y los amparara en su pobreza y miseria, recordando a los jueces sobre su calidad de indios.⁶⁴ Los indios siguieron con la iniciativa en muchos de los casos y se aventuraron a lanzar amenazas. Se iban de sus pueblos o buscaban dinero para pleitear trabajando en oficios prohibidos por las leyes reales, específicamente, cargando tercios en sus espaldas hacia el Chocó.⁶⁵ En este aspecto, hubo más continuidades que cambios en los argumentos para pleitear.

En algunas autoreferencias hechas por los indios en sus pleitos se referían a su calidad de individuos obedientes y funcionales. Por ejemplo, Lino Largo (alcalde de Tuluá en 1784) decía que no era ningún tributario fugado de Anserma, cosa que le imputaba el abogado del mulato Santiago Villegas, ya mencionado contrario de los indios. Largo afirmaba que a los diez años se había empadronado en Cartago y que, desde que tributó, siempre guardó sus recibos; cuando llegó a Tuluá, en 1759, había cumplido de la misma forma.⁶⁶ El capital simbólico de la obediencia y el cumplimiento de obligaciones estaba presente. En este caso puntual, el término tributario

⁶⁴ AGN, AAP, leg. 27, doc. 2, fs. 1-2. También hicieron otras peticiones con el mismo objeto en 1798, aduciendo que querían celebrar decorosamente las fiestas de su patrona, Nuestra Señora de las Nieves, AGN, AAP, leg. 42, doc. 7; y en 1806, AGN, AAP, leg. 42, doc. 6.

⁶⁵ Petición del alcalde indio de Tuluá, Raimundo Álvarez (1782), ACC, Colonia, sign. 8757, f. 145.

⁶⁶ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 22E, f. 21-21v.

sustituía a indio, como referente de su calidad social, amplificando una característica específica de ella.

Aparte de la miseria y el poco beneficio que significaban los indios para la Real Hacienda, sus contrarios, y a veces las autoridades, hacían énfasis en el continuo mestizaje, 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 criticada en ese contexto. En el caso de Tuluá, la solución que se planteó fue el traslado a Riofrío; y en el de Cajamarca y Roldanillo, a Cerritos.⁶⁷ Se mantenía el respeto a los privilegios de los indios de tener una capilla propia y autoridades indias para tener una comunidad; pero, por su “natural” parecer y su poco número, se decía que no podían sostener algunas obligaciones, 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 asistir también a todos.⁶⁸

⁶⁷ 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.

⁶⁸ AGN, Colonia, Visitas Cauca, leg. 5, doc. 7, f. 826.

Otros ejemplos de estas consideraciones, aunque con un enfoque más económico y fiscal, los dieron 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.⁶⁹

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 diversas identidades y alteridades. La pobreza de las fiestas de San Lorenzo y San Agatón se medía bajo criterios barrocos de ostentación. Estas fueron muestras de la cohesión y la colectividad, dentro del universo jerárquico de un poblado como Tuluá. No se llegó a opinar sobre la desestructuración de los tributos, ni de los tribunales para los indios; las pocas disputas se concentraron, generalmente, en los temas de tierras y traslados.

Queda pendiente un aspecto del uso del término indio en la región del valle, para esta época final: la filiación. Esta palabra tuvo una connotación patrilineal y los parientes mestizos o montañeses de los

⁶⁹ AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 50, doc. 17, fs. 568 y 606.

indios no se incluían formalmente en los padrones. La categorización de indio partía de la madre solo cuando había dudas sobre el padre.⁷⁰

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 —entre la obediencia y la miseria, y la insubordinación y la malicia— se desenvolvían los argumentos y clasificaciones que involucraban a los indios, en una aparente “prisión jurídica”, que se aliviaba con el abanico de posibilidades que daban los mismos términos. Este lenguaje binomial era parte del ejercicio de reconstruir comunidades morales a través de las exclusiones (Salgado 2011, 138). En este ámbito se hacían y entendían las demandas, además de que se configuraban identidades sociales y políticas, que conformaban lo que se denomina calidad social; es decir, un universo donde se procesan los conflictos, dentro de una cultura política monárquica.

Esta labor dialéctica y, por supuesto, histórica ponía en juego los capitales simbólicos dados dentro de las relaciones con la autoridad y entre vecinos. Era un cuerpo supuestamente configurado desde la armonía de sus diferentes partes, donde unos obedecían y los otros garantizaban el 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 las acciones de las gentes, que se conjugaban con esquemas flexibles que establecían jerarquías morales y sociales aparentemente naturalizadas a través de la calidad social.

Esas disputas se hacían en un diálogo asimétrico y de varias voces, que recogía preocupaciones colectivas y experiencias en un corpus léxico. Si bien este corpus fue casi el mismo a lo largo del tiempo, los elementos referenciados y los silencios empleados variaron diacrónicamente. La preocupación por el erario real siempre estuvo

⁷⁰ AHC, ts. de padrones 27 (1776), 31, 32 y 33 (1797-1805).

presente, hasta el final del periodo monárquico, pero se observa un *crescendo* respecto a los réditos y la eficiencia de la fiscalidad. En las últimas décadas del periodo 1780-1810, la condición de indio hacía referencia, sobre todo, a la conmisericación y caridad relacionadas con el mantenimiento de privilegios como la tierra, el pago a doctrineros y el acceso a protección gratuita y diferenciada.

La justicia como mecanismo para conservar las prerrogativas nacidas de la calidad social era dicotómica, pues entraba dentro de las consideraciones de raigambre religiosa, que oponían lo bueno a lo malo, el abuso y la maldad a lo justo y cristiano. Dentro de la justicia, vista como estabilidad, la reiteración de la calidad social era una estrategia universal para solucionar problemas particulares. Se apelaba a un rey justiciero, desde la política de la reputación; y lo que ofrecía el monarca en el sistema del vasallaje se usaba estratégicamente para restituir el capital simbólico y generar un *habitus* de servicio. Se exigía caridad a los gobernantes y a los miembros ilustres del cuerpo político, como una muestra de misericordia con los pobres. De la misma manera, se les pedía magnificencia como muestra de pericia en el manejo de la liberalidad y la riqueza, para gastar en pro del bien público o privado (Hespanha 1993, 162-166). Estos elementos configuraban un lenguaje paternal, que se utilizaba para que las autonomías y libertades de los indios fueran operativas; además, los ubicaba como miembros del cuerpo político, más allá de un regalismo ingenuo o legalismo. Las exigencias de los indios, vistas desde lo diacrónico, dan cuenta de que, más que a corpus legales, apelaban a su condición social diferenciada, que generaba y sustentaba dichos referentes jurídicos.

El pacto tributario y el vasallaje en el lenguaje de los litigios

Buena parte de la identidad social y jurídica india se explica en el llamado pacto tributario o pacto colonial. Este pacto de justicia estaba basado en la heterogeneidad y las jerarquías sociales, mediadas por consideraciones religiosas y morales. Los indios eran definidos por la relación de subordinación dada desde la Conquista, junto con su pobreza, miseria, minoría legal y falta de discernimiento. A esto se agregaba su condición aparente (aun para el periodo en cuestión) de neófitos y posibles idólatras, como condicionantes que permitían castigos menores. Todas esas circunstancias actuaban como atenuantes de sus comportamientos, a la vez que signaban sus actitudes y expectativas. Una muestra de 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.⁷¹

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 se basaban en principios sobre los que nadie decidía, porque eran dados por la tradición y la

⁷¹ ACC, Colonia, sign. 2180, f. 1.

religión, más que por lo jurídico (Clavero 1994, 66-67). Los intereses se entendían y se protegían en términos como el de la caridad, mencionada por los indios en la anterior petición. Los privilegios corporativos se debían reclamar, conservar y aumentar; eran de fuero, fiscales y honoríficos (Rojas 2009, 152-154); y, en los reclamos, configuraban los capitales simbólicos que hacían inteligibles las peticiones en los tribunales. El pacto tributario, especialmente donde había élites que desarrollaban despliegues genealógicos, tenía expresiones estéticas en forma de escudos y mapas, como formas de reconocimiento (Martínez 2014, 173-174).

La justicia, junto con la autoridad, se basaban en el mantenimiento de los privilegios, en un equilibrio asimétrico y dialéctico que enmarcaba valoraciones, lenguajes contenciosos y acciones sociales. La justicia se entendería como un marco de recompensas, castigos y mantenimiento del orden sociopolítico, a lo que se agregaría la proyección y reestructuración de dichos preceptos que dieron las reformas. Natalia Silva Prada (2007, 62) entiende la circularidad y el carácter de tejido de estas consideraciones en la justicia como recompensa. “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”.

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 que están lejos, ni tenemos dinero para contribuir a escribanos y abogados, carecemos de toda justicia

menos de la de vuestra merced, que como es tan justo y leal ministro de su majestad, me atenderá en mandar hacer como llevo pedido.⁷²

El pacto fue operativo desde el paternalismo que reclamaban los indios, por iniciativa propia o por sugerencia de sus asesores, explicitando una concepción de cuerpo social jerárquico e indiscutible. 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”.⁷³ 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 aportar, ya fuera trabajo, lealtad o protección, en 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 Beunza 2016, 37). “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, aun en las reformas.

En sociedades tradicionales, el individuo posee para dar, ya sea confianza, bienes o servicios, dentro de una ética del honor como elemento definitorio del poder, tanto simbólica como objetivamente (Bourdieu 1990, 123-128). Todo esto configuraba redes de lealtad, las

⁷² ACC, Colonia, sign. 8757, f. 49.

⁷³ Documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980), f. 251v.

cuales eran una de las principales bases del sistema político monárquico. Cañeque (2001, 37) considera la lealtad como una herramienta contra la debilidad estructural del sistema monárquico. Al contrario, Imízcoz Beunza (2016) opina que le da autonomía respecto a lo institucional, al definir la lealtad como una de las principales bases del sistema político monárquico, de “obligaciones mutuas vinculantes”. Esto incluía lo emocional en la estructuración de redes de poder, más allá de una simple instrumentalización.

El rey, como una figura justiciera y bondadosa, tiene la capacidad hegemónica de cohesión, en un orden social heterogéneo y específico que aparentaba estabilidad, pero era dinámico en sus usos y significados. La imagen del rey como referente político era flexible y contextual. Los indios y sus asesores la usaron desde un aparente tradicionalismo, estimulado por el lenguaje político, pero subyacía una capacidad de adaptarse y negociar en el contexto de la formalidad de los estrados judiciales. Como menciona Herzog (1995), la figura del rey puede haber sido una excusa para el desarrollo de los conflictos sociales y políticos; o, como afirma Gutiérrez (2012, 22-26 y 106-108), una expresión de resistencia ante la pérdida de legitimidad del “aparato estatal y burocrático”, a finales del periodo monárquico. El regalismo de los indios del valle incluía estas dos formas de interacción, que no deben entenderse desde la oposición tradicional-ilustrado. Se deben entender como un abanico abierto a distintas prácticas, correspondientes al universo de posibilidades dado por los lenguajes sobre el cuerpo social, que operaron 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 al final del periodo monárquico, sin contrariar sus expectativas de reproducir el orden social.

En teoría, se cultivaban relaciones personales de dependencia y subordinación entre personas y colectivos tangibles. En este cara a

cara, la figura del rey estaba presente a través de la delegación parcial de sus potestades a los ministros y oficiales, y los indios concurrían por medio de sus quejas y procuradores. Por ello, el dibujo que hizo Guamán Poma de Ayala en la portada de su “nueva corónica”, de él como transmisor de las inquietudes de los pueblos andinos ante el rey y el papa, no resultaría tan exótico.⁷⁴ En los documentos siempre se aludía al rey como si estuviera cerca, expresando el ansia de una justicia disputada. Lo escrito va más allá del texto que se debe descifrar; es un ejercicio performativo abierto, en el que incluso participan aquellos que no eran alfabetizados, pero que sí se relacionaban, de algún modo, con los documentos. Todo ello daba lugar a “diálogos imaginarios” (Rappaport y Cummins 2012, 191-92).

Dicha representación no estaba exenta de ficción, pues los indios no tenían representación directa, ejercían su vasallaje mediado por distintos agentes para acceder a la justicia y lograr un intercambio de protección y obediencia. El papel del rey era semejante al del pastor, y su principal expresión era el derecho, donde la paz era el bien social más importante, porque la justicia era la relación de los hombres entre sí (Owensby 2011, 79-80). Respecto a la veracidad o malicia en las intenciones de los indios en su acceso a los tribunales, se relativiza la opinión de Cunill (2014, 11) sobre el factor económico como determinante para reclamar justicia. Los indios del 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 protagonistas del escenario político regional.

⁷⁴ EL PRIMER NVEVA CORÓNICA I BVEN GOBIERNO CONPVESTO POR DON PHELIPE GVAMAN POMA DE AIALA, S[EÑ]OR 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.

El poder político y el tipo de relaciones descritas eran objetivos, en el sentido de que las relaciones de obediencia y ayuda se daban entre personas y grupos concretos de gentes, mediadas por consideraciones de tipo moral y religioso, como la caridad y la misericordia. El honor y el prestigio también intervenían en dichos lazos verticales. Las relaciones políticas descritas en los juicios no se sustentaban en términos abstractos ni homogeneizantes, como libertad, democracia, pueblo, igualdad, entre otros, que configuran buena parte del léxico político en el presente. Más bien, se hablaba de privilegios y condiciones legales determinados, de forma concreta y relativa según cada caso, 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 a los indios con la Corona, y que se materializaban mediante el tributo como pago. Ello, en el marco de la economía del don, que incluía tantas consideraciones fiscales y extraeconómicas. Este pacto, según afirma Echeverri (2006), no fue homogéneo, pues estaba abierto a los procesos de mediación y negociación a nivel local. Pruebas 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. También se explora si era un pacto contractual (dar y recibir mutuamente) o por la fuerza, así como sus limitaciones, además de rastrear su carácter representativo, en la línea que sugiere Espinosa Fernández de Córdova (2015, 77-79 y 83-85).

El tributo y sus representaciones entraban dentro de lo que se ha denominado “economía moral”: un conjunto de fuerzas y mecanismos que regulaba expectativas, prácticas y consideraciones sobre lo justo e injusto, así como los pactos sociales asimétricos. Ello otorgaba estatus

y posiciones sociales, en un marco de reciprocidades y necesidades, que no eran entendidas por fuera de las responsabilidades mutuas entre las autoridades, las élites y los pobres (Thompson [1971] 2000, 213-353). En los estudios sobre la economía moral, como los de Platt (1982), Larson (1983, 1988), Stern (1986, 1990), Serulnikov (2006) y Thomson (2006), se rastrea la adaptación de los grupos indígenas a condiciones novedosas, superando esquematismos sobre las crisis de subsistencia, los tradicionalismos “inherentes” a su condición rural, el supuesto carácter político reactivo. Además, estos autores resaltan su capacidad de integrarse estratégicamente a universos políticos y económicos más amplios. Sin embargo, hay que reconocer el riesgo de asumir románticamente los análisis sobre las comunidades campesinas y los demás actores del panorama social, al explicar sus acciones, visiones y prácticas solamente desde el polo de la oposición y lo binomial.

La apropiación del discurso de las pobres familias que buscaban el sustento y el pago por 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. Como ejemplo, en 1719, el alcalde indio de Tuluá, Tomás Quimbayo, mencionó dicho discurso con el objetivo de justificar la compra de tierras que hicieron los “antiguos”, en 1660, para organizarse bajo la forma de un pueblo de indios sin la intervención de una autoridad del rey, con el argumento de no tener labranzas y no poder ir a Quito a solicitar tierras. Con este acto, transformaron las jerarquías urbanas en la jurisdicción de Buga, a través el lenguaje político, y agregaron un poblado diferente a la ciudad de españoles y sus haciendas.⁷⁵

En 1732, para la fundación de la Loma de las Piedras, operó la misma estrategia de constituir comunidades con el propósito de

⁷⁵ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 19.

incorporarlas en el orden conocido, para beneficiar a la Corona y la religión. En este sentido, el contador Usuriaga explicaba que juntar indios dispersos eliminaba un doble perjuicio hacia el rey: perder sus tributos y la ocupación de sus tierras.⁷⁶ 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 dejó que los indios fueran infieles y que no conoció la misericordia con ellos, con el agravante de que alcanzaron a tener curato propio.⁷⁷

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 significaba la sujeción a la doctrina y el abandono del monte.⁷⁸ 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. Así lo explicaba el alcalde indio de Cerritos, en 1706, cuando los del pueblo solo debían mitas para la iglesia de San Francisco, en Cartago y, en consecuencia, dichos religiosos eran sus doctrineros.⁷⁹ En los pleitos contra religiosos, la falta de administración de los sacramentos era tan molesta como los azotes y demás abusos realizados por los curas, y por ello se constituyó como un argumento fuerte para litigarlos. Al respecto, los doctrineros respondían que los indios eran unos borrachos y

⁷⁶ ACC, Colonia, sign. 5107, fs. 70-73. Sobre el mismo caso y con el mismo argumento, véase ACC, Colonia, sign. 3627, f. 2.

⁷⁷ El pleito de Solano de Elorza está en ACC, Colonia, signs. 3627, 3629 y 3951. El reclamo del Gobernador José Carreño, en 1741, está en ACC, Colonia, sign. 8342, fs. 1-2v.

⁷⁸ AGN, Colonia, Encomiendas, leg. 9, doc. 24, f. 233v (Cerritos, 1704-1706).

⁷⁹ ACC, Colonia, sign. 4441, fs. 2v-3v.

unos desobedientes que no iban a misa.⁸⁰ 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.⁸¹

En ambos casos, las consideraciones morales y el ejercicio de la autoridad estaban ligados a lo religioso y lo civil. 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 solo era patrimonio de los indios, sino de sus contrapartes, que también acudían 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, a la vez que justificaba los miedos y las huidas. Estas se explicaban por la capacidad de cumplir el pago en cualquier parte, especialmente si se trataba de indios forasteros de la Real Corona.⁸² La figura del rey servía como un argumento, como una forma de resistencia y negociación con los poderes locales, que, según los indios,

⁸⁰ AGN, AAP, leg. 4194 (denuncia contra el padre Paz Maldonado, en Guacarí, 1728).

⁸¹ AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 10, doc. 84, f. 973-973v.

⁸² AGN, AAP, leg. 4194. ACC, Colonia, sign. 12111, fs. 12-14v (San Jerónimo y Napunima, 1732). En comparación, Herrera Ángel (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.

desobedecían al monarca con los abusos. El cacique de Roldanillo, don Simón Mota, en 1678, mencionaba este asunto, después de referirse al 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.⁸³

Dicha explicación era estimulada por el lenguaje de los veredictos, en los que se asociaba a los indios con el patrimonio y la hacienda real. La figura de los indios era, por lo tanto, inseparable de los intereses fiscales y de la vida en policía. De la misma manera, esta argumentación formaba parte de una economía de la gracia y los 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”.⁸⁴ El lenguaje del amparo estaba íntimamente unido al de la obediencia, pues era parte del pacto de reciprocidad asimétrica materializada en el tributo, en la iglesia de cada pueblo, en el cuidado de las autoridades por los indios, y en su pequeña

⁸³ ANE, General, Popayán, caja 68, carp. 7, f. 2-2v.

⁸⁴ ACC, Colonia, sign. 3219, f. 2.

autonomía.⁸⁵ Ello conducía al respeto de los símbolos del poder y de quienes lo detentaban. Así se especificó en la denuncia contra el cura Paz Maldonado, en 1728, quien rompió la vara del alcalde indio de Guacarí, además de capturarlo y colgarlo en el cepo.⁸⁶

En el periodo de 1680 a 1740, que coincidió con la persistencia de la encomienda, la péntada formada por miseria, familia, tributo, tierra y protección fue la expresión 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 un *habitus* de servicio y lealtad. Esta reciprocidad se debe entender como una creación monárquica y de discontinuidad en relación con lo prehispánico.

También se observa, en el mismo lapso, que la mayor apelación al pacto por parte de los indios generalmente fue en 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 de conformación de mercados regionales. Esto se dio 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 con las de Sabaletas y Sonso, fueron el resultado de las migraciones estimuladas por ese ambiente de prosperidad, además de la opción que daba el pacto tributario de pagar en cualquier lado las obligaciones pecuniarias y mitayas. Ello, posiblemente, era la expresión

⁸⁵ 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, fs. 12-12v y 15-16V (amparo del corregidor y respuesta del protector de Tuluá contra los Villegas, 1716).

⁸⁶ AGN, AAP, leg. 4194, f. 3.

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 autoridades propias, celebrar el culto y gozar tierras “de balde”, como se increpó en el siguiente periodo.⁸⁷

De 1740 a 1780, las dinámicas regionales contenciosas 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 con el argumento de que eran víctimas de las acciones de sus contrarios, que, a su vez, afectaban al erario y a la relación especial de los naturales con la monarquía. Esta estrategia fue muy utilizada por los 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.⁸⁸

En esta petición está presente una noción difusa sobre el futuro: se lo observa más como una continuidad de condiciones que una ruptura. Lo religioso generaba expectativas, así como la vida en policía. Dichas obligaciones eran un tejido de situaciones que debía ser

⁸⁷ AGN, AAP, leg. 375, doc. 15, f. 2 (Yumbo, 1747).

⁸⁸ ACC, Colonia, sign. 8757, fs. 48-49. Otro ejemplo parecido al de Tuluá se ubica en ANE, General, Popayán, caja 199, carp. 1, f. 27 (1779).

cuidado, tanto por los oficiales y justicias reales, como por los indios. Pero estos, por su situación de inferioridad, debían solicitar ayuda para garantizar la superposición de la vida colectiva sobre los deberes tributarios.⁸⁹ Si 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. Esto es lo que argüía el protector en Popayán, en 1770, para evitar el despojo de las tierras de Las Nieves, pertenecientes a los indios de Yanaconas. Él antepuso el discurso moral y paternal del amparo al argumento fiscal: “Por doscientos y tantos patacones ¿que padezcan la miseria y calamidad de privarse lo suyo?”.⁹⁰ Operaba una concepción de la justicia como medio de preservación del orden social, frente a los intereses meramente fiscales: fue la expresión de “dar a cada uno aquello a lo que tiene derecho” (Silva Prada 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. 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 allí sufrían de la misma pobreza, y, además, se usó el argumento de que si no pagaban tributos en su terruño, menos lo harían en el ajeno.⁹¹ Esta inversión de los términos del pacto y la

⁸⁹ 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 julio 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).

⁹⁰ ANE, General, Popayán, Caja 164, carp. 9 (30 de septiembre de 1771), f. 34v.

⁹¹ AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30.

reversión a la fiscalidad, en un periodo en que esta primaba como razón de gobierno para los grandes ilustrados, muestra que apelar al pago de tributos era una estrategia flexible y no teleológica, que forzaba cambios en las dinámicas de gobierno. De hecho, los indios del valle supieron transformar el pacto en el periodo posterior, para hacer hincapié en el lado paternal. Efectivamente, los pocos registros de tributos para las décadas de 1750, 1760 y 1770 muestran una crisis en el pago: las correlaciones entre la expectativa de cobro y lo efectivamente recaudado fluctuaban entre el 39 % y el 88 % (Cuevas Arenas 2018, 350-360). Parece que hubo una crisis fiscal que, no obstante, no se tradujo en una crisis de legitimidad desde el uso de los lenguajes sobre el orden político y social. Pues se demostró la habilidad de los indios de buscar mediadores efectivos y tribunales favorables, o de mediar ellos directamente, a su favor.

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

El pacto paternal y de amparo tenía más protagonismo que los aspectos fiscales, debido a la naturaleza de los conflictos: tanto o más que los conflictos por tierras, se discutía la autoridad de curas y corregidores, así como sus contubernios con los vecinos. La reconstrucción de lealtades y la adaptación a la falta de encomenderos significó un cuestionamiento del accionar de muchos actores y de su mediación. Además, la movilidad geográfica de los indios era constante, gracias

a la posibilidad de hacer el pago de tributos en cualquier lado. Por ello se les acusaba de vagos y codiciosos, que buscaban tierras por fuera de sus pueblos.⁹² Un vecino que se quejaba de los abusos de los indios escribió, en 1776:

La libertad y estragamiento en que [*ilegible*] los cuatro indios que solo 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 arrojós.⁹³

Ello evidencia el mismo proceso de empoderamiento descrito, relacionado con el paso de agentes pasivos a activos, explicado en un lenguaje moral y dicotómico, justificado con la bajeza natural, la rusticidad y la ingratitud de los indios, al 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, las respuestas les eran favorables, y, de paso, deslegitimaban las acciones de estos y ratificaban a la Corona y sus agentes en la construcción de hegemonía. Con esta estrategia, en 1744, los *guacaríes* lograron que las autoridades confirmaran el carácter voluntario de los servicios al doctrinero, a excepción de la primicia, y no ser obligados a trabajar sin remuneración. El veredicto del obispo, en 1747, se inscribió en la misma dinámica: los indios de Yumbo no debían pagar por sus sacramentos, ya que estaban cubiertos por el tributo.⁹⁴ En ambos casos se observa un reforzamiento

⁹² ANE, General, Popayán, caja 164, carp. 9 (30 septiembre 1771), f. 37v.

⁹³ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 27A, leg. 27, expediente 113, f. 3.

⁹⁴ AGN, AAP, leg. 4642, f. 2v (Guacarí, 1744). AAP, leg. 375, f. 2v y leg. 4737, f. 5 (Yumbo, 1747).

del poder del corregidor, en detrimento del poder del cura, ya que el primero tenía que vigilar el pago del tributo. Cuando los indios sentían que sus expectativas no se cumplían, revisaban la autoridad de quien exigía servicios (Thomson 2006, 122). Otro cambio fue el fin de los servicios personales, que fueron comunes en el periodo anterior y que seguían presentes en la memoria y en los juicios de residencia. Del mismo modo, las mitas dejaron de implementarse. Sin embargo, los visitadores, en sus pesquisas y en los juicios de residencia a anteriores autoridades, preguntaban cómo había sido dicha institución laboral y su supervisión por parte de los alcaldes y corregidores, en un periodo de caducidad de la encomienda y sus expresiones laborales.⁹⁵

Sobre las exenciones de la condición de tributarios en el valle, hubo pocos procesos en este periodo. Se encuentran referencias a que esta condición era un elemento de diferenciación social respecto a otras calidades, debido a que no incluía servicios ni otras pensiones.⁹⁶ Sin embargo, mediante dicha figura se marcaban relaciones de subordinación social, en las cuales 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

⁹⁵ 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 encomendados 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.

⁹⁶ ACC, sign. 4053 (proceso de Luis Sánchez de Yumbo para eximir a sus hijos del tributo, 1743). AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30 (peticiones 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).

la naturaleza de los seres inferiores y proclives al desacato, especialmente cuando no se les controlaba. En 1744, el cura Porras, de Guacarí, comentaba que solo quería corregir sus vicios y mejorar sus costumbres, ya que ni siquiera pagaban los tributos y, por lo tanto, las denuncias de los indios eran exageraciones.⁹⁷

Un aspecto destacable para el valle, en este periodo intermedio, fue la continua alusión a la desocupación de las tierras de los indios, como incumplimiento al rey y a su erario. A la secuencia tierras-uso-comunidades-amparo-tributos, le faltarían sus dos primeros términos. En esta categoría caían los arrendamientos y las 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 para obtener las mercedes reales en cada pueblo, como medio para su reproducción comunal y el pago de sus obligaciones económicas, religiosas y de gratitud.⁹⁸

En ese periodo, conflictivo para los pueblos de indios, su aparente sometimiento a agentes externos y el amplio mestizaje hacia el interior de los territorios fueron las mejores excusas que encontraron los terratenientes y vecinos ávidos de tierras para quitárselas o cercenarlas. También se refirieron al factor de los gastos a la Real Hacienda, por un reducido número de naturales.⁹⁹

⁹⁷ AGN, AAP, leg. 4642, f. 28.

⁹⁸ ANE, General, Popayán, caja 164, carp. 9 (30 septiembre 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 a la Iglesia doctrinera de indios y a la autoridad del corregidor local, ACC, sign. 3969, f. 4.

⁹⁹ 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).

El lenguaje utilizado en los tribunales fue cada vez más contencioso y dicotómico, con el fin de marcar las experiencias sociales y políticas destacadas, desde la época inicial de las encomiendas, pasando por su desestructuración, y finalizando con el contexto dado por la reforma y el empoderamiento de los indios como agentes que construían la hegemonía monárquica, desde su subordinación. Por ello, cambiar la calificación de los indios de víctimas a victimarios del orden social fue una tendencia creciente. La segunda ola de fundaciones de pueblos de indios mostró que ellos tenían conciencia de su condición. Ahora, los lenguajes y los discursos usados por los indios muestran, desde mediados del siglo XVIII, un mayor grado de autonomía en sus expresiones y expectativas sobre su relación con la Corona. En ese periodo cobró mayor prestigio el capital simbólico de lo escrito.

Los indios del valle supieron suprimir temporalmente el elemento fiscal del pacto tributario, para enfatizar su carácter paternal y caritativo. Acentuaron el segundo registro para trasgredir el primero. En este panorama, hicieron gala de una 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 mecanismos de cobro más efectivos.

En el periodo de 1780 a 1810 continuó la constante recordación del pacto tributario por parte de los indios, especialmente en relación con los aspectos caritativos y de amparo, en los tribunales. El uso de ciertos términos dio cuenta de la flexibilidad y las limitaciones, tanto del pacto como de los indios, para afrontar las disputas legales con un acervo tradicional, en el contexto de relaciones cambiantes. En el marco de la crisis económica de finales del periodo colonial, los indios sí continuaron con 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 definido continuamente 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. Estas constituían un repertorio que podía ser, incluso, contradictorio, pero concordante con la idea de un cuerpo político heterogéneo compuesto por diferentes autonomías.¹⁰⁰ Además, los indios explicitaban una conciencia de que los contenidos de las cédulas y la normatividad eran públicos, especialmente cuando se referían a derechos y libertades (Owensby 2011, 86), y hacían gala de su capacidad de negociar para definir su categoría a través de los documentos (Cunill 2014, 12). Los indios no se apegaban a las leyes, solo desplegaban su idea de calidad social en el marco que les ofrecieron los tribunales, y, más que guardar o esperar papeles, tenían conciencia de su condición jurídica, que se expresaba en veredictos y se ejercitaba cotidianamente. A la vez que la gestión de documentos y archivos otorgó autonomía, también significó una subordinación a los órdenes imperantes (Cunill 2016, 28). Sin embargo, la cultura política tenía los resquicios necesarios para que los indios reclamaran sus intereses y explicitaran sus expectativas y experiencias.

En una petición de 1796, Carlos López, el gobernador indio de Guacarí, escribió, para justificar la exención del pago del tributo de un indio golpeado: “La majestad católica del soberano quiere la contribución del tributo en su reconocimiento cristiano y equitativo que sirviendo

¹⁰⁰ Varios autores clásicos de la historia social del derecho (Gellner, Bauman, Hespanha) hacen la analogía del Antiguo Régimen y su ordenamiento jurídico, con un bosque, donde el jurista era el guardabosque, garante de un orden “natural” y no sujeto a normas estrictas (Garriga 2004, 15-16).

en preciso feudo, reconocimiento y vasallaje no infiera en la menor incomodidad a la vida, que debe guardarse por natural derecho”.¹⁰¹

La calidad social era visible en este mundo de jerarquías y hacía, como menciona Hering Torres (2011, 460-461), que los cuerpos fueran objetos del discurso y de representación, además de motores de las prácticas cotidianas de clasificación y agenciamiento. Por ejemplo, el indio quiteño Juan Antonio Padilla, estante en Tuluá, fue denunciado por el alcalde indio José Antonio de Ávila (posiblemente familiar de los que falsificaron una real provisión de exención de tributos en un caso anterior), por querer eximirse de los tributos, en 1803. Ávila decía al corregidor de turno lo siguiente, respecto a Padilla:

que Padilla sea indio, su aspecto lo demuestra, si es que no hay naturaleza [*encuadernado*] 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 [*encuadernado*] 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.¹⁰²

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 para las negociaciones y la escenificación de relaciones sociales (Hering 2011, 465-466). También involucraba

¹⁰¹ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1, f. 237.

¹⁰² AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1B, fs. 128 y 131.

aspectos volitivos y aparentemente dados, como la reciprocidad esperada por el pago del tributo y el respeto al orden heredado del pasado. La continuidad con el pasado a través de los fenotipos estructuró las relaciones políticas, pero más en relación con la noción de calidad social que con criterios raciales, estos 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 los oficiales reales. Para el denunciante, un indio no debía saber leer ni escribir, y menos enseñar.¹⁰³ Esto muestra la vigencia de estereotipos de vieja data que desestructuraban la naturalidad de las clasificaciones sociales, y permite entenderlas como no lineales ni estables. El desconocimiento del otro equivalía al engrandecimiento propio, ya que el honor era un capital escaso (Garrido 1997, 12-14), aún en el caso de un par de indios.

Uno de los puntos de partida de esta negociación fue el viejo discurso de amparo a 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 permitía a los indios 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 los terratenientes;¹⁰⁴ o quejarse de vecinos indeseables que interferían en la vida colectiva de los pueblos, con el discurso de la miseria.¹⁰⁵ Del mismo modo, los miembros de las élites, en las ciudades tradicionales, desacreditaban

¹⁰³ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1B, f. 137.

¹⁰⁴ AGN, AAP, leg. 27, doc. 9, f. 2v (Cerritos, 1792). AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 58, doc. 21, f. 758-758v (Cerritos, 1807).

¹⁰⁵ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 181-181v (petición del indio Raymundo Álvarez, Tuluá, 1790).

los poblamientos de libres, como el de Tuluá, diciendo que la pobreza de los indios sería mayor si fueran trasladados, que quedarían más *brutos y desamparados*, y que les faltaría la comunicación y trato con los nobles que les garantizaba una mayor civilización.¹⁰⁶

El pacto tributario servía a los indios para exigir sus prerrogativas de tierras y autonomía, aunque se atrasaran mucho en el pago. En el caso de sus contrarios, con el pacto mostraban la disfuncionalidad de los pueblos de indios y la inutilidad de sus habitantes.¹⁰⁷

Para Lino Largo, indio alcalde de Tuluá en 1784, el pacto fue una cuestión de compromiso individual, y por eso pagaba cumplidamente sus tributos, donde viviera (en el pueblo de La Montaña, en Anserma, luego en Cartago y finalmente en 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. También aludió a Solórzano y los comentarios sobre 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 de forma desordenada y poco clara.¹⁰⁸ En este y otros procesos aumentó el interés por las fuentes escritas del derecho, que se complementaban con el derecho natural, en una incipiente especialización de los indios en

¹⁰⁶ AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, fs. 887v-888 (Bugá, 1802).

¹⁰⁷ 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).

¹⁰⁸ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 22E, f. 21-21v. Lo que citó la ley 32, del título II de la tercera parte (no dice de cuál libro, se supone del sexto, que habla de los indios). Gregorio López, parte I, título 7, ley 75. Respecto a la circulación de los materiales escritos del derecho entre los indios, véase Cunill (2015, 2016).

el lenguaje jurídico. El capital simbólico de la escritura se desarrolló respecto a la oralidad. Para argumentar mejor, los indios y sus asesores acopiaron las distintas fuentes del derecho, y así respondieron a los desafíos de sus contrarios, participando en la construcción de hegemonía política por medio de la denuncia. Ya fuera por la costumbre o la legislación escrita, manifestaban las nociones sobre la justicia de una manera simbiótica y coherente. Este ejercicio también implicaba reconstruir lazos políticos lesionados y órdenes sociales subvertidos, en el marco regulatorio de una economía del don y la gracia. Los posibles traslados, el mestizaje, la petición de curatos y las denuncias sobre “roscas” e indios que no deseaban tributar reemplazaron los conflictos seculares por tierra y autoridad, en el teatro social de desenvolvimiento del pacto.

En 1788, el gobernador Becaria propuso al virrey un plan de traslados que consistía en mover a los indios de Tuluá, Guacarí y los anaconas de Anserma, hacia Cerritos. También denunciaba que los pueblos de esta región, y específicamente los de Cali, se consumían porque los tributarios se casaban con mujeres libres.¹⁰⁹ Los términos que usó para justificar el traslado reflejaban 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 con esto no alcanzaba para pagar la congrua, ni para dejar dinero en la caja real de Cartago.¹¹⁰ Este último hecho muestra que

¹⁰⁹ AGN, Colonia, Visitas Cauca, leg. 5, doc. 7, fs. 823-826.

¹¹⁰ 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.

el pacto tributario pasaba por arreglos informales, y que, a pesar de haber sido una época de revisiones, todavía estaban presentes las consideraciones extramonetarias en este pago. Para ese entonces, el pacto 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 largo 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.¹¹¹ Unos años después, en 1801, en ese mismo pueblo, el cura Ramos daba cuenta de postulados claramente ilustrados 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.¹¹²

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 indios y, por lo tanto, no se podían aplicar las formalidades que mencionaba el

¹¹¹ ACC, Colonia, sign. 8757, fs. 84v-86v.

¹¹² AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 50, doc. 17, f. 568.

cura. Además, eran muy pocos, mestizados y con muchas tierras desocupadas para un número de entre 35 y 76 indios e indias, de todas las edades, en el periodo de 1798-1802.¹¹³ Dichos libres y criollos también se apropiaron de esos términos fiscales, para denunciar que no había pueblo formalmente en Tuluá.

Por último, también se hacían denuncias sobre los agravios producidos por los “parciales y compadres”, o redes clientelares, que afectaban el funcionamiento normal de la vida colectiva y del pago de los tributos. En el caso mencionado de Lino Largo, de Tuluá, en 1784, él 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 lo demandaban por ser el único capacitado para enfrentarlos legalmente.¹¹⁴ Las lealtades asimétricas construían relaciones clientelares, las cuales eran necesarias para estructurar un orden político, ya que el vasallaje se constituía sobre ellas. El problema radicaba en que eran nocivas si se usaban para cometer actos injustos, como la opresión de los indios y, de paso, el daño a la protección del rey y de sus haberes.

Con los Borbones se acentuaron los motivos para criticar a las autoridades, apelando a la moralidad y los sentimientos, o desde la posición de tributarios. Los indios, más que legalistas, solo hicieron uso de las prerrogativas para conservar las deferencias de su calidad social, tomando la justicia como elemento disoluble respecto de las

¹¹³ 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. Sobre el caso del altiplano de México central, véase Gibson (1967, 268-273) y Lockhart (1999, 247-251).

¹¹⁴ 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).

autoridades, a lo largo del periodo estudiado, y más explícitamente en las últimas décadas. Al transferir la responsabilidad legal de sus actos a las autoridades locales, 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. Esto se tradujo, también, en la separación de la responsabilidad del rey de los actos de sus delegados (Silva Prada 2007, 56).

En este periodo se reveló la capacidad de los indios para conducir sus pleitos en todos los aspectos, y también se hizo más notorio, 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, los alcaldes blancos o los corregidores. Para esto, y según sus necesidades, los indios recurrían al lenguaje paternalista, la visión fiscalista y sus nociones de autoridad, legitimidad, orden social y justicia, que eran contrarias a las malas acciones, la inmoralidad y la falta de caridad de sus contendores.

En este periodo se rastrearon múltiples acciones de denuncia contra los poderes hegemónicos locales, a través de la formalidad de los procesos judiciales. En el repertorio de acciones políticas, no hubo rebeliones, solo actos individuales y aislados de violencia, posiblemente por el contexto económico y social de 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).

En los tribunales, los indios operaban desde los discursos y prácticas legales que exigían asesoramiento. Se podría decir que estaban jugando en terreno ajeno, pero no extraño, cuando usaban los lenguajes

y palabras clave de lo político en el contexto oficial. Los discursos y las prácticas se nutrieron con argumentaciones y con la conciencia de las prerrogativas de los indios como pobres. Así se estimuló su participación como agentes políticos con iniciativa y aspiraciones propias. Más que la oposición entre una cultura plebea y otra oficial, se puede afirmar que hubo una apropiación desde el “consumo”, definido por Michel de Certeau (2000) como 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.

El bien común

Un aspecto importante del panorama es el bien común, con el que se completa la comprensión de los lazos políticos a los que se apeló en los pleitos. Es un término muy genérico que se refiere a un estado de vida en común, donde reina la justicia, la paz, la seguridad, el respeto a las personas y a las distinciones sociales, junto con el 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. Este último debía garantizar la buena orientación de sus vasallos y, al mismo tiempo, cuidar sus prerrogativas (Aquino [1265-1274] 2001, 565, 751, 854 y 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 s. f., 103-134). Además, “de este modo no solo el bien común es superior por ser el bien del todo social sino por su esencial índole moral” (Aristóteles 1988, III, 9, 1280b-1281a).

El bien común estaba ligado al pacto tributario y de vasallaje, ya que incorporaba el acceso a la justicia y a ciertas condiciones de vida. Estas involucraban la honra de las costumbres, prerrogativas y

la territorialidad en forma de autonomía local, aparte de los deberes laborales, de obediencia y gratitud. Como afirmó Francisco Suárez ([1612] 2010), las leyes no se debían ejecutar simplemente por obediencia, sino por discernimiento, virtud y equidad, además de que “tal ley no obliga solo por obediencia, sino por justicia” (349). Para este mismo autor, la justicia y la moralidad estaban sobrepuestas 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 [1612] 2010, 31).

Dentro del cúmulo de significados del “bien común”, se destaca el del poder pastoral. El rey sería el pastor que dirigía un rebaño (la comunidad política). Lo opuesto era “alzarse toda la tierra”, que era como se describían los levantamientos populares en el discurso político hispánico (Espinosa Fernández de Córdova 2015, 163-164). El bien común pasaba por la idea de buen gobierno. Según esto, 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 Beunza 2016, 36-40).

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 al bien común 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”.¹¹⁵ 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.¹¹⁶ Miguel Jerónimo Quintana, alcalde indio de Tuluá, pidió escribir una noción más amplia 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”.¹¹⁷ 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, con una noción de reciprocidad asimétrica.

La referencia al bien común fue mayor entre 1740 y 1780, como parte del repertorio político asumido por la defensa de los indios, y por ellos mismos. La identificación entre comunidad, cuerpo político, bienestar y justicia era operativa para enfrentar a vecinos incómodos en pleitos por tierras. No se encontraron referencias al alzamiento de la tierra, pero sí a huidas y visitas a tribunales: las estrategias del miedo se mezclaban 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 conservar las tierras comunales ayudaba al resto de la localidad. Esto fue 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

¹¹⁵ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. E58, leg. 54, f. 201.

¹¹⁶ ACC, Colonia, sign. 2462, f. 1v.

¹¹⁷ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 27A, leg. 27, f. 7.

los que realmente tenían, “con aquel orgullo e intrepidez que acostumbra los indios en semejantes pleitos de tierra”.¹¹⁸

El alcalde de Tuluá en 1750, Gregorio de la Cruz, también expuso una noción de bien común, para explicar cómo los “indios viejos” habían dejado que una multitud de gentes de diferentes calidades se asentara en el pueblo, por caridad y por lograr mayor decencia en el culto local. Sin embargo, a veces esto traía inconvenientes, como la competencia por el uso de la guadua en sus menesteres y granjerías para el beneficio particular y colectivo, al ser un bien de acceso común, pero limitado a la necesidad de cada quien:

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 católicos mantenemos con nuestra suma pobreza como es tanta la padecen los santos con sus adornos.¹¹⁹

Posteriormente, el indio alcalde pidió que se hiciera una cárcel y un cepo para castigar delitos y restaurar el orden social.¹²⁰ En este ejemplo se asumieron las razones fiscales, familiares y religiosas para justificar la exigencia de justicia, al establecer un canon de arrendamiento para los libres y de sometimiento de estos a las autoridades indias, respecto al acceso a las guadúas. La autoridad del alcalde indio se realizaría con la vigilancia del bien común y el respeto a los recursos de cada quien.

El bienestar de los indios pasaba por el cuidado de las autoridades españolas de que no hubiera servicios personales y se les pagara por su

¹¹⁸ ANE, General, Popayán, caja 91, carp. 4, f. 1 (Roldanillo, 1739-1745).

¹¹⁹ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 48.

¹²⁰ ACC, Colonia, sign. 8757, fs. 48v-49.

trabajo. El aumento de los indios tenía que ver con su educación, su sumisión y el justo tratamiento por parte de los demás, como muestra del sometimiento al soberano y a sus normativas, lo que redundaba en el bien público.

También las contrapartes de los indios alegaban desde el bien común, para pedir la venta de unas tierras llamadas “de las Nieves”, que eran de los indios de Ambichintes, pero cuando estos se extinguieron, pasaron a sus vecinos de Yanaconas. El argumento usado fue que los primeros indios desertaron y los segundos usurparon propiedades del rey. Por lo tanto, estos terrenos 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 de los demás al bien denunciado.¹²¹

El contexto litigante obligó a los indios, a sus consejeros y a sus contrarios a explicar, de una u otra manera, sus concepciones sobre el bien común, con el objetivo de argumentar sus demandas. Pero esto se hizo en menor medida en relación con lo que ocurrió con otras palabras claves de los discursos aquí analizados. Al parecer, la noción de bien común no precisaba tanta interpretación ni tanta discusión como las de indio o vasallaje, ni fue tan operativa como la memoria. Hipotéticamente, su poca presencia en los documentos judiciales respecto a otras nociones sobre el gobierno, la justicia y la calidad social indicaría un poco más de consenso sobre sus significados.

Para el siguiente periodo, de 1780 a 1810, las referencias directas o indirectas al bien común disminuyeron, pero su rango de uso aumentó. Por ejemplo, los vecinos de Tuluá solicitaron que no se les cobrara arriendo ni se les amenazara con el despojo, para lo cual pidieron reciprocidad, ya que los indios no pagaban sus tributos. Denunciaron que dichas acciones irían en detrimento del bien común,

¹²¹ ANE, General, Popayán, caja 164, carp. 9 (30 septiembre 1771), fs. 3-4v y 36-36v.

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. De la misma manera, mencionaron que los indios eran unos “infelices” y que no pagaban sus tributos como “debía ser”.¹²² Así reiteraban la idea del beneficio colectivo, en contra de los malos procederes de unos pocos, lo que constituía el núcleo de la noción de bien común. También explicitaron sus expectativas de equidad en cuanto a 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. Entonces, los vecinos apelaron a una interpretación iusnaturalista del derecho, basada en consideraciones morales y tradiciones jurídicas no escritas, unidas a la economía del don y la gracia, relacionada con la búsqueda de mercedes a cambio de lealtad.

En el mismo pueblo, en 1804, Juan Antonio Padilla, el mencionado 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:

[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

¹²² AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 50, doc. 17, fs. 545v-547.

señor honra y premia a los que le sirven abundando órdenes que demuestran ser de intenciones para la pueril educación.¹²³

Aquí, en nombre del bien común se construía comunidad, obras públicas y se perfeccionaba, desde el ámbito 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. La educación fue un elemento de cambio positivo que se estimuló desde la Corona, dentro de los procesos que se denominan, genéricamente, “Ilustración”. Esta abría campo a los reconocimientos y agradecimientos por haber dado un servicio a la localidad.

En Cerrillos, en 1805, los indios usaron, igualmente, el bien común para sus propósitos de autonomía. Pidieron 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”.¹²⁴ Del mismo modo, en la tarea de mayor envergadura y que construía territorialidad: la fábrica del templo local, los indios y los vecinos aparecieron como aliados. Esa obra colectiva sobrepasaba los intereses nacidos de calidades sociales particulares, con el argumento de que los indios y los vecinos podían mantener al cura y la iglesia bien “paramentada”.¹²⁵ El bienestar colectivo sobrepasaba el argumento de la separación física y social de los indios; además, pasaba por alto las nociones negativas sobre la presencia de vecinos y libres en los pueblos de indios. En este caso pesó más el bien común que las proscripciones de separación.

¹²³ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1B, f. 137.

¹²⁴ AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 50, doc. 17, fs. 545v-547.

¹²⁵ AGN, AAP, leg. 42, doc. 6, f. 1-1v.

En esta etapa final, los discursos tradicionales sobre caridad, subsistencia y calidad social interactuaban con los nuevos, relacionados con el mejoramiento, la educación y una noción de mayor autonomía local, mezclada con la noción de vigilancia moral y religiosa colectiva. A veces se complementaron, otras, no tanto. Las contrapartes de los indios criticaron que ellos afectaban el bien común, con argumentos como la moralidad, el mejoramiento de las poblaciones y la administración de los recursos (especialmente en el caso de Tuluá), que expresaban la apropiación de esas nuevas razones de gobierno. El egoísmo de los indios y el sometimiento de los vecinos y libres a sus caprichos fue una continuidad, con nuevos ingredientes en el lenguaje contencioso.

En un orden político sustentado en la desigualdad, pero con consideraciones morales y religiosas en el marco de relaciones paternales, el bien común daba horizontalidad a la vida colectiva, signada por la pertenencia a una localidad. No obstante, 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 del vasallo; daba márgenes sobre lo justo e injusto en el accionar de particulares y autoridades, y, por lo tanto, se consolidó como un argumento válido para afrontar conflictos.

Con las anteriores consideraciones queda cubierto el análisis sobre uno de los espacios usados por los indios para procesar sus conflictos: el formal, dado por los tribunales y su registro escrito. Con este estudio se problematizan las diferencias entre el periodo Habsburgo y el Borbón, que en varios aspectos tienen más continuidades que rupturas, en relación con el orden social y político: se observaron los cambios e inclusiones de experiencias a través de los registros escritos.

Sin embargo, considerar agotado este panorama de la cultura política, sin tener en cuenta las preguntas de la historiografía de corte social, es cerrar la puerta para entender otros planos de lo político, por fuera de los discursos y sus formalidades.

Capítulo 3

Clientelismo y cultura política: un mundo de familias, compadres, amigos y enemigos

En este capítulo se analizarán las expresiones, mecanismos y acciones de la cultura política monárquica, fuera de los lenguajes escritos y de la formalidad de los procedimientos judiciales. Este análisis parte de dos preguntas: ¿cómo se procesaban 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? Se indaga sobre la relación entre las palabras claves y los discursos de la política, con una concepción más amplia de la *vida política*. Del mismo modo, se analizan los encuentros y desencuentros dados en las relaciones sociales, en los procesos de búsqueda de la justicia y preservación de los intereses de cada quien.

Se sigue una recomendación de la Historia social del derecho: los estudios sobre la política, los contextos institucionales y la normatividad deben considerar los contextos sociales y culturales de su uso y producción. Esto, debido a que el derecho, en las sociedades tradicionales, era una pequeña parte del universo jurídico, conformado también por la moral, la familia y las jerarquías sociales (Hespanha

1989, 363-364; 1993, 151-152; Pietschmann 2000, 122-125). Este mundo contenía fidelidades, amistades, padrinos y clientes; y en él, la justicia era considerada un elemento más de la configuración de comunidades y de relaciones sociales (Hespanha 1993, 326). Se acudía a la oralidad y sus prácticas para resolver conflictos, debido a que el orden jurídico no era diferente al de la monarquía, sino que lo reforzaba (17-21).

Las redes clientelares se alternaban con el lenguaje formal y ampuloso de los archivos, posiblemente con amplios márgenes de validez y eficacia. La administración de justicia por vía oral y sumaria era el medio al que más se accedía. Esto, 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 del lenguaje jurídico (Hespanha 1989, 370-371).

Se analizaron las expresiones y acciones relacionadas con la cultura política no descritas con detalle en los documentos. Al buscar indicios antes que descripciones, se pudo recoger detalles de datos aparentemente inconexos y marginales, para entender un universo de hechos sociales y culturales vividos por sectores populares y generalmente iletrados (Ginzburg 1989, 144-146). Se hizo lo que Cabrera (2010, 69-70) considera “historia social de la cultura política”, al indagar sobre la manifestación de los intereses sociales en *lo político*, además de buscar las redes y relaciones que conformaban un repertorio político para afrontar los conflictos (Dueñas 2010, 12-14). Del mismo modo, se investigó sobre otras maneras de procesar los pleitos, como la violencia, el soborno, la coacción, entre otras, que se encuentran en los documentos judiciales.

La política y sus expresiones culturales en lo cotidiano también dependían de redes y relaciones vinculadas con la localidad y el parentesco. El análisis de la categoría “indio” no se contrapone al análisis de las redes, pero se incluyen factores de sociabilidad: amigos,

parentesco y socios de la persona, como expresiones y mecanismos de integración a la comunidad (Herzog 2000, 131).

Para entender la cultura política en un marco genérico y ampliado, se acude a la observación de Rosanvallon (2003, 15-19) sobre “lo político”, y se busca relaciones que integren los discursos, valoraciones y acciones que se pueden observar en los conflictos. El conflicto es una dimensión de la vida social donde las intenciones, habilidades e intereses chocan con distintos niveles de intensidad y de violencia,¹ para romper las resistencias, voluntades y diseños propios de las contrapartes (Freund 1995, 58). Las contiendas y desencuentros son campos de fuerza articulados por la cultura. Esta legitima, genera, desplaza y controla los antagonismos, y complejiza 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).

Entender el conflicto desde estos aportes abre nuevas puertas al estudio de lo contencioso como expresión de la cultura política. Además, ayuda a superar los lenguajes maniqueos expuestos en los documentos, así como las argumentaciones y maneras formales para resolver los desencuentros. En esta parte del libro se reconstruyen los intereses y habilidades de los agentes para entrar en disputa dentro de los márgenes viables y legítimos para dichas sociedades, que se estructuraron a través de las relaciones sociales. También se observa cómo lo contencioso se transformó con la agencia directa de los indios (Dueñas 2010, 187-188).

El análisis de redes y relaciones que proponen investigadores como Imízcoz Beunza (1996, 2009, 2016), Herzog (2000) y Poloni-Simard (2000) es útil para indagar sobre los actores, por fuera de

¹ Entendida en su sentido amplio, que incluye los aspectos simbólicos, sociales y físicos.

categorías homogeneizadoras —como los “grupos” sociales o étnicos—, desde el rastreo de cada personaje en fuentes notariales. Sin embargo, para elaborar este libro se privilegiaron las fuentes judiciales. Se optó por este camino debido al carácter selectivo y poco representativo de los indios que formaban parte de transacciones comerciales y a que la denuncia es un medio efectivo para desenmascarar las redes y relaciones que afectaban a las contrapartes. Las redes sirven para apreciar y comprender las prácticas, dinámicas, ámbitos y actores específicos del ejercicio del poder en el Antiguo Régimen, en conexión con la historia política de las últimas décadas y la historia social, económica y cultural (Ponce y Amadori 2008, 32-33).

El uso de relaciones sociales da espacio a lo que De Certeau denomina “táctica” (2000, xlix-li, 43-45) que implica la búsqueda de “improvisaciones y desvíos”. Estos se generan en la práctica al apropiarse y aprovechar los intersticios dados por los órdenes hegemónicos, para reelaborar espacios, equilibrios y “contratos” con lo dado. Pero dichas improvisaciones no dejan mayor huella por su carácter ocasional y no explícito frente a 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. Indagar al respecto es buscar la complejidad de la vida política a través de las denuncias de amiguismos y coligaciones, de desequilibrios de poderes y de vericuetos procedimentales, tales como los “regalos” a las autoridades y las presiones dentro de los grupos.

En este libro se acoge la recomendación de Chartier (1994, 50-52) de no negar las interacciones entre lo popular y lo elitista, como relaciones de dominación y negociación. Este autor, además, apeló a una visión más fructífera, con la búsqueda de la apropiación cultural, ya que las prácticas culturales son resultados de las luchas sociales por el uso de las clasificaciones, la jerarquización que esto

implica y la consagración que genera, así como las apropiaciones que se evidencian. Chartier usó los conceptos de estrategias y tácticas, de De Certeau, como herramientas para entender la apropiación y la circulación de contenidos culturales.

Hay un cúmulo de prácticas y estrategias conocidas por todos los actores, pero sus usos y los intereses que median varían, junto con la movilización de recursos y redes. Una red clientelar centrada en don Manuel de Caicedo Tenorio no fue igual 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.

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. Este universo de relaciones se denunciaba, pero, a la vez, era operativo. Se criticaban la falta de escrúpulos y el entorpecimiento de la administración de justicia, esta última, práctica y valor que articulaba el cuerpo político. La informalidad no debía sabotear la formalidad de los tribunales y su funcionamiento. En 1743, don Juan Bautista de Rojas hizo 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. El testimonio corresponde a una disputa con los indios de Tuluá, por unas salinas. Se resaltan con letra cursiva los términos que se refieren a un mundo de parciales, enemigos y amigos:²

² Las categorías útiles para esta explicación se han resaltado 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.³

El orden social y político que aquí se estudia se desarrollaba, básicamente, desde la idea de familia y sus relaciones. Era asunto de familia en tanto el rey cumplía el papel del padre que distribuía favores, mercedes y gracias; además, el interés de la monarquía en conseguir estabilidad coincidía con el de los jefes de familia (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 un argumento que podía suavizar o exacerbar la 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, sino en alegorías sobre la lealtad, la obediencia, la familia y su protección. Se trataba de un esquema jerárquico donde los niveles verticales de padres e hijos se cruzaban con los horizontales de amistad, hermandad, estamento y calidad. Lo que se separaba en el discurso, en la cotidianidad se juntaba con el horizonte familiar, de criados y dependientes.

Imízcoz Beunza (2009, 77-80) señaló que las relaciones verticales de las sociedades tradicionales, la protección y la dominación, ocurrían en un mismo lugar, junto con el intercambio de bienes, servicios, honores y deferencias reclamadas por parte y parte. Dicha cercanía espacial favorecía la creación de redes personales, de parentesco y de

³ ANE, General, Popayán, caja 87, carp. 9 (6 julio 1743), f. 179v.

amistad asimétrica. Los criados y las indias sirvientas podían canalizar algunos intereses y resolver necesidades más fácilmente si estaban cerca de sus patronos. Por ejemplo, la protección, la mediación y el acceso a tierras —prácticas proscritas entre indios y encomenderos— se daban dentro del rango de lo normal mientras 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. Sus definiciones, en su mayoría, hacen referencia a intercambios asimétricos de favores y bienes, al acceso a privilegios y a mediaciones con un margen de reciprocidad (Imízcoz Beunza 1996, 39-41; 2009; Agudelo 2004, 127; Schoröter 2010). Se trata de una estrategia orientada hacia el funcionamiento de una red, que genera una dependencia funcional entre los actores. El patronazgo es una amistad instrumental desbalanceada, que se da 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.

Según la mayoría de los estudios etnográficos realizados, muchos no veían la relación clientelar como de dominación, sino, más bien, como una estrategia de supervivencia, válida en un contexto donde carecían de oportunidades (Aguirre 2012, 19). Esta relación incluso era parte de la vida social y religiosa, donde se cruzaban el honor y lo divino, por ejemplo, en la figura de los santos como mediadores y patronos (Moreno Luzón 1999, 76). Algunos estudiosos hacen una diferenciación 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 presencia activa de mediadores o brókers, de instituciones formales

o sociabilidades “modernas”, movilizaciones de capitales políticos y la disputa de un aparato burocrático (Aguirre 2011).

En el clientelismo tradicional, que se desarrolla en este libro, se promocionaban los intereses del patrono, su honor, favor y servicio, junto con el acceso a bienes y espacios, como ocurría con el uso de tierras y pastos de indios. Esta adhesión operaba desde 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 borraba de la memoria la pertenencia de las propiedades. Este clientelismo se explicaría 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 considerarse al rey como un dependiente de Dios, su cliente y garante de la justicia en sus reinos, a través de sus ministros y oficiales.

Desde el reconocimiento de los miembros de una red, el clientelismo también era una expresión cultural que hacía legible buena parte de las acciones individuales y colectivas. De la misma forma, era congruente con la noción de cuerpo político, al articular valores como la lealtad en las relaciones sociales y la familia extendida. Según Imízcoz Beunza (2009, 72), el poder se estructura en las relaciones: la respuesta de las redes clientelares a las contingencias permite entender la variabilidad de las experiencias simultáneas de cooperación y oposición. El clientelismo también explicaría las dinámicas de movilidad social (Pietschmann 2000, 134-135) y geográfica, al facilitar recursos y contactos.

Pero no todas las relaciones eran verticales en estas sociedades. La localidad, el parentesco cercano, la amistad, la vecindad y la calidad social eran horizontales. Esto lleva al análisis de las redes y las relaciones en función de los capitales relacionales y sociales. Se trata de indagar sobre las relaciones sociales más allá de los polos

de dominación y resistencia. A veces lo vertical y lo horizontal se entrecruzaban: la amistad política permitió estructurar clientelas donde el número y la calidad de los amigos representaban un crédito, un “capital relacional”, ya que estos contactos originaban una capacidad de convocatoria y movilización (Imízcoz Beunza 1996, 36 -37). Stern (1999, 245) 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. También hubo relaciones horizontales contrarias y problemáticas (como lo demostró dicho autor en el mismo estudio), cuando las alianzas se rompían y las denuncias afloraban.

Estas dos opciones permiten analizar los mecanismos de acción más cotidianos, que explicitaban concepciones, valoraciones y prácticas sobre el orden social y político, las mismas que se cruzan con lo que Bourdieu (1980, 2-3) denominó “capital social”. Según este autor, el capital social viene dado por el conjunto de relaciones útiles, por su eficacia, y se mide por los réditos de riqueza y poder, o por la influencia social o política. El capital social no se limita a los recursos de un individuo o familia, sino a la posesión de una red durable de relaciones más o menos institucionalizadas. José María Imízcoz Beunza (2009) amplía dicho concepto con su noción de “capital relacional”, que se refiere a toda relación útil que pueda procurar recursos, desde lo más institucional hasta lo más ocasional. El volumen del capital social de un actor depende de la extensión y las características de su red de relaciones.

Redes verticales

Las redes verticales eran una variable importante en las sociedades coloniales —que aquí se llaman monárquicas—. Estas involucraban relaciones de poder y reconocimiento asimétrico entre los actores sociales: suponen la existencia de patrones y clientes que intercambiaban

favores, lealtades, bienes, servicios y protección. Los juicios dan cuenta de ello, al haber sido espacios donde se movilizaban los 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 los hechos. Esto se denominaba, genéricamente, “testimonios siniestros”. A través de las denuncias sobre los compadrazgos y coligaciones para hacer el mal, se sustenta una imagen moral de los individuos, colectivos, calidades y localidades.

Las descripciones de las relaciones clientelares en los juicios explicitan sus aspectos conflictivos y dejan entrever que eran una parte aceptada de la vida social, que reforzaba las jerarquías en estos colectivos. Las relaciones clientelares verticales eran visibles cuando aportaban beneficios para las partes involucradas. Por ejemplo, entre 1689-1690, Vicente Ordóñez movilizó a sus amistades y patronos para obtener el reconocimiento legal de su condición de “mestizo cuarterón hijo de noble”. Su madre era mestiza y estaba casada con un indio de Ambichintes, pero era hijo natural de don Antonio Ordóñez de Lara, un noble. La intervención de sus testigos en Cali, Buga y Quito da cuenta de que dicha calidad era una categoría negociable y flexible sustentada en situaciones personales, pues el demandante era hijo reconocido de Ordóñez. Los reconocimientos de su red clientelar se debían, en buena parte, a la protección de las autoridades, la aceptación de los miembros prestantes y el respeto que tenía de los pobres. En 1689-1690 fue a Quito a pleitear contra doña María Jiménez, encomendera de su padrastro, por querer cobrarle tributos. En dicha Real Audiencia solo pudo declarar a su favor un indio, pero en Cali y Buga activó sus redes sociales 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 de su legítimo esposo en Antioquia) y de la crianza que tuvo en la casa de su padre natural. Este último factor daría forma a sus maneras y modales, descritos como los de un noble.⁴ La nobleza de su padre no se podía poner en duda, a pesar de la asimetría social que significó el concubinato con su madre.

En otro caso, de un litigio en el pueblo de Guacarí en 1728, el modelo de lo que debía ser un buen doctrinero se cruzó con el prestigio del alférez real de Buga. Una facción del pueblo eligió a Eusebio Saza para 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 los de un cura castigador y abusivo: si se afectaba a una autoridad subalterna, se lastimaba el prestigio de quien la nombraba.⁵

Las disputas clientelares entre los poderes terrenales y espirituales también se vivieron en Roldanillo, en 1732, cuando su cura Gómez Constantino hizo una denuncia contra un corregidor aparentemente abusivo: el alcalde ordinario de la ciudad de Toro, Antonio de Aguilar. Lo acusaba de no agregar a los indios de Cajamarca a su feligresía, de no corregirlos ni vigilar sus borracheras, de descuidar su gobierno, de evitarles la administración de sacramentos y de enviarlos en viajes al Chocó como cargueros.⁶ Posiblemente, Aguilar mantenía arreglos informales con los indios, para tenerlos en función de su proyecto

⁴ ANE, General, Popayán, caja 12, carp. 2 (1 febrero 1689); Popayán, caja 12, carp. 7 (27 septiembre 1689), fs. 1-17.

⁵ AGN, AAP, leg. 4194, fs. 3-8.

⁶ AGN, AAP, leg. 4393, fs. 1-4.

económico y social personal; para ello les otorgaba cierta autonomía a cambio de sus servicios y algo de sus ganancias.

Así como Vicente Ordóñez de Lara obtuvo reconocimiento, los indios de Yumbo, Candelaria y la Loma de las Piedras apelaron a la protección y accedieron a autonomía local y tierras por medio de conexiones con los encomenderos, curas, procuradores, contadores y gobernadores.⁷ Los proyectos personales y colectivos no se hacían realidad fácilmente, sin la intermediación de alguien en las instancias formales del poder. Las argumentaciones sobre el pacto tributario y el tratamiento de los indios se cruzaban 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.

Los proyectos personales de poder consistían en el acceso a recursos como potreros y tierras a favor de encomenderos, nobles e indios, reconocimiento de su calidad social y la pertenencia a un grupo concreto de gente. Concretamente, los nobles obtenían honor, prestigio y acumulaban capital político y social a través de la creación de redes bajo la economía del don y la gracia.

Un ejemplo de ello fue el uso que dio don Ignacio de Piedrahíta al cargo de teniente de gobernador y de corregidor, en Cali, entre la segunda y tercera década del siglo XVIII. Al parecer, armó un pueblo con pocos indios dispersos y forasteros en San Jerónimo y Napunima, con el objetivo de usufructuar de dichas tierras en compañía de ellos.

⁷ 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).

Para esto se aprovechó de 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, los indios de Candelaria, para alinderar sus tierras, con doña Isabel de Escobar), quien pretendía dichos terrenos. En este caso se observa que, si Piedrahíta ganaba, los indios podían tener acceso —aunque inestable— a la tierra y gozar de protección diferenciada, así no constituyeran un pueblo formalmente, ya que hacían sus labores de manera individual.⁸ También obtendrían protección y articulación a la clientela de uno de los personajes más preeminentes de la región, así como la capacidad de injerir en acciones más cotidianas, por la mediación de dicho teniente. Además, el capital social de ambas partes aumentaría: una como protectora y la otra como protegida. El acceso a mercados también sería un rédito para parte y parte, unos serían mediadores y los otros, trabajadores o pequeños transportadores, en una economía sustentada en las relaciones personales y las recomendaciones entre individuos. Prueba de eso fue la intensa migración de indios en el occidente de la Nueva Granada.

El paternalismo marcaba instituciones como la encomienda, donde configuraba actitudes y prácticas clientelares de protección, intercambio de favores y mutualidad asimétrica. Como ejemplo está 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

⁸ ACC, Colonia, sign. 12111, fs. 12-14v (1734).

sus amos los han permitido y hecho este bien y gracia por lo mucho que los han querido y cuidado.⁹

La misma práctica fue explicada por don Juan Antonio de Nieva, en 1770, con otro lente, el de los abusos y contubernios por parte de los encomenderos, y las injusticias nacidas por la supuesta incapacidad de los indios:

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.¹⁰

Imízcoz Beunza (2009) explica estas dos posibles lecturas sobre un mismo hecho al señalar que las relaciones clientelares daban un margen tanto para la cercanía, la protección y el beneficio mutuo, como para abusos y violencias. Para algunos, un traslado, como el de los indios del norte del río Yumbo hacia el sur, más o menos a comienzos de la década de 1720, se veía, en un mismo caso de conflicto por linderos, como un abuso del cura al unir dos poblados; otros consideraban este hecho como algo que se dio por consenso y

⁹ Documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980), f. 156-156v (1684). Según el mismo documento (fs. 79v-80), durante 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 y los pueblos de Ambichintes y San Diego de los yanaconas, en Cali.

¹⁰ Documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980), f. 184v.

necesidad de los indios.¹¹ En el caso de Yumbo, en 1684, los indios mencionaban los títulos escritos junto a la tradición como pruebas de su propiedad, y no dudaban en explicitar los lazos y arreglos con sus encomenderos y sus doctrineros.¹² Como se ha mencionado, la presencia de un cura en el pueblo era un factor de estabilidad, pero sus acciones podían o no corresponder con ello si dicho personaje no quería confrontar a los otros poderes locales. Eso pasó con el cura de Candelaria, el doctor Borja, en 1719, quien no quiso confrontar con documentos a doña Isabel de Escobar, a pesar de los reclamos hechos por los indios, en un pleito de linderos contra ella. El cura 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. Allí denunciaba 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.¹³

El paternalismo, que era un campo de experiencias y discurso para los indios, era 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 por el corregidor José Ramírez Coy, en Roldanillo, para ayudar a refundar el pueblo de la Loma de las Piedras, en 1732, y sostenerlo unos años. Usuriaga decía a Ramírez Coy que los indios acudían a él porque el cura Constantino no los quería por “brutos”.¹⁴ Esto muestra un elemento emocional en la estrategia hacia

¹¹ Documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980), fs. 62-67.

¹² Documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980), fs. 155-156.

¹³ ACC, Colonia, sign. 3379, fs. 14-17.

¹⁴ ACC, Colonia, sign. 5107, f. 82v.

las autoridades. Se pedía protección a cambio del *habitus* de obediencia y servicio hacia la Corona, materializado en la intención de volver a vivir como 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 representantes del rey u oficiales o sectores de las élites. Se pueden observar también los distintos choques de racionalidades en los niveles de administración. Los indios tuvieron roles pasivos o activos en dichos conflictos, pero siempre captaron las racionalidades y mecanismos de gobierno, así como sus incongruencias (Garrido 1993, 249-253 y 260-262; Serulnikov 2006). En el pleito por la refundación de la Loma, los indios aprovecharon las conexiones entre el corregidor local, Ramírez Coy, y el contador Usuriaga, en Popayán. Los unía su animadversión contra el maestro Solano de Elorza, quien alegaba ser propietario de dichas tierras; quería destituir a Ramírez Coy para remplazarlo con su sobrino, Marcos de Aldana, y quería ser coadjutor en la Loma.¹⁵ Según el corregidor, estas eran formas de continuar con los abusos a los indios, que eran cometidos por 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 este, don José Domínguez. Dentro de la misma estrategia, el indio Francisco Villegas se hizo nombrar mandón; posiblemente tenía lazos con el cura mencionado, ya que estaba casado con una mulata de su propiedad.¹⁶

Estas estrategias, que cambiaban el rumbo de las situaciones, incluían tácticas judiciales, como dilatar los procesos en las audiencias y apelar, según conveniencias, en Santafé o Quito, aprovechando que

¹⁵ ACC, Colonia, sign. 5107, fs. 13-14.

¹⁶ ACC, Colonia, sign. 3627, fs.1-6.

Popayán ocupaba una posición intersticial entre las dos audiencias.¹⁷ Del mismo modo, los indios apelaban a discursos y prácticas paternalistas en los tribunales de todo nivel, así se materializaban los lazos de interés y compadrazgo con las autoridades. Había corregidores que, según las denuncias de algunos nobles, trataban de subsanar su falta de méritos y de calidad social para ejercer legítimamente su cargo mediante su trato con los indios. Este fue el caso del corregidor de Roldanillo, en 1736, quien fue calificado como “sastre y mestizo remendón” y, supuestamente, había convencido a los indios para ir a Popayán y así obtener un título avalado por el gobernador de la provincia.¹⁸ Esta podría ser la 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 solo conectaban a los indios con personas de otras calidades sociales, sino entre ellos mismos. Prueba de ello 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 Arenas 2017, 25-26). Estos caciques perduraron más o menos hasta la mitad del siglo XVIII, cuando el criterio de la herencia, para acceder a cargos del poder local, cambió por el del consenso colectivo. En los casos revisados de 1680-1740, parece que el poder político de los caciques hereditarios había disminuido, ya que muchas veces sus familiares no se distinguían de los tributarios, pagaban igual que ellos, aunque conservaban el título de “don”. Tampoco se han encontrado referencias a servicios o tributos

¹⁷ AGN, AAP, leg. 4393, f. 4 (traslado de Cajamarca a Roldanillo, 1732). ACC, Colonia, 3627, f. 4 (Loma de las Piedras, 1735).

¹⁸ ANE, General, Popayán, caja 75, carp. 13 (1 mayo 1737), f. 4v.

dados por los indios del común a los caciques, pues, socialmente, no se distanciaban mucho de ellos (Cuevas Arenas 2012b, 175-177; 2017). La brecha solamente se conservaba en la formalidad de los documentos escritos y en la autoridad de los unos para recoger los tributos. Estas autoridades indias coexistieron con los encomenderos. Santiago Muñoz Arbeláez (2015) describió esta continuidad unos siglos antes, en el corregimiento de Ubaque, donde indios y encomenderos mantenían una relación simbiótica en cuanto a sus respectivos proyectos de poder.

En los pueblos donde no había caciques hereditarios, la relativa homogeneidad de los indios daría márgenes para que los tributarios del común actuaran de forma contestataria ante los mandones, alcaldes y gobernadores indígenas locales. En 1720, el alcalde Santiago Bohórquez, de Tuluá, a la vez que hablaba de “nosotros” en una petición, solicitaba que el gobernador indio Francisco Delgado no tuviera los papeles de su pueblo, por “su poco cuidado... y menos inteligencia [...] y porque su casa no es segura para ello”.¹⁹ Un lenguaje más horizontal también está presente en algunas gestiones del indio Francisco Villegas, entre 1732 y 1733, en la Loma de las Piedras, quien es reconocido como indio tributario, aun por las autoridades españolas.²⁰

Los casos que se han trabajado aquí corresponden al periodo de 1680-1740, y evidencian que, en el valle, los indios participaron en los conflictos entre las élites, o de ellas con las autoridades, lo que da cuenta de las capacidades de articulación de los indios y de mediación de algunos nobles. Los conflictos por tierras y su protección, entre indios y vecinos, entre indios y encomenderos, y entre los mismos indios fueron una constante. Parece que confluyeron intereses, o que los encomenderos tuvieron mayor margen de acción hasta la segunda década del siglo XVIII. Las estrategias parecerían mucho más cercanas

¹⁹ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 151-151v (1720).

²⁰ ACC, Colonia, sign. 5107, fs. 1v, 3-5, 85v. (1732-1733).

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 y 1750. Estas estrategias, además, 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* de juicios documentados en las dos últimas décadas de ese subperiodo.

Para esa época, no hubo actuaciones prefijadas por la calidad social, inflexibles, en la región, y las relaciones clientelares estaban centradas en familias poderosas de nobles, favoreciendo las situaciones de subalternidad; además disminuía la presencia de las viejas familias de caciques hereditarios (Cuevas Arenas 2017, 24-36). Este panorama desdibuja lo “indio” como un factor que incidía en la toma de acciones a nombre de un estamento social. Ellos actuaron según sus conveniencias particulares, lo que relativiza el sentido de comunidad que tanto se ha explorado en las historiografías de otros espacios. Lo “indio”, más que un bloque, en la cotidianidad era una idea fragmentaria y contextual, al contrario de lo que decían los discursos.

La naturaleza vertical de la encomienda estaba avalada por la norma, como un sistema prescrito y una vía de inserción en un orden deseado. Cuando se acabaron las encomiendas, los indios, al menos formalmente, ya estaban incorporados al orden y lo demostraban con un comportamiento autónomo, lo cual fue visto por muchos como insubordinación. Aunque este podría parecer un pequeño cambio, fue un paso significativo en la valoración y naturaleza de las clientelas.

En el periodo de 1740-1780 aumenta la cantidad de pleitos judiciales debido a la mayor importancia de lo escrito para solucionar conflictos, y a la desestructuración de ciertas relaciones sociales, hecho tangible en los reclamos 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 las estrategias que usaban los indios y sus mediadores para saltarse las talanqueras de lo formal y de la vida 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. La transformación de los lazos clientelares con las familias de antiguos encomenderos, la presión sobre las tierras de indios, su participación en conflictos entre las élites y una progresiva autonomía en el ejercicio de sus peticiones y el manejo de procesos judiciales configuraron la dinámica de mediados de siglo en el valle del río Cauca.

Las denuncias de los indios contra los curas y la ruptura de los equilibrios entre ellos y los poblados fueron muy comunes, por faccionalismos en su interior y por 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 construir 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 los sacramentos, con el agravante de que, además, sus familiares y parciales los maltrataban.²¹ Don Damián Isanoa, de Yumbo, denunció en 1747 algunos atropellos de este tipo, cometidos por su cura, don Mariano de Paz Maldonado, y por un hacendado vecino del pueblo:

²¹ ACC, Colonia, leg. 4642 (denuncia contra Primo Feliciano de Porras, doctrienero de Guacarí, 1744). AGN, AAP, legs. 375 y 4737 (denuncia de los indios de Yumbo contra su cura, Mariano de Paz Maldonado, por abusos y por no guardar el secreto de la confesión, 1747). AGN, AAP, leg. 4976 (denuncia de los indios de Yumbo contra su cura, Manuel Rodríguez Narváez, por amistad ilícita con Isidra Sánchez, 1758-1760).

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 [...] y para esto hizo lista en la iglesia, preguntando a cada uno cuál era el que pedía contra su compadre para castigarlo. Y así mismo [...] 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.²²

La autoridad de dicho cura se desvirtuaba cuando no correspondía 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 al bienestar colectivo. Los recursos y esfuerzos colectivos de los indios y la localidad eran elementos vitales y transaccionales de las redes verticales, y una expresión de una cultura política jerarquizada, localista, tradicional y paternalista.

Con el argumento 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. Así, los curas ponían a declarar a sus amigos en los cabildos, y los indios pedían como jueces o curas

²² AGN, AAP, leg. 375, doc. 15, f. 1-1v.

de sus pueblos a miembros de las viejas familias de sus encomenderos, o simplemente a gente enemiga de sus contendores.²³ La veracidad y, de paso, la moralidad de los testigos era discutida, como una forma de reforzar las condiciones de subalternidad. Un ejemplo de ello lo escribió el doctrinero Primo Feliciano de Porras (el cura pleiteante con los Guacarí en 1728), en relación con 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.²⁴

En un caso de Yumbo, de 1752, de maltratos y la muerte del indio Agustín Sánchez en manos del cura Rodríguez Narváez, se pueden ver los motivos del conflicto y el despliegue de relaciones sociales. Como parte de su labor de corregir a los indios, los curas podían dar castigos físicos dentro de unos límites que no rayaran en lo arbitrario, y menos la muerte. Con ello construían relaciones de autoridad y carisma, entreveradas con el paternalismo. El denunciado comentaba al respecto: “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

²³ 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).

²⁴ AGN, AAP, leg. 4737, f. 31.

cumplimiento de la obligación que me asiste por párroco de ellos”.²⁵ En un mundo de obediencias y lealtades, los rencores y las animadversiones eran vistos por los indios como expresiones negativas, de seres desagradecidos que no correspondían con las expectativas de una economía del don y la gracia, del poder como honor patriarcal y de protección hacia los débiles.

El mismo cura dio más de qué hablar en el mismo pueblo, pues posteriormente estuvo amancebado con una hija de Luis Sánchez, líder de una facción del pueblo de Yumbo, en competencia con los Isanoa, entre 1758 y 1760.²⁶ En este caso se observa la discusión de los indios respecto a las estrategias de poder de los Sánchez, quienes estaban entre la opción de salir de la condición de tributarios y la de usufructuar de ella como gobernadores del pueblo, siendo conocidos públicamente como mestizos. El amancebamiento fue parte de la estrategia familiar de los Sánchez para tener prestigio, contactos y los servicios de los indios del común, con la excusa de que eran para el cura y el culto. Ellos también aprovecharon los beneficios de contar con la ayuda del corregidor, quien, al final, delató al cura, quien fue el autor intelectual de un robo de dineros de las cofradías del pueblo para ofrecer 500 patacones de dote a la hija de Luis Sánchez y sobornar a los indios por su silencio.²⁷

En este punto, es pertinente pensar sobre el papel de las mujeres denunciantes y denunciadas. Las unas ayudarían a restablecer los órdenes sociales dentro de los 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 de un proyecto familiar de poder, que, por sus circunstancias,

²⁵ AGN, AAP, leg. 4684, f. 17.

²⁶ AGN, AAP, leg. 4976 (1758-1760).

²⁷ Declaración del corregidor don Juan de Varona, AGN, AAP, leg. 4684, fs. 68v-71.

estaba viciado. Las denunciantes, como Teresa Imba, Clara Isanoa y su parentela, no discutían los servicios al cura, pero sí reclamaban cuando los privilegios se desviaban a una familia que compartía su calidad social. También protestaban cuando este hecho se acompañaba de violencia física y de chantajes.²⁸ Las indias tenían a su favor que dicho desbalance de poderes lesionaba su papel de madres y comuneras, y esto afectaba al resto del pueblo.

Antes y después de los pleitos mencionados, parte y parte se permitían trasgresiones, en la medida que se beneficiaran ambas facciones. Las lealtades eran el principal patrimonio en un entorno conflictivo, y podían ser dinámicas. Posteriormente, entre 1770 y 1772, los Sánchez actuaron en conjunto con los Isanoas para defender las tierras de Santa Inés. También don Juan Vivas, con quien los indios disputaron en la década de 1740, les sirvió de aliado contra don Juan de Nieva, en ese mismo pleito.²⁹ En otras ocasiones, la apelación a la mediación entre mujeres, desde su papel maternal, era evidente. Cuando los mestizos Sánchez iban a ser expulsados por Nieva del valle de Santa Inés, pidieron a la madre de estos, Juana Ruiz, que intercediera ante la esposa de Nieva, doña Marcela, quien les extendió el plazo por 15 días, para que acabaran de elaborar quesos.³⁰

En algunas ocasiones, los curas doctrineros emprendían actividades en las que colocaban capital, y los indios, trabajo. Esta relación correspondía a la jerarquización social, mezclada con el paternalismo, que constituían las redes verticales. Por ejemplo, los

²⁸ AGN, AAP, leg. 4976, fs. 12 y 21v.

²⁹ 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.

³⁰ Documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980), f. 55.

indios de Tuluá explotaron unas salinas en las montañas de Burila con el cura Periañez, y después con el padre Zúñiga, con el objetivo de beneficiar a la cofradía de Nuestra Señora de Chiquinquirá con esta obra pía y destinada a fortalecer al pueblo. También, los réditos de la cofradía estaban destinados al pago de tributos antes de 1741.³¹ Otros indios se mudaban con la ayuda de sus curas, para trabajar las tierras conjuntamente, como se registra en 1724 sobre los indios de Cerritos y el padre Francisco de Mendoza Bueno. Parece que los indios tenían acceso a la tierra y el cura, a la propiedad, pero este último fue objetado y tratado como usurpador por otros nobles de la ciudad de Cartago.³² Imízcoz Beunza (2009) sugiere que estas relaciones tendrían dos caras: el beneficio de las partes o el simple abuso, pero eran una realidad cotidiana. Las trasgresiones estaban permitidas hasta que desestabilizaban las relaciones sociales. En esos casos se recurría a 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”.³³ Estas apelaciones daban lugar a los sobornos y lisonjas como formas de agradecimiento, lo que abría una espiral de dones, beneficios, regalos y reconocimientos.

Las relaciones verticales pasaban por un reconocimiento cotidiano de las jerarquías, con la expectativa de una protección patriarcal que se explicitaba en contextos de pleitos. Esto se evidencia en las denuncias hechas por indios sobre abusos de autoridad, pues ellos

³¹ ANE, General, Popayán, caja 87, carp. 9 (6 julio 1743), fs. 54v-70.

³² ACC, Colonia, sign. 4411, fs. 23-30 (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.

³³ AGN, AAP, leg. 4642, f. 14-14v.

a veces tenían que pedir avales al doctrinero y al corregidor para casarse, y esto generaba conflictos.³⁴ La otra cara de la moneda, que en algunas ocasiones se expresaba en el mismo proceso judicial, era hacer arreglos informales muy flexibles para pagar deudas. Esto se traducía en un agradecimiento al corregidor y un alivio para el tributario, como lo explicaba el testigo indio Luis de Acosta, en 1738, en el proceso contra el corregidor de Cartago:

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.³⁵

El pleito de Yumbo, entre 1770 y 1772, que se ha mencionado bastante en este libro, comenzó porque los Sánchez, por medio de los Isanoa, pidieron permiso para “quesear” (o elaborar quesos) en tierras no cercadas de don Juan Nieva, con el aval del cura, ya que el tiempo estaba seco y cálido, pero se tomaron más tiempo del concedido. En el caso de Cartago, en 1738, y en el de Yumbo, unas décadas después, se expresa el reconocimiento y las fórmulas de cortesía, con palabras como “mi amo” para referirse al corregidor o a Nieva, además de afirmaciones como la de este 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”.³⁶ La práctica

³⁴ AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 10, doc. 84, fs. 983v-984 (denuncias contra el corregidor de Cerritos, 1738).

³⁵ AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 10, doc. 84, fs. 985-991.

³⁶ Documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980), fs. 53-55.

de los indios de dar lisonjas y regalos a sus corregidores muchas veces lubricaba sus disputas 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 solamente los pedimentos de los indios para agradecerle con los daños que me pretende ocasionar.³⁷

Las lisonjas y los regalos constituían atajos en el contexto 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 o al cura, para cubrir y acceder a sus prerrogativas sociales y jurídicas.

Los reconocimientos selectivos a la autoridad ayudaban a lidiar con vecinos lesivos. Así pasaba con los indios de Candelaria, entre 1737 y 1752, que contaban con el apoyo del teniente y de otros vecinos nobles debido a que no había cercamiento de linderos.³⁸ Parece que la propiedad debía ser flexible por la falta 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

³⁷ Documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980), fs. 276v y 278v.

³⁸ ACC, sign. 8752, fs. 1, 14.

indios era una práctica antigua, pero ahora se hacía en un contexto nuevo, sin la mediación de encomenderos.

Dichos reconocimientos funcionaban como favores y arreglos informales para lidiar con los desafíos del diario vivir a nivel individual. Sin embargo, en relaciones más horizontales dicho reconocimiento se relativiza, al no estar mediado por cortesías ni menos paternalismo. Por ejemplo, en las denuncias que hizo el indio Leonardo Sánchez, de Yumbo, contra el corregidor y teniente de gobernador José Vernaza y su familiar José Micolta, en 1773, donde se disputaban los pagos, como socios en el envío de tercios de carga al Chocó. 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.³⁹ Sin embargo, Micolta se dirigía a un yerno de Sánchez, el indio alcalde Sebastián, en segunda persona del singular (tú), como muestra de confianza, en un papelito que luego Sánchez agregó al proceso: “Sebastián: han sido tales las lástimas de este, *tu* suegro, que ha logrado se quede con el ganado, así lo que le tocaba a don José Vernaza, como a mí”.⁴⁰ Posiblemente, ese trato no podía ser recíproco por parte del indio, por su posición subordinada.

Que los problemas particulares se convirtieran en asuntos colectivos en el valle era una característica general del subperiodo de 1740-1780. De la negativa para casarse en Cerritos, de los servicios negados a la manceba del cura en Yumbo, de la ocupación de un potrero de un indio en Ambichintes,⁴¹ se pasaba a descalificar la actuación de una persona en relación con toda una comunidad. Dicho sentido identitario refleja que la conciencia de colectividad era una herramienta que se activaba en contextos de crisis. El rechazo a los

³⁹ ACC, Colonia, sign. 11437, fs. 1-35.

⁴⁰ ACC, Colonia, sign. 11437, f. 9.

⁴¹ ACC, Colonia, Notaría Segunda, escritura 113 de 1909, fs. 254-278 (1742-1743).

curas era común en Guacarí y Yumbo. Los indios se salían de misa o se negaban a cargar las andas en procesiones, como expresión de protesta. Ellos no deslegitimaban el culto, sino el papel de los curas como intermediarios entre la comunidad y Dios.⁴²

En el lío de las salinas de Burila, los indios de Tuluá sabían que si esparcían el rumor de que querían trasladarse, como pueblo, hacia los ojos de sal, iban a legitimar su posesión. Por ello acudieron al cura amigo, don José Casañas, con la promesa de hacerle iglesia y cultivos si legitimaba el poblado.⁴³ Con ello construirían una comunidad, aprovechando la movilidad de los indios y el hecho de que sus pueblos, junto con las ciudades, reales de minas y haciendas, eran las formas permitidas para el poblamiento de la región. Esa movilidad era expresión de un legado de relaciones flexibles con los encomenderos y su legado de “abusos”, que muchas veces serían más acuerdos que coerciones.

En ese mismo pleito, los indios sabían qué callar y cuándo hablar, pues conocían los vicios procesales que podían hacer los jueces que les eran favorables, nombrados a través de sus conexiones en Popayán. Estos, solamente tomaban información de los testigos de los indígenas, como lo decía el apoderado de Juan Bautista de Rojas, al denunciar que en Tuluá y Popayán los jueces no tuvieron en cuenta sus criterios.⁴⁴ Además, así se explicitaban los lazos clientelares de los indios con su cura: “su intento sea válido en toda la causa del nombre universal y común de los indios del pueblo es solo por complacer al cura de ellos que es su pariente”.⁴⁵ En esta frase, la palabra pariente

⁴² ACC, Colonia, sign. 4642, fs. 33-35 (1744).

⁴³ ANE, General, Popayán, caja 87, carp. 9 (6 julio 1743), f. 153-153v (1743).

⁴⁴ ANE, General, Popayán, caja 87, carp. 9 (6 julio 1743), f. 179v.

⁴⁵ ANE, General, Popayán, caja 87, carp. 9 (6 julio 1743), f. 1bis-1vbis.

expresa un 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 tenía voz en el cambio de jurisdicción y era favorable a ello. Los mecanismos para no litigar se quebraron, posiblemente por estar sustentados en engaños o promesas no cumplidas. Los indios asumieron la causa del cabildo de Buga para evitar que Tuluá pasara de ser pueblo de indios a villa de libres. Con ello se definía a Tuluá como el lugar de campo y abastecimiento de Buga y a los indios como sus legítimos dueños.⁴⁶ Esto significó una coalición estratégica de intereses entre los indios y la élite de Buga. Los arreglos informales con los vecinos se quebraron y los indios interpretaron que, en ese panorama político, les convenía pasarse al bando contrario. Comprendieron sus contextos, discursos y prerrogativas en perspectiva histórica, y legitimaron sus reclamos con copias de procesos anteriores, en el marco de la tradición y la legalidad.

En 1771, en Tuluá, el alcalde indio Manuel Ontibón solicitaba que no se expulsara a los vecinos que no interferían con las sementeras de los naturales, porque beneficiaban el culto y daban lustre al poblado. Esta sería una medida para revertir una orden del teniente de Buga y su campaña para eliminar la competencia de Tuluá como centro urbano.⁴⁷ Los pactos de conveniencia eran móviles y se volvían operativos según los intereses de los indios. En esta ocasión, coincidían con los

⁴⁶ AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 8, fs. 919-919v, 921-922, 928-929.

⁴⁷ ACC, Colonia, sign. 8752, f. 130-130v.

de los vecinos, posiblemente por el subsidio a la Iglesia, los arriendos percibidos y porque no querían formalizar una villa.

Los testamentos de indios que se consultaron dieron cuenta de que se relacionaban con individuos de diversas calidades, para acrecentar su capital social. Más que vivir en mundos aislados, como expresan los mitos sobre la victimización indígena en esa época, los indios con algún peculio participaban en redes que los relacionaban con gente de diversa calidad social e iban a localidades distintas a las de su origen. Luis Sánchez, de Yumbo, tenía como testigo de su testamento al cura Rodríguez, debía dineros a nobles, personas libres y del común, y tenía prometida la venta de ganado a gente de varias localidades de la región.⁴⁸ Respecto a los indios del común, las evidencias no son tan claras, pero permiten hablar de ese mecanismo de relación en menor escala.

Las relaciones verticales entre los indios, en ese periodo, se construyeron desde la informalidad y la convivencia de la fiesta sagrada y la profana, pero ya no había 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. Con estos criterios se generaba un consenso sobre quién o quiénes representaban mejor a los pueblos (Cuevas Arenas 2017).

Para concluir con este subperiodo, 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 las relaciones verticales con los indios. Los indios, a su vez, mantuvieron relaciones con las antiguas familias de encomenderos, para participar en las relaciones de poder y acceder a bienes, personas y servicios de manera preferencial, aunque siempre reproduciendo las jerarquías sociales. Sin embargo, hay una

⁴⁸ Testamento de Luis Sánchez, AHC, Notaría Primera, t. 34, fs. 104v-106 (1758).

flexibilidad en las relaciones y las acciones; 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 las relaciones sociales de manera más clara que en el periodo anterior.

En el subperiodo de 1740 a 1780, las disputas para mantener la integridad de las tierras fueron comunes, así como cuestionar arreglos que eran lesivos pero normales para el intercambio de dones, bienes y servicios. Muchos de estos nacían de disputas personales que evidenciaban relaciones conflictivas con el conjunto de indios en cada pueblo. También creció la importancia de lo escrito y el hacer explícitas las nociones que regían la vida social. En el valle del Cauca no hubo una crítica generalizada a las prerrogativas de los indios, lo que sí ocurrió en Antioquia y en el altiplano de Santafé y Tunja, al atravesarse estas con proyectos de poder locales (Silvestre [1785] 1988, 305-306; Bonnett Vélez 2002, 66-88). Como explicaron Colmenares (1986) y Almario García (1994), para periodos posteriores, en el valle coexistían la mediación social, representada en las haciendas y ciudades, junto con un mundo campesino más o menos autónomo y en diálogo con esa sociedad “mayor”, con sus proyectos políticos pero sin rebatir abiertamente el orden social. 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.

Entre 1780 y 1810, la mayoría de los ejemplos de movilización de capitales sociales se encuentra 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. Él usó su posición como oficial para, en 1784, ordenar 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. En 1785, ante la inoperancia de las justicias de Buga ante Valles, los indios decidieron pedir justicia directamente en Santafé.⁴⁹ Las conexiones asimétricas entre Villegas y Valles eran un mecanismo para reproducir y asegurar sus intereses mutuos, aunque el motivo por el cual el oficial ayudó al mulato no está claro, más cuando se observa 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 y 1781, por una exención de tributos con una real provisión falsa, se muestra lo inveterado de las relaciones sociales y los objetivos particulares. Los Ávila tenían el apoyo del teniente y corregidor don Pedro de Escobar, quien se hizo 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 como estrategia para deslegitimar la calidad social del corregidor), o simplemente afinidad. Calderón declaró la persecución de todos los parciales y amigos del corregidor, mientras que este argumentó la amistad y asesoría de Mateo Valles, su enemigo público. Ambos nobles, Valles y Escobar, fueron los medios que posibilitaron las acciones contra los oponentes de cada parte, dando visos de legitimidad legal y social a las denuncias.⁵⁰ La clientela reforzaba dinámicamente la estructura social, como se demuestra en las acciones y lealtades oscilantes de Valles de Mérida.

Los proyectos de consolidación local, como la petición de curas propios y la fundación de parroquias, convocaban a los indios y nobles que se beneficiarían con la autonomía lograda: se saciaría su necesidad de pasto espiritual, se reforzaría su identidad con las fiestas,

⁴⁹ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 22E, leg. 22, expediente 43, fs. 4-23. ACC, Colonia, sign. 8757, fs. 147-150.

⁵⁰ ANE, Popayán, caja 199, carp. 1 (20 septiembre 1779), fs. 1-73v.

y se ganaría reconocimiento con el aumento de la influencia de los nobles locales en posibles oficios públicos, entre otros beneficios. Ejemplo de ello fue la petición que hizo Cándido Nicolás Girón en 1805, a nombre del pueblo de indios de los Cerritos, motivado por “servirlos y por sentimientos humanos”.⁵¹ El servir hacía referencia a lo paternal del poder y a la economía de favores, y los sentimientos humanos remiten a un interés por valores por fuera del vasallaje y de la religión. Posiblemente sería una fórmula argumentativa de corte ilustrado, que aparecía tímidamente dentro del lenguaje jurídico, conectada con los lenguajes tradicionales sobre el culto, la comunidad y su autonomía, y sin cuestionarlos:

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.⁵²

La necesidad de reconocimiento de los nobles se cruzaba con otras más importantes, como la vivienda. En Tuluá, el lustre que traían los nobles al establecerse en la población redundaba en el incentivo del comercio y, de paso, reforzaba la injerencia de corregidores y curas en los avales que daban los indios para su establecimiento. La connivencia entre indios y nobles locales se ocultaba en empresas colectivas, como los procesos para erigir Tuluá como villa; esta autonomía de los indios con la mediación de los curas solo salía a flote en las denuncias individuales.⁵³ La legitimidad, la ascendencia y la mediación de los doctrineros

⁵¹ AGN, AAP, leg. 42, doc. 6. 1-1v.

⁵² AGN, AAP, leg. 42, doc. 6. 1-1v.

⁵³ ACC, Colonia, sig. 11 356 (1780-1782). AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 50, doc. 17, fs. 601-604v. Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, f. 855.

se traducían en autoridad y servicios para ellos, y reciprocidad con los indios. Así lo afirmaba la sobrina de un cura doctrinero, en 1803, en Tuluá, refiriéndose a hechos que habían pasado unas dos décadas antes: “eran muy abundantes las ofrendas que hacían [los indios] de víveres 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”.⁵⁴

La escasez de documentación sobre el valle en este último periodo, en todos los archivos consultados, podría explicarse porque los vínculos de los indios con sus curas y los nobles locales se reforzaron después del proceso de reorganización de mitad del siglo XVIII. Los poderes de las familias de los antiguos encomenderos compitieron con los agentes de la Corona, particulares “bien relacionados” y curas. Tal vez la represión que generaron, en otras partes, las sublevaciones antireformistas cerró el panorama de cuestionamiento hacia la autoridad, por ello, los indios retomaron muchas de las prácticas políticas antiguas.

Las clientelas seguían, como parte de un proceso de larga duración, pero adaptándose a nuevas circunstancias y con variables regionales. En el valle, eran los medios de resolución de conflictos más efectivos, ante los costosos juicios y los desplazamientos a los tribunales. En los documentos también se observó que la cantidad de conflictos por tierras disminuyó, y que no quedó mayor registro de la única extinción de un pueblo (Arroyohondo, en 1808), aparte de la documentación de la desaparición de la iglesia y el traslado de huesos a Yumbo, junto con una presentación de papeles en el cabildo de Cali.⁵⁵ No se puede conocer qué ocurrió en contra de los indios al nivel de la política informal, pero se puede colegir que el beneficiario del remate de dicha tierra, Juan Agustín López Ramírez, un noble de Cali, tenía el apoyo de una fracción del pueblo.

⁵⁴ AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, fs. 856v-857.

⁵⁵ AGN, AAP, leg. 44, doc. 15.

En síntesis, 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 sustentado en una imagen vertical y paternal. Por medio de dichos reclamos se reconstruyó el diálogo entre la bondad y la justicia planteadas en los discursos, y las realidades opuestas o concordantes con estas. Las redes clientelares podían reproducir o contradecir esos valores, 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. La negociación también estaba dentro del repertorio relacional. A nivel colectivo, destaca la mediación ante tribunales e instancias del poder informal, como medio para solucionar conflictos.

Desde los capitales simbólicos dados por la obediencia, la miseria y la pobreza se articulaban y desarticulaban, según el desarrollo del conflicto, actores concretos, y, de paso, a través de sus estrategias, estos reproducían el orden social. Sin embargo, los arreglos informales que se hacían verticalmente creaban atajos que eran más evidentes a nivel individual, como ocultar los tributos⁵⁶ y acceder a tierras particulares.

La flexibilidad de los actores lleva a desechar el esencialismo como explicación de acciones y lealtades concretas que, si bien operaban en el marco del reconocimiento de jerarquías, explicitaban los lazos que estructuraban la vida social: el paternalismo, la clientela y los tejidos parentales, de vecindad y de condición social. Los cambios que sufrió el clientelismo en la región entre 1680 y 1810 dan

⁵⁶ 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, en ACC, Colonia, leg. 2481, f. 1; o las 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).

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 sociales, junto con las expresiones de cultura política. Estas lealtades, hechos y nociones eran repertorios de contención, adaptación y subversión a los que tenían acceso los actores.

Redes horizontales: expresiones de una cultura política

Lo horizontal o simétrico se refiere a las relaciones entre subordinados o gentes cuya calidad social no era tan distante, y que compartían muchos aspectos de su cotidianidad: su modo de vida como pobres o plebeyos, y su ubicación en las bajas esferas de la jerarquía social. Las separaciones y oposiciones entre blancos, pobres, indios, mestizos, mulatos, pardos y esclavos, en la vida cotidiana se difuminaban, debido a sus actividades económicas y a que pertenecían a una misma localidad. Lo horizontal estructuraba la vida social e imbricaba relaciones, normas, valores y jerarquías diferentes a los verticales, pero ambos planos se mantenían en continuo diálogo. Como afirma Stern (1999, 245), lo horizontal se cruza con lo vertical en la jerarquización de género, “clase” y reconocimiento entre iguales; ambas dimensiones constituyen una metáfora de las relaciones de liderazgo y autoridad.

En este segmento se analizará la naturaleza de lo denominado horizontal: sus normas, valores y jerarquizaciones, en el marco de una economía del don y la gracia, y en un contexto de disputas, para buscar su diálogo con lo vertical. También se indagará sobre el procesamiento de los problemas y la estructuración de identidades, así como las estrategias que se usaban para movilizar capitales sociales.

Entre 1680 y 1740 se encontraron pocas referencias a lo horizontal de la movilización de capitales sociales, respecto a los indios del valle, posiblemente por ser tan comunes y cotidianos. Solo se

localizaron declaraciones de testigos indios a favor de otros que se encontraban fuera de sus pueblos. Esto evidencia un sentido de solidaridad aparte de los lazos entre paisanos. Así lo expresaba en Quito, en 1689, Sebastián Carpio, natural de Cali, respecto a las cualidades sociales de Vicente Ordóñez.⁵⁷ En otro caso, 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.⁵⁸ Posiblemente lo hacía motivado por una conciencia de su calidad social, lo que generaba solidaridad más allá de los límites de su pueblo y de su etnicidad diferenciada. También pensaría, estratégicamente, en la conveniencia de ayudar al reasentamiento y así tener aliados para Cajamarca, en el caso de que hubiera peleas por linderos.

El caso de Sebastiana Mendoza contra su marido, don Timoteo Motoa, de Roldanillo, en 1709, muestra la solidaridad de las mujeres indias para evitar los malos tratos, y la de los hombres, para evitar las denuncias. Sebastiana denunció a don Timoteo por maltratos e infidelidades, afirmando que su situación era una muestra de lo que les 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”.⁵⁹

Sebastiana utilizó algunas estrategias que describió Stern (1999, 152-159), para buscar protección ante el trato de su marido. Primero se refirió a la red de sus parientas políticas y luego invocó a todas las indias de su pueblo; después, al no poder resolver sus inconvenientes,

⁵⁷ ANE, General, Popayán, caja 12, carp. 7 (27 septiembre 1689), fs. 4v-5.

⁵⁸ ACC, Colonia, sign. 5107, f. 6v.

⁵⁹ AGN, AAP, leg. 3177, f. 4.

decidió “pluralizar” a sus varones protectores, como explica Stern (1999, 152-159), incorporando al cura de Roldanillo y a los jueces eclesiásticos en Cali y Popayán. Esta acción disputaba el orden patriarcal como paradigma del orden social.

Paralelamente, se registraron los intentos de su cuñado, don Gregorio, 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. De ese modo no se discutiría el accionar de Timoteo, para reafirmar la autoridad paternal e india. Gregorio 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. En ello se observa la relación entre lo individual y particular, que luego trascendió a lo local y colectivo, desde los referentes morales y familiares. Como corolario de este proceso, a los pocos años, entre 1711 y 1714, Timoteo violó a una familiar de Mendoza y se instaló fuera del pueblo con una de sus mancebas, para hacer su parecer y no ser objeto de pesquisas judiciales, por lo que fue excomulgado.⁶⁰

Se puede decir que las indias principales, ya fuera por sí mismas o por sus parientes cuya honra se veía afectada, eran quienes reclamaban justicia a nivel formal en este periodo. Sobre las más pobres, parecería que tenían que arreglar sus asuntos a un nivel más informal. Este hecho cambió con el 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, en 1728, cuando los indios de Guacarí denunciaron a su cura, don Mariano de Paz Maldonado, este y sus testigos apelaron a las formas de socialización lúdica y al sentido

⁶⁰ AGN, AAP, leg. 3177, fs. 10-20.

corporativo, según el cual lo que le pasaba a una facción del pueblo lesionaba al resto. Al respecto, un testigo del doctrinero mencionaba:

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.⁶¹

En esas “juntas y bebezones” se maquinaban las tretas para denunciar al cura y afloraban las malas pasiones que gobernaban a los indios; estas eran sus respuestas a los intentos del sacerdote por reformar las costumbres e imponer servicios. También usaban la huida como estrategia, ante la inoperatividad de las justicias, y explotaban este hecho en sus memoriales, con el objetivo de generar temor con dicha dispersión.⁶² En dichas “siniestras” reuniones 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 el caso en cuestión, los indios se aliaron con el alférez de Buga, don Luis de Barona. Él había sentido lesionada su autoridad cuando el cura Paz deslegitimó las acciones de justicia de Eusebio Saza, a quien él mismo 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 a 1780, las confrontaciones, desacatos y desconocimientos contra las autoridades fueron más abiertos, especialmente frente a los curas. Por ejemplo, en la denuncia interpuesta por el padre Porras, de Guacarí, en 1744, él escribió

⁶¹ AGN, AAP, leg. 4194, f. 5.

⁶² AGN, AAP, leg. 4194, fs. 5v-6.

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.⁶³

Un afán reformador de las costumbres, la desestructuración de lazos clientelares ante la falta de encomenderos, una apropiación más efectiva de los esquemas jurídicos, y el uso de las redes verticales y horizontales sazonaron las denuncias contra los curas. Estas se daban por favorecer a facciones de indios o de vecinos, por incumplir su parte del pacto tributario, o por descuidar a la comunidad y no administrar sacramentos. Estos pleitos dejan ver 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),⁶⁴ con una cultura local festiva (las llamadas borracheras y conciliábulos para conspirar). Esto se expresaba en términos como “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”.⁶⁵ Hubo un diálogo sordo entre los curas reformadores de costumbres, al cuestionar las pautas de emparejamiento y festividad

⁶³ AGN, AAP, leg. 4642, fs. 18v-19 (Guacarí, 1744).

⁶⁴ AGN, AAP, leg. 4976, f. 10.

⁶⁵ AGN, AAP, leg. 375, doc. 15, fs. 17-18 Leg. 4976, f. 61 (Yumbo, 1758-1760).

que los indios alternaban con las oficiales, en un proceso de apropiación dentro de un contexto donde los viejos lazos clientelares se rompieron y se apeló a los tribunales como forma hegemónica para resolver pleitos. Antes no había escándalos por las fiestas, ni disputas de ese tipo, pero el cuestionamiento de estas formas de socialización muestra que surgieron nuevas inquietudes entre los actores con experiencias sociales de larga data.⁶⁶ Posiblemente en el periodo anterior, esas formas de sociabilidad no eran tan mal vistas y eran parte de las negociaciones de los encomenderos y curas con los indios, que luego, por un celo reformador de las costumbres y el contexto de conflicto, se calificaron de forma negativa.

Las fiestas patronales reproducían, en el nivel celestial, la mediación terrenal entre clientes y patronos. Vírgenes y santos intercedían ante Dios, como lo harían un corregidor favorable, un cura celoso de su grey, o un terrateniente con amistades en los cabildos de las ciudades. Reproducían los favores y 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. Por ello, hubo disputas por conservar el culto de manera decente y para que las cofradías locales estuvieran dirigidas por gente afecta a la mayoría del pueblo, o al menos a su facción más ascendente.⁶⁷ 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).

⁶⁶ También se hacían celebraciones en casas particulares, con imágenes y altares que incluían música, baile y juegos, pero no eran tan perseguidas ni mencionadas, solo se ha podido ubicar una referencia, en una visita pastoral de 1734, en Cali, donde se les critica, AGN, AAP, leg. 6525, f. 13.

⁶⁷ AGN, AAP, leg. 375, doc. 15, f. 4 (Yumbo, 1747); leg. 4684, fs. 68v-71 (Yumbo, 1751).

En estos pleitos se movilizaron capitales sociales en forma de testigos, que a veces cambiaban de bando y continuamente eran recusados por los contrarios, ya que ganaban acceso a tierras, tenían quien los representara ante las autoridades, ocultaban sus amoríos por la connivencia y se articulaban a una clientela.⁶⁸ Ello venía acompañado de capitales simbólicos, como el honor y la seriedad de quienes declaraban a favor de cada parte, así como la miseria o la falta de moral de los otros, relacionados con sus comportamientos reprobables o las 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. Esta estaba relacionada más con el deber de todas las personas de ser buenos cristianos que con 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. La cuestión de la calidad era reforzada negativamente contra mulatos o zambos; de hecho, ellos eran descalificados como testigos favorables a los indios.⁶⁹ También algunos curas apelaban a la calidad y la moralidad de sus feligreses blancos para vigilar a los indios. Así lo afirmó el cura Rodríguez Narváez frente a los de Yumbo, que lo acusaban de amancebamiento, y en especial, frente a doña Clara Isanoa:

era imposible que los blancos que residen en dicho pueblo dejasen de notar alguna acción indecente, mayormente sirviendo

⁶⁸ AGN, AAP, leg. 375, doc. 15, fs. 17 y 98v; leg. 4976, fs. 32-33; en ese mismo legajo, ver la declaración de don Damián Isanoa contra su hermana Clara y a favor del cura, f. 84. También, ver las declaraciones de indios a favor de Leonardo 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).

⁶⁹ AGN, AAP, leg. 4976, f. 36.

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.⁷⁰

En esa dinámica, el cura denunciado explicitaba su calidad social y la de los nobles locales, 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. Los indios movilizaban paralelamente sus redes verticales, entorpeciendo las diligencias del cura y de sus testigos, además de sus tejidos horizontales, al intercambiar favores.⁷¹

En las mencionadas fiestas, donde se creaban lazos, obligaciones y protecciones, había acciones más individuales, como las gestiones de Clara Isanoa para convencer a algunos indios y libres para que declararan contra los curas, o las solicitudes de perdón hechas por su hermano, don Damián, al cura denunciado.⁷² Las redes de solidaridad a veces se cruzaban con las de caridad; por ejemplo, la relación que tenían los Isanoa con un testigo ciego, llamado Bernardino, y con el indigente Lázaro de Quesada, cuñado de la cacica Clara.⁷³ La caridad que pedían ante los tribunales también movilizaba prácticas de integración y cuidado hacia los más desfavorecidos, cruzando nociones sobre el poder,

⁷⁰ AGN, AAP, leg. 4976, f. 61v.

⁷¹ AGN, AAP, leg. 4976, f. 61v.

⁷² AGN, AAP, leg. 4976, f. 55-55v.

⁷³ Documento "Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo", en Bejarano (1980), f. 205.

las clientelas y el gobierno, con valoraciones religiosas y morales. La caridad también se aplicaba en la cotidianidad, en los oficios de los jueces, en los sermones y en las diligencias de los curas.

La cultura festiva de los pueblos de indios era la expresión de las identidades locales, las calidades sociales, las reciprocidades y las lealtades, así como de su contrario: el desconocimiento de sujetos y sus honores. Estas expresiones reflejaban, desde la mofa y la embriaguez, hasta las lealtades y deslealtades, además de las ideas de consenso y sublimación que generaban las tensiones en los poblados. La fiesta religiosa permitía cuestionar los poderes. El espíritu carnavalesco era parte del repertorio de rebeliones del Antiguo Régimen; con él se suplantaban figuras sin alterar el orden normal y respetuoso de la religión católica, y se creaba un mundo al revés. La fiesta constituía una tradición con tintes de radicalismo, para solucionar ciertas situaciones desde la recomposición de lazos (Silva Prada 2007, 414-415, 418-419 y 440-441). Para Vovelle (1985, 192), la fiesta es un momento de verdad, en el que un grupo o una colectividad purgan metafóricamente todas las tensiones que portan, en un contexto de emocionalidad. La fiesta religiosa oscilaba entre la culpabilidad y el sufrimiento de la figura sagrada que era honrada, hasta la alegría de la romería y la redención (Abadía Quintero 2014, 57). Era un espacio que daba lugar a los desacatos y venganzas, para recomponer lo descompuesto en la cotidianidad. También estaba implícito el consumo de licores, que lejos de expresar la enajenación de grupos oprimidos y degradados, manifestaba y reforzaba la sociabilidad dentro del 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. 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 las vírgenes. Respecto a las fiestas reales, no se encontraron

mayores referencias fuera de Cali, donde los indios generalmente eran los penúltimos en los desfiles en la plaza mayor, solo antecediendo a mulatos, pardos y negros. Además, se les designaban actividades como los toros, la pólvora, la elaboración de castillos, las comedias y otras que animaran la celebración (Henaó Albarracín 2009, 7-9; Cuevas Arenas 2012b, 118-119).

La presencia de los mestizos y libres era la constante, y esto se nota en los documentos, por su carácter proscrito. Incluso, algunos de ellos se 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 no se diferenciaban de los indios. Por lo tanto, entraban más simétricamente al universo relacional y de reciprocidades que generaba solidaridades, identidades locales y capitales sociales. Del mismo modo, se insertaban en el universo simbólico de las fiestas patronales y reales. Posiblemente, los indios, con los mestizos agregados, sentirían como suyo el globo de tierras de cada pueblo y, por lo tanto, su conservación estaba en su agenda. Sin embargo, como ya se ha mencionado, eran un factor que desestabilizaba los pueblos más grandes; 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 sus familiares tributarios.⁷⁴

⁷⁴ Padrón de Cajamarca, AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, fs. 667v-669 (1779).

Para el subperiodo de 1780-1810, las referencias sobre el valle son pocas. En su mayoría aluden a la capacidad de los indios para incorporar forasteros y libres a sus pueblos, desde los lazos de parentesco, vecindad y compadrazgo, o simplemente el arrendamiento.⁷⁵ 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 fortalecer la identidad local. Esta además se reforzaba con la ritualidad, en específico, con las fiestas religiosas, donde nacían algunas reciprocidades y lealtades, mediadas por la pertenencia a una calidad social. En Tuluá, por ejemplo, en 1787, el mulato Villegas alegaba que los indios eran tan pocos que no podían celebrar bien sus fiestas de San Lorenzo —patrón de los pobres y contra las adversidades— y San Agatón —mediador para la fertilidad y el jolgorio—. Decía que solo lo podían hacer con limosnas, pues no tenían una cofradía con dinero.⁷⁶

Entre pueblos vecinos también había expresiones de solidaridad, por compartir su misma calidad social: a la hora de las numeraciones y matrículas, los de un poblado se iban a otro para aumentar artificialmente el número de indios y así sustentar mejor la integridad comunal y la de sus tierras. Esta movilidad se producía entre los pueblos cercanos, específicamente los del sur de la región, y entre Roldanillo, Riofrío y Cajamarca. También pasaba esto por la conciencia de que si la integridad territorial de un pueblo se veía afectada, esto redundaba en los demás. La estrategia de aumentar las cifras de indios también

⁷⁵ 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 y 613 (Tuluá, 1802). Alcaldes pedáneos ([1808] 1983, 514-540).

⁷⁶ AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 50, doc. 17, f. 606.

implicaría a los mestizos o mestindios, para dar cuenta de la necesidad de conservar los poblados.⁷⁷ En los pueblos había muchos libres que no estaban emparentados con los indios, pero se beneficiaban de la integridad de sus tierras para usufructuar de ellas o arrendarlas. Por ello se veían afectados si se extinguían los pueblos; además, si se remataban las tierras, generalmente se adjudicaban a terratenientes. Esto, pensando en los casos de Cajamarca, Roldanillo y Riofrío, y un poco menos en el de Tuluá.

La cultura política de los indios de muchas regiones, como México central, estuvo marcada por la contradicción entre los valores igualitarios o “democráticos” de la reciprocidad, lo familiar y el bien común, en contraste con los valores más jerárquicos, entre los que destacaban la obediencia a una autoridad constituida, la “raza”, la “clase” y la clientela (Stern 1999, 275). Para el periodo de 1780-1810, para los indios del valle esa tensión se inclinó, parcialmente, hacia los valores igualitarios. Las viejas familias de caciques ya no existían, y esto dio lugar a una solidaridad horizontal entre los distintos indios, por medio de las expresiones heterogéneas en las fiestas religiosas.

Los lazos simétricos en los pueblos de indios del valle del río Cauca dan cuenta de la práctica de valores como la solidaridad, el corporativismo y la caridad, que hacían posible la vida comunitaria entre los indios, y entre estos y los allegados libres. En la cotidianidad, los individuos y las familias de diversas calidades tenían una vida mucho más cercana de lo que dejan entrever los discursos. Los documentos que describen dicotomías, localidades y corporaciones separadas, al mismo tiempo dan indicios de la complejidad de la vida

⁷⁷ 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 ver Cuevas Arenas (2012b, 115-119).

en común y sus interdependencias. Las denuncias de lazos verticales u horizontales lesivos al bien público y a los agentes son prueba de ello.

Las redes horizontales corrían paralelas o a veces se cruzaban con lo vertical y lo dado por los discursos, estableciendo diálogos, negociaciones y distancias con ellos, en un universo político que comprendía el consenso comunal, el paternalismo, las prerrogativas de la calidad social y la moral cristiana. La lealtad y la solidaridad constituían capitales simbólicos paralelos al honor y la jerarquización social, que servían a los agentes para relacionarse con los demás, en sus localidades y fuera de ellas.

La idea de justicia era consustancial a los valores aquí descritos y legitimaba los intereses que se protegían o que eran objeto de denuncias. El hecho de poder usufructuar de la tierra, aumentar el prestigio de algunos indios principales y lograr protección bajo la figura de pueblos de indios, entre otros resultados, estaban bajo la óptica de buscar la justicia como valor inherente a la vida en policía. Esto implicaba pertenecer a un lugar, ser pariente o amigo de alguien con algún grado de influencia, o sencillamente esperar la solidaridad de las clientelas en momentos específicos. Lo que se intercambiaba era el acceso a tierras o a empresas colectivas, bienes, servicios, gente en el mercado matrimonial y de emparejamiento sexual, protección mutua y la pertenencia a una localidad.

Las mujeres tenían un papel central en las redes horizontales: desde un rol aparentemente sumiso, se insertaron en estrategias individuales y colectivas para hacer su vida, proteger a sus familias y sus pocas propiedades, y apelar a una sociedad patriarcal formalizada en los mecanismos de denuncia y justicia. También aparecían como mancebas o amigas ilícitas, para buscar la protección de sus parientes, mancebos, amigos, curas o autoridades, según el contexto. Su honor y su comportamiento 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.

Condición de género e historia de las mujeres dentro de la cultura política monárquica

Como afirma Díaz Sánchez (2015, 14), a estas alturas es inexcusable hacer un análisis detallado de cualquier periodo histórico sin tener en cuenta la acción social de las mujeres. En este libro, esto se vería, concretamente, en su articulación con la cultura política monárquica de los indios. Según Joan Scott (1996, 15 y 20-22) y Yuval-Davis (2004, 24), el género está constituido por los discursos y las prácticas que surgen social y culturalmente desde las diferencias sexuales y biológicas. Estos configuran construcciones sociales, identidades e interrelaciones cotidianas que se reflejan en normatividades y lo moral, desde la oposición binaria entre hombres y mujeres (Scott 1996, 22).

En este caso, los estudios de género permiten explorar cómo se usaban algunos elementos de la cultura política, como el amparo y el paternalismo, en contextos más cotidianos. Se analizará cómo estos elementos configuraban discursos e identidades relacionados con las mujeres. Se observará cómo las mujeres contaban con un espacio limitado, pero funcional, dentro de los estereotipos que les eran asignados y que usufructuaban en momentos de crisis, desde la denuncia de los excesos y reclamos de reciprocidad ante la autoridad, más la defensa de sus familias y sus hombres (Stern 1999, 287).

Parte del poder pastoral consistía en que los curas y oficiales reales garantizaran el buen funcionamiento de las comunidades —a través de la moral— y la seguridad social y económica de la mujer. Stern (1999) lo denominó “pacto patriarcal disputado”, donde las mujeres no discutían el orden de dominación masculina, pero lo usaban como argumento para solicitar protección de sus parejas, familiares, vecinos y autoridades. Había una reciprocidad entre los

roles masculinos de proveedores y representantes de la familia y el cuidado que se atribuía a las mujeres. El discurso que sostenía las consideraciones hacia los indios, el sustento de sus familias, el tributo y el cumplimiento de sus obligaciones también estaba basado en el aspecto parental.

Una mujer no podía estar desamparada, sobre todo si era india, tal como lo reclamó Vicente Ordóñez, en 1689, en Cali, en su caso para ser reconocido como mestizo. Explicaba 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.⁷⁸ 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 los incestos y maltratos denunciados por algunas indias, y así reestablecer sus garantías como mujeres. En 1709, Sebastiana Mendoza, quien movilizó sus redes horizontales y las amplió hasta sus patriarcas protectores, en el caso ya mencionado, afirmaba de su marido abusivo:

[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.⁷⁹

En el estudio de Stern (1999, 74-75) se demuestra que la violencia doméstica era común entre las parejas. Este era un medio para, supuestamente, “corregir y moderar” el carácter “insumiso” de las mujeres, y para reiterar su subalternidad, así como reafirmar la masculinidad

⁷⁸ ANE, General, Popayán, caja 12, carp. 7 (27 septiembre 1689), f. 1-1v.

⁷⁹ AGN, AAP, leg. 3177, f. 3-3v.

de los varones. Pero la violencia a veces se desbordaba y las mujeres denunciaban “tiranía y crueldad”. Los argumentos aducidos eran la falta de caridad, de aprecio a la persona y el irrespeto al mandamiento de “no matarás”. Las mujeres enfrentaban riesgos de perder la salud, la vida, la honra (así fueran indias) o sus bienes. Los abusos también expresaban la falta de moralidad y de moderación del varón, las cuales eran las 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 hijos y, por lo tanto, no había nada que perder en cuanto a la reproducción de su familia y de su comunidad.⁸⁰

En sus peticiones, las indias de Roldanillo consideraban que si se permitían los atropellos, el orden moral y social cristiano se destruiría. Un ejemplo de ello fue la denuncia de Mendoza contra su marido, quien la azotaba para que no tuviera “boca para hablar de sus mancebas”: “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”.⁸¹ En 1709, otra india de Roldanillo, Teresa Gallegos, denunció 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, su 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

⁸⁰ AGN, AAP, leg. 3177, f. 8.

⁸¹ AGN, AAP, leg. 3177, f. 4.

de sus mancebas y porque por estar amancebado públicamente, cargado de hijos, y con escándalo con Pascuala Bocache india de este pueblo.⁸²

Teresa pedía la restitución de ella como única pareja de su marido, para recomponer el orden moral y social de su hogar, y, de paso, del pueblo; y para poner fin a las habladurías y murmuraciones que producían maltratos hacia las mujeres virtuosas. Este caso 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. Proyectar la situación de Teresa Gallegos en el plano general del pueblo de Roldanillo fue una estrategia para reconstruir un orden quebrado por la inmoralidad y la connivencia entre los hombres y algunas mancebas, ante lo que se pedía la acción del juez eclesiástico de Popayán:

más cuando [usted] conoce la tiranía y crueldad con que tratan a 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 justos mandatos y ocurriendo a Popayán, como dicen lo ha hecho mi marido, a fingir santidad ante el señor provisor y vicario general.⁸³

Las indias utilizaban el discurso de la libertad, en contraposición con el de la esclavitud, que tenían los miembros de su estamento,

⁸² AGN, AAP, leg. 4121, f. 6.

⁸³ AGN, AAP, leg. 4121, f. 6.

pero supeditado a la protección de un hombre o de un tribunal. Dicha prerrogativa, mencionada en los juzgados durante ese periodo inicial de 1680-1740, tenía resonancia; allí entraban en juego 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, 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 religiosa. Ello era una expresión de la estrategia de recurrir a otros patriarcas protectores cuando los más cercanos fallaban. También es posible que se tratara de una campaña de persecución contra las antiguas costumbres y las cabezas más visibles de ellas: los miembros de las élites del pueblo, que en estos casos eran las familias de los Mooto y los Mama. 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, 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.⁸⁴

Mama, aparte de reiterar su posición subordinada de indio, se justificó con la falta de control de sus impulsos por la bebida, de su exasperada masculinidad y de la irresponsabilidad de sus actos. Lastimosamente, los siguientes folios del expediente están deteriorados y

⁸⁴ AGN, AAP, leg. 4121, f. 7-7v.

no se puede dilucidar qué afirmaron los testigos y qué resolvió el juez, lo que daría más luces sobre los discursos y las prácticas aquí descritos.

De todas formas, los dos pleitos referenciados denotan que la jerarquización era masculinizada, y sus ritos públicos, como colgar, azotar y trasquilar a los desobedientes, se llevaban al plano familiar al castigar a las mujeres. El maltrato físico era parte del ritual político, donde se realizaba el escarnio público (Thomson 2006, 112-123). Ello era 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: arrastrar, azotar y colgar a las víctimas fuera de las casas, como lo denunciaron Gallegos y Mendoza,⁸⁵ en lugar de azotarlas en la intimidad del hogar, era parte de los ritos de autoridad familiar de los maridos (Stern 1999, 294-296).

La masculinidad se definía en oposición a la debilidad de las mujeres, y con el control de la provisión de los hogares y su tutela. Eso explica algunas acciones de los indios pleiteados, quienes optaban por quemar o tumbar sus casas si sus mujeres no estaban con ellos, en medio de ataques de cólera ante la subversión de las jerarquías.⁸⁶

Las indias denunciantes insertaban sus problemas particulares en una matriz de orden religioso, social y político como parte de una estrategia que combinaba el miedo de que cayeran en la idolatría y de que desvirtuaran la moral católica por su condición de neófitos. Además, pedían garantías, por ser 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 el cura Porras de Guacarí, en su pleito de 1744. Él procuraba la reproducción del pueblo al agrupar a las indias con hijos, para casarlas, a pesar de las

⁸⁵ AGN, AAP, leg. 3177, f. 3; leg. 4121, f. 6.

⁸⁶ AGN, AAP, leg. 3177, f. 4.

reticencias de los indios, sobre los cuales afirmaba que no estaban acostumbrados a vivir con buenos hábitos.⁸⁷

Los papeles transgresores o pasivos de las mujeres también fueron traídos a colación en los pleitos de mitad del siglo XVIII. En ellos, el orden religioso se mezclaba con el político para configurar las relaciones de género, como reproducción de las jerarquías sociales, la vida familiar, la obediencia y la moral. Sin embargo, igual que con el pacto tributario, el orden moral y religioso era un argumento al que recurrían todos los pleiteantes. En 1758, el cura de Yumbo, don Manuel Rodríguez Narváez, acusó de amancebamiento a varias mujeres y hombres del pueblo en plena misa, posiblemente en un sermón. Incluso llegó 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.⁸⁸

En ese caso, las acusaciones de que el cura esclavizaba a las indias que servían en su casa y, de paso, en la de los Sánchez, fueron respondidas con discusiones sobre la líder de la clientela de los Isanoas, por ser “perversa y sectaria” y “de genio bullicioso”, y por movilizar testigos y declaraciones con sus redes horizontales, además de haber estado amancebada con Juan de Quesadas o con José Ruiz.⁸⁹ Esta mujer materializaba los miedos de muchos, al tener un papel central en el pueblo —lo que ampliaba los límites de la representación comunal y cuestionaba los poderes—, sin abandonar su papel tradicional de madre e india.

La mujer que trastocaba el ideal de sumisión asumiendo labores de liderazgo contestatario chocaba con el orden social jerárquico presentado aquí. Era peor calificada que sus contrapartes indias al

⁸⁷ AGN, AAP, leg. 4642, f. 28.

⁸⁸ AGN, AAP, leg. 4976, f. 66.

⁸⁹ AGN, AAP, leg. 4976, fs. 32-33.

momento de defender tierras y prerrogativas corporativas, ya que representaba una subversión de los ideales, aunque esto era posible en el marco del consenso del gobierno de los pueblos de indios. Doña Clara Isanoa fue tildada por sus enemigos como amancebada, adúltera, mentirosa, “segunda Ana Bolena de este infeliz pueblo de Yumbo”, “dilatadora” de procesos judiciales, de genio bullicioso y alcahueta de amancebados.⁹⁰ Sin embargo, ella recogía los principales elementos de importancia social y política dentro del pueblo para lograr representarlo, más allá de los ideales patriarcales, al tener carisma (más que su hermano don Damián, quien 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 desprotegidas 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 a la posibilidad de hacer respetar valías y pundonores propios o colectivos. Stern (1999, 254-261) afirma que hubo una masculinidad subalterna, basada en la capacidad de soportar y cuestionar “valientemente” el abuso durante o después de los hechos. En la dinámica de soportar, los indios demostraban su facultad de ser pacientes y obedientes, al no contestar a las agresiones y abusos, aún en situaciones de injusticia. También llama la atención que curas, corregidores y vecinos blancos no describieran agresiones hacia ellos por parte de los indios, pero estos sí respondían con

⁹⁰ AGN, AAP, leg. 4976, f. 10 (1758); leg. 375, doc. 15 (1758); documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980).

denuncias, con la huida o con violencia subrepticia hacia los bienes o ganados de los blancos.⁹¹

Cuando se agotaban los medios pacíficos, informales o formales, los indios recurrían a la violencia para reclamar justicia: mataban el ganado o desjarretaban y echaban sebo a la lengua de las vacas de sus contrarios para que murieran de hambre. Parece que los terratenientes hacían lo mismo con los ganados de los indios, especialmente los cerdos, en un contrapunteo entre lo legal e ilegal, que demostraba los conocimientos sobre la ley, sus posibilidades y límites. Dichas prácticas se registraron en Yumbo (Mendoza Mayor 1983, 56)⁹² y eran un recurso entendible dentro de la subalternidad de los indios.

Apelar a la violencia era parte del repertorio político para reconstruir un orden descompuesto. La venganza como acto político, en estrecha relación con los sentimientos y las pasiones, era parte de la justicia retributiva (Silva Prada 2007, 64). Buscar el desagravio por medios violentos era parte del teatro del poder local y de las disputas por el reconocimiento a nivel comunitario, pues los espectadores de dichas acciones por lo general eran cercanos, social y espacialmente, a los actores del suceso.

A las mujeres delincuentes, como María Cedeño de Tuluá, quien en 1800 mató a un mandón del pueblo porque la golpeaba, se las trataba según su supuesta condición de debilidad, especialmente en los

⁹¹ 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, 1746).

⁹² 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).

tribunales superiores, como la Audiencia de Quito. En este caso, los jueces en Quito rebajaron la pena que 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.⁹³ Como afirma Williams (1997), las acciones de las mujeres eran vistas como irracionales, por su debilidad de carácter.

Hablando de elementos diacrónicos y de tejidos de experiencias, el argumento del paternalismo, en el marco de las diferencias entre géneros, también es historiable, a pesar de los pocos, pero significativos, textos a los que se hace referencia. En un periodo inicial (1680-1740), las mujeres, las más débiles entre los débiles, apelaron a los argumentos que imbrican la familia, su sustento, la pobreza y la autonomía, para pedir amparo. Cabe anotar que en el valle se hacía hincapié 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 (1740-1780) se puede observar una mayor presencia del papel femenino y de sus referencias en las acciones políticas de reconocimiento y clasificación de sujetos y hechos. En el valle, el caso de Clara Isanoa da cuenta de eso, pues se descalificaba su liderazgo. Los cuestionamientos al papel de las autoridades 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, con “las buenas costumbres” y la moralidad, como estructurantes de un orden social y político. La cultura política monárquica y la moralidad se podían expresar en la cotidianidad y en el pleito, donde también operaban la jerarquización entre géneros y las diversas manifestaciones de la subordinación social.

⁹³ ANE, General, Popayán, caja 269, carp. 13 (13 julio 1801).

Los diálogos establecidos por las mujeres en los documentos judiciales eran aún más asimétricos que los de sus congéneres masculinos, pues había una mayor distancia jerárquica que dificultaba 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. Lo hacían desde el lugar que les daban los poderes hegemónicos para hacer viables sus demandas, y así, con 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 causaba el demonio y aseguraban las buenas costumbres, además de la reproducción de la comunidad.

Para finales del siglo XVIII, son pocos los documentos que explicitan las relaciones y analogías referentes al género. 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 esos conflictos se procesaron de manera oral.

El poder local indígena

En este apartado se indagará sobre los mecanismos y las prácticas verticales de poder y autoridad de caciques, gobernadores, alcaldes, regidores, fiscales y mandones de los pueblos de indios. Se rastrea la cultura política monárquica y su relación con dichos personajes en los planos verticales y horizontales. Por lo tanto, tiene un enfoque diferente respecto al presentado en el primer capítulo de este libro. Ambas cuestiones parten de una perspectiva más informal y menos discursiva, entendiendo “lo político” fuera de los marcos institucionales.

En todos los pueblos de indios del valle, al comienzo, los caciques y los gobernadores eran los garantes subordinados de las obligaciones

y prerrogativas de esta categoría social, así como de la paz y el 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. La transferencia de cualidades, virtudes y ejemplos de comportamiento dentro de las familias de gobernantes se imbricaba con la idea del *señorío natural*, en el marco de un pacto político de los indios con el rey de España. Se respetaban las tradiciones de cada grupo, mientras no violentaran los preceptos del catolicismo, y esto facilitaba someterlas a través de sus legítimas autoridades (Guevara 2003, 140). En cuerpos sociales de tradiciones, pactos, fidelidades y servicios se invocaban las cualidades de los antepasados como fundamento de las peticiones de los vasallos, en lo que Carlos Espinosa Fernández de Córdova (2015, 9-11) describe como “cultura de la solicitud de mercedes”. Se estimulaba la memoria y la genealogía, dentro de una cultura política con señores naturales, autoridades históricas y títulos honoríficos, que mediaban la relación entre los indios y el rey.

Lo anterior coincidió con la continuidad de la encomienda como articuladora de gentes y servicios en torno a clientelas formadas por el encomendero, los caciques y los indios del común. La cultura de solicitud de mercedes implicaba que se reconociera y honrara a los encomenderos con el acceso al trabajo de los indios y el deber de su protección. Como parte de un cuerpo político tradicional, se requería que la encomienda se sustentara en un dominio estable, respetuoso de las costumbres y de los reconocimientos. Como opinó Espinosa Fernández de Córdova (2015), la cultura de solicitud de mercedes era una de las bases de las relaciones políticas en las Indias, al intersectar los méritos de los encomenderos con el prestigio de los caciques y el sometimiento de los indios del común. Esto era aún válido en contextos como los explicados aquí, donde la encomienda fue un pálido reflejo de lo que había generado en riquezas a mediados del siglo XVI.

Esta situación es análoga a la que describió Muñoz Arbeláez (2015) sobre un corregimiento del altiplano cundiboyacense, donde la encomienda tuvo que ver en el cambio de las autoridades étnicas por caciques coloniales, debido a la mutación de la naturaleza del poder. La mediación social a través de la religión cambió por la mediación política, hacia finales del siglo XVI. En el valle del Cauca, se producía la mediación política, aunque de una manera más informal y con menor diferenciación social.

Los ejes del poder político local fueron representar a la comunidad ante instancias externas, y la capacidad de mediar o solucionar conflictos y cuestiones internos. Estos conflictos giraban en torno al manejo del territorio, la organización del culto, las obligaciones tributarias y el trabajo, aspectos que estaban íntimamente relacionados con la reproducción de la comunidad, el bien común, la conservación de las comunidades a través de sus autonomías y de los privilegios de su calidad social; todo esto en un plano horizontal. En el plano vertical, se esperaba que las autoridades como el cura y el corregidor mostraran misericordia patriarcal respecto a los pobres y los menores. Estas autoridades recibían el apoyo de los gobernantes indígenas, con el objetivo de dar ayuda y corregir a los seres ubicados en las escalas inferiores de la clasificación social.

Casi todos los escritos sobre asuntos conflictivos que afectaban a un pueblo, o a sus autoridades, están encabezados por los indios titulares del poder político local. Como cabezas visibles de sus comunidades, estos debían actuar frente a las amenazas contra la reproducción comunal: los abusos de las autoridades laicas y religiosas, la intromisión de agentes incómodos en la vida cotidiana de las localidades o el irrespeto a su integridad territorial. Además, debían cuidar la decencia del culto y denunciar la mala administración de los sacramentos. Esos elementos eran imprescindibles para configurar la identidad local y respetar el pacto del cuerpo social.

En el valle predominaron las denuncias colectivas sobre las individuales. Los aspectos de corte moral y particular no se hacían explícitos si no afectaban al colectivo. Los indios generalmente no se denunciaban entre sí mientras los asuntos se pudieran arreglar entre ellos mismos. Las acusaciones se daban en contextos de disputa del poder político local, como pasó en Yumbo, entre 1747 y 1760, cuando denunciaron a los curas y sus partidarios.⁹⁴

Para proteger sus comunidades, las autoridades indias debían asumir la vocería y hacer gala de su capacidad de protección y mediación. Recurrían a instancias externas y a la comunicación con los juzgados para resolver situaciones consideradas injustas. Vencer los temores y clamar justicia a nombre de sus congéneres redituaba en la ascendencia social de las autoridades indias. Usaban un lenguaje moral para referirse a las acciones de sus contrarios y así hacer efectiva la cualidad paternal y misericordiosa de la justicia con los pobres.⁹⁵ Pedir justicia, tener conmiseración y mediar eran la tríada que configuraba la autoridad de los indios, la misma que es visible en los juicios de varias décadas, a través de las peticiones.⁹⁶ Los indios

⁹⁴ AGN, AAP, leg. 375, docs. 15 y 4737 (1747); leg. 4684 (1752); leg. 4976 (1758-1760).

⁹⁵ Al respecto, Imízcoz Beunza (2016, 14) afirma: “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”. 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 abusaba de sus pobres personas, AGN, AAP, leg. 4642, f. 2.

⁹⁶ ANE, General, Popayán, caja 68, carp. 7 (8 abril 1739), fs. 1-3 (denuncia de los principales de Roldanillo contra el capitán Simón Moreno, 1675-1678). AGN, AAP, leg. 4194, f. 1-1v (denuncia encabezada por el alcalde indio Eusebio Saza de Guacarí contra su cura, por maltratos, 1728). AGN, AAP, leg. 375, doc. 15, fs. 1-2v (denuncia del cacique don Damián Isanoa contra el cura doctrinero de Yumbo, Mariano de Paz Maldonado, 1747). AGN, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 8, fs. 919-919v, 921-922 y 928-929 (denuncias del gobernador Manuel Ontibón de

como denunciantes y denunciados sabían que la autoridad moral era un fundamento del poder político (Garrido 1997, 12-13). Utilizaban esta dimensión del poder patriarcal y cristiano para argumentar demandas encabezadas por sus autoridades.

Las relaciones verticales, como apéndice de lo patriarcal, llevaban a equiparar la obediencia con la protección. Un ejemplo de ello se ve en el lenguaje marcado por adjetivos posesivos usado en una petición hecha por don Simón Motoa, en 1694, en Roldanillo. Su interés se cruzaba con el bienestar de su parcialidad, así como su autoridad, y con la idea de poseer a “sus indios”, lo cual se resalta en cursiva:

que el maestre 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 que 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*.⁹⁷

Con el cambio del sistema de caciques hereditarios por el de autoridades electas por los indios, esta idea de autoridad se matiza

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).

⁹⁷ ANE, General, Popayán, Caja 91, carp. 4, 13 de mayo de 1745, f. 16.

o reemplaza por el consenso comunitario, expresado con un lenguaje más horizontal, que incluso permitía criticar a las autoridades indias de mayor rango.⁹⁸ En 1720, el alcalde Santiago Bohórquez, de Tuluá, a la vez que hablaba de un “nosotros”, pedía que el gobernador indio Francisco Delgado no tuviera los papeles de su pueblo, por “su poco cuidado [...] y menos inteligencia” y porque su casa no era segura.⁹⁹ También se ve un lenguaje más horizontal en algunas gestiones del indio Francisco Villegas, entre 1732 y 1733, para Loma de las Piedras, donde fue reconocido como uno del común, aún por las autoridades españolas.¹⁰⁰ A mediados del siglo XVIII, en Yumbo, doña Clara Isanoa competía y denunciaba la incapacidad y dubitación de su hermano, el cacique don Damián, ante los enemigos del pueblo. Además se presentaba como una mujer débil que asumió la representación de su comunidad contra los abusos que sufrían ella y sus parciales, por parte de curas y hacendados.¹⁰¹ La petición del alcalde Raymundo Álvarez, de Tuluá, en 1790, en el eterno pleito contra la familia Villegas, tenía un tono parecido, pero él se presentaba como hombre pobre que comparte la condición de sus congéneres.¹⁰²

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 (por su cuenta o mediados por un escribiente),

⁹⁸ Este proceso se explicó en el capítulo I del presente trabajo y en Cuevas Arenas (2017).

⁹⁹ ACC, Colonia, Sign. 8757, f. 151-151v (1720).

¹⁰⁰ ACC, Colonia, sign. 5107, fs. 1v, 3-5, 85v. (1732-1733).

¹⁰¹ 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 “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.

¹⁰² ACC, Colonia, sign. 8757, f. 181-181v.

salvaguardando los patrimonios o prerrogativas de la comunidad. Desde una mirada socioeconómica, Taylor (1987) afirma que las comunidades campesinas lograron preservar, hasta el final de la Colonia, una cierta identidad y una coherencia socioeconómica usando tanto la aculturación selectiva como la resistencia pasiva. A esto habría que agregar la dimensión cultural y política del territorio. 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” ponen en un mismo plano la continuidad temporal, la costumbre, el bien común y estamental, y el carácter patriarcal y horizontal del poder local.¹⁰³

En los cuerpos sociales, perfectos o imperfectos, que constituían los pueblos de indios del valle, la autoridad también estaba a cargo de cuidar y fomentar la autonomía local y colectiva; por ejemplo, debía asegurarse de que hubiera un lugar decente para el culto. Los conflictos de Yumbo contra sus curas, entre 1747 y 1760, dejan entrever que dentro de la cultura festiva, descrita anteriormente, estaba la devoción a los patronos locales, en este caso el Señor del Buen Consuelo y San Sebastián,¹⁰⁴ por considerarlos cohesionadores locales e intercesores 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 para hacer estas celebraciones en un espacio

¹⁰³ 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).

¹⁰⁴ Mendoza Mayor (1983, 307-310). AHC, Cabildo t. 38, f. 135-135v; AGN, AAP, leg. 375, doc. 15, fs. 1-4. Leg. 4737, fs. 1-4.

local diferenciado. El mismo espíritu de protección de los templos y de las devociones aparece en los juicios de Tuluá contra los descendientes de Santiago Villegas (1719-1791). También está presente en otros pleitos, donde los indios eran acusados de no acudir con sus recursos para tal propósito; estos respondían que sí lo hacían, pero en la medida de sus posibilidades.¹⁰⁵ En los Cerritos, para finales del periodo monárquico, el extremado celo de los indios y sus mediadores en el momento de la construcción de su iglesia y de proveerla de un cura propio muestra su afán de autonomía local y su capacidad de reclamarla, asumiendo las ideas de orden moral, culto, gobierno y buena administración del fisco.¹⁰⁶ En este punto cabe recordar que el culto católico, relacionado con la autonomía local, abarcaba a familias y colectivos de múltiples calidades sociales, ya que no hubo cofradías exclusivas de indios o de blancos en los pueblos.

Las autoridades indias también eran garantes de otro aspecto importante en cada pueblo: el tributo. Eran los principales testigos del pago de 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.¹⁰⁷ Posteriormente, el corregidor iba a cobrar en presencia de

¹⁰⁵ ACC, Colonia, sign. 8757, fs. 95-95v, 117v-118 (1760). AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 50, doc. 17, fs. 568 y 606 (1801).

¹⁰⁶ AGN, AAP, leg. 27, doc. 9 (1792); leg. 42, doc. 7 (1798-1806); leg. 43, doc. 9 (1806).

¹⁰⁷ ACC, Colonia, signs. 2481 (1696), 2453 (1701) y 2955 (1720).

los caciques, los mandones y el cura.¹⁰⁸ La presión de las deudas por tributos sería un factor en el cambio del sistema hereditario a uno por elección comunal, a mediados del siglo XVIII. En el segundo caso se privilegiaba el carácter consensual y colectivo del poder político. Las autoridades electas no tenían tanto riesgo de tener que responder por las deudas tributarias como las familias de caciques hereditarios, por lo rotativo e informal de sus cargos.

Cabe recordar que los caciques y demás autoridades locales, además de responsabilidades, tenían el privilegio de no pagar tributos. Pero, tampoco podían aspirar a que los indios del común les hicieran sembradíos, ni les dieran frutos, a pesar que la visita de 1668 de Inclán Valdés lo permitía.¹⁰⁹ Eso fue una constante a lo largo del periodo en cuestión. El único que podía esperar servicios era el cura, ya que hasta los alcaldes indios tenían que servirle.¹¹⁰ 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, su competencia en el manejo de las memorias legales, su capacidad de convocatoria y su carisma para ejercer la representación.

La legitimidad y la capacidad de convocatoria del gobernador de Roldanillo, don Gregorio Motoa, fue una muestra de autoridad que se expresó frente a una enemiga en común de los hombres del pueblo: la denunciante Sebastiana Mendoza.¹¹¹ En dicha convocatoria

¹⁰⁸ Al respecto, en el nombramiento de Manuel Ontibón como gobernador de Tuluá, en 1755, el corregidor hizo hincapié en que la autoridad india no debía cobrar tributos, sino “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.

¹⁰⁹ AHC, Cabildo, t. 8, fs. 8-18.

¹¹⁰ AGN, AAP, leg. 375, docs. 15 y 4976, fs. 3-7 (Yumbo, 1747 y 1758).

¹¹¹ AGN, AAP, leg. 3177, f. 4 (1709).

se reiteraba a la autoridad local como garante del orden en el pueblo durante contextos de necesidad. También don Gregorio, en otros casos, fue garante de la memoria legal y de los linderos de Roldanillo, junto a sus familiares don Juan y don Simón, en 1675 y 1714.¹¹² En ese entonces expresaron su capacidad de movilizar y responder por los recursos del pueblo. Esto a veces era ignorado por los críticos de los caciques, como un terrateniente que, en 1678, escribió contra don Simón Motoa, rebajándolo a un simple cobrador y administrador de tributos.¹¹³ Estos posiblemente eran los aspectos más notorios en los que se materializaban las relaciones de dependencia asimétrica, pero se invisibilizaban aspectos más consensuales y horizontales del poder local. Para el encomendero de la vecina ciudad de Toro, don Juan Palomino, negar la autoridad de don Simón era una estrategia para desprestigiar sus reclamaciones. Se lo presentaba como “incapaz” de gobernar a sus indios, lo que, según Juan Palomino, hacía don Jacinto Mama, que efectivamente tenía mayor autoridad y práctica de gobierno. La incapacidad para gobernar era uno de los argumentos estandarizados que usaban los que controvertían la autoridad cacical, aparte de la injusticia, la inmoralidad y los abusos (Thomson 2006, 125-126).

Posteriormente, en 1747, el cacique de Yumbo, don Damián Isanoa, pidió la transcripción de los documentos del pueblo —por estar en letra antigua—, citar visitadores y linderos, además de otras acciones judiciales.¹¹⁴ Sin embargo, su legitimidad no era la misma que la de los Motoa de Roldanillo, ya que él había sido nombrado por el gobernador de Popayán, al no tener ascendencia directa de

¹¹² ANE, General, Popayán, caja 68, carp. 7 (8 abril 1739), fs. 1-3 y 34v.

¹¹³ ANE, General, Popayán, caja 91, carp. 4 (13 mayo 1745), f. 7 (1678).

¹¹⁴ Documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980), f. 20v.

indios principales, según comentarios del corregidor Varona.¹¹⁵ 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. Entonces se dio paso a los alcaldes y mandones en el pueblo (Cuevas Arenas 2012b, 160-166). En 1782, don Teodoro Pedroza aparece como gobernador elegido por los indios, junto con los alcaldes don Juan Drará y don Leandro Arango para la diligencia de tributos.¹¹⁶

Respecto a los enlaces matrimoniales para mantener el prestigio social y político, esta era la tendencia en los pueblos donde había caciques, y, por lo tanto, se dio en la primera mitad del siglo XVIII. En Roldanillo, Yumbo, Riofrío, Cerritos y Arroyohondo (no hay mucha información sobre Candelaria, pero se supone que también tuvo estas características), parece que el mercado matrimonial estaba abierto entre las familias de caciques y los indios con más 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 esos pueblos (Cuevas Arenas 2012b, 175-177). Pasaba algo parecido entre los indios principales de los pueblos de etnia gorrón, Roldanillo y Riofrío con aquellos de la ciudad vecina de Anserma a finales del siglo XVII.¹¹⁷ Sin embargo, como rezago de la endogamia social de los caciques, se encontró el caso de la hija del cacique de Riofrío, en 1776. Ella aspiraba a casarse con alguien de

¹¹⁵ ACC, Colonia, sign. 4169, fs. 1-2 (1744); sign. 4240, f. 5 (1750).

¹¹⁶ AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, f. 22.

¹¹⁷ 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).

su misma condición, pero posiblemente fue presentada como india principal para no estar entre las candidatas del mercado matrimonial para Valerio Manzano, indio del común, quien, a su vez, denunció la situación.¹¹⁸ Algunos años después, el cacique de Riofrío fue presentado como autoridad de un pueblo sin tributarios y que “se mantiene sumamente pobre”.¹¹⁹

Desde finales del siglo XVII hasta mediados del siguiente, el título de “don” se daba a los caciques de pueblos de origen étnico, jefes de parcialidades y sus familias. En los demás pueblos, como no había cargos hereditarios, solo se daba el reconocimiento de “don” al alcalde o mandón anual. En la segunda mitad del siglo XVIII, este tratamiento se homogeneizó en todos los pueblos, así que el “don” ya no se atribuía a los familiares del gobernante local (Cuevas Arenas 2012b, 160-161 y 174-176). Algo parecido ocurrió mucho antes en otras partes del imperio, como en 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 un pequeño prestigio al garante y mediador de la “policía” y de “la vida en civilización” local y, por lo tanto, daba autonomía y diferenciación respecto a otros cuerpos sociales. Quien llevaba este título 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. Desde las décadas de 1720 y 1730, en algunos pueblos, sobre todo los más pequeños, como Ambichintes, Yanaconas, Santa Bárbara de

¹¹⁸ AGN, AAP, leg. 7941, fs. 1-4.

¹¹⁹ AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, f. 863 (1803).

Buga y Guacarí,¹²⁰ no era raro que el titular del pueblo ni siquiera tuviera ese título (Cuevas Arenas 2012b, 175-179). 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.¹²¹

A juzgar por los procesos ampliamente citados de Tuluá y Yumbo, los libres que pleiteaban con los indios por tierras sí reconocían la autoridad de los “dones” indios, hasta más o menos la década de 1780. Pero lo hacían negativamente, dando una imagen de 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 [1785] 1988, 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, donde se estaba peleando por su subsistencia y se requería de legitimidad corporativa en los reclamos, a finales del periodo colonial. En las tres o cuatro últimas décadas del periodo colonial solo se encuentran “dones” en pueblos con indios gobernadores y caciques, pero no de forma constante. Si bien estos eran pueblos más grandes y “arreglados” que los demás, aquí la base hereditaria fue flexible.¹²²

¹²⁰ ACC, Colonia, sign. 3405, fs. 2, 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).

¹²¹ AGN, Colonia, Resguardos Antioquia-Cauca-Tolima, leg. 1, doc. 22, f. 530.

¹²² AGN, 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).

Con la progresiva finalización de los caciques, desde la primera mitad del siglo XVIII, la herencia dejó de legitimar la autoridad local y fue remplazada por la capacidad de gestionar y el carisma. Por ejemplo, Santiago Bohórquez de Tuluá, en 1720, hizo gala de sus visitas al corregidor de Buga y de sus consultas al protector de indios sobre el manejo de documentos. Francisco Villegas, quien era “ladino y capaz” en los vericuetos legales y clientelares, hizo algo parecido en Loma de las Piedras, en 1732-1733.¹²³ El manejo documental era un conjunto de prácticas, dentro de la cultura jurídica (Binder 2007), de sumo cuidado para las autoridades locales indígenas. Este implicaba ocultar o exponer papeles, oportunamente, ante los tribunales. Santiago Salazar lo hacía como autoridad de Tuluá en 1765, acompañaba su manejo documental con la capacidad de convocatoria en el pueblo, tanto entre indios, como libres. También podía usar la coerción, como lo 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.¹²⁴

En un entorno donde la integración de los forasteros era la norma, algunos lograron insertarse en el centro del poder local indígena por sus cualidades personales, al encabezar la defensa de las tierras ante los vecinos y sus redes clientelares, así como por el manejo apropiado

¹²³ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 151-151v (Tuluá, 1720); sign. 5107, fs. 1v y 85v (Loma de las Piedras).

¹²⁴ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 139.

de papeles. En este sentido, la actitud de Lino Largo destacó en Tuluá a comienzos de la década de 1780, cuando le imputaron su condición de ser natural de la ciudad de Anserma. Él nunca lo negó, pero resaltó que adonde 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 en las obligaciones comunales ya lo naturalizaban en Tuluá.¹²⁵ 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 1780.¹²⁶ Ello evidencia lo que dice Herzog (2000, 128-129) sobre la vecindad en un cuerpo político local: lo que primaba en estos casos era la inserción en la comunidad, y la lealtad hacia esta y sus miembros, más que los orígenes de la persona.

La familiaridad con la legislación proteccionista y sus posibilidades, la alfabetización, el manejo documental, la participación en redes verticales y horizontales, junto con la experiencia personal y colectiva en el reclamo de prerrogativas, possibilitaban que un individuo fuera candidato para la máxima instancia del poder local en los pueblos de indios. La visita de Lesmes de Espinosa a Cerritos, en 1627; la de Rodríguez a San Isidro, en 1636; y la de Inclán Valdés al resto del valle, en 1667, marcaron el inicio de la memoria legal de los indios, la misma que los caciques o alcaldes debían sacar a flote fuera del pueblo.¹²⁷ Del mismo modo, debían saberla administrar, consultar con letrados y responder a las “contramemorias” planteadas por los

¹²⁵ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 22E, leg. 22, expediente 43, fs. 1-22.

¹²⁶ ANE, General, Popayán, caja 199, carp. 1 (20 septiembre 1779), fs. 1-32.

¹²⁷ ACC, Colonia, sign. 8757, fs. 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 y 55v-56 (1747-1770). AGN, AAP, leg. 27, doc. 9, fs. 1-2 (Cerritos, 1792).

contendores, especialmente cuando 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 de escenificación, 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 el corregidor, en el caso de las demás autoridades indias. En todos esos escritos se hacía énfasis en las virtudes morales y cristianas, además de la diligencia que debían tener como autoridades subordinadas. Por ejemplo, la conservación y el aumento del pueblo de Tuluá se favorecerían con el nombramiento de Santiago Bohórquez, en 1719. Él hacía gala de su cristiandad y buena conducta, en parte explicadas por ser descendiente de caciques principales de Quinchía (ciudad de Anserma), y lo complementaba con su capacidad de liderar, junto con el doctrinero Zúñiga, la explotación de unas salinas en Burila, en beneficio de los indios.¹²⁸ En ello se observa la legitimidad de los caciques hereditarios en un pueblo que no los tenía.

Posteriormente, a mediados del siglo XVIII, la herencia fue remplazada por el consenso local, avalado por el corregidor. Este fue el caso de Eusebio Saza, de Guacarí, en 1728, de quien los indios tenían una opinión favorable; contrario a Antonio Díaz, quien era de “mal natural”, pero fue propuesto por el cura, y con el cual posteriormente tendrían líos.¹²⁹ El consenso local era un elemento informal y desprendido de la producción documental, pero tendría mayor peso

¹²⁸ ACC, Colonia, sign. 8757, fs. 25v-26. ANE, General, Popayán, caja 87, carp. 9 (6 julio 1743), f. 155.

¹²⁹ AGN, AAP, leg. 4194, f. 12. En 1732, el cura Constantino expresó una opinión negativa sobre estas acciones de los indios de Cajamarca, al quejarse de que

en cada pueblo y podría ser un arma de resistencia frente a actores locales, como, en este caso, el cura. El consenso local también se relacionaría con la estructuración de redes verticales y horizontales, y con 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.

Estos fragmentos documentales muestran que lo que comenzó como una relación de subordinación y de protección legitimada por la costumbre, acabó mediado por la contingencia de los procesos judiciales. La herencia no era garantía de una buena autoridad, esta debía apoyarse en otros aspectos, como la competencia para manejar las memorias legales. La capacidad de litigar abrió paso a la mediación más que los esquemas tradicionales de la herencia. Este fue el desenlace de un proceso de homogeneización social y de experiencias en la relación con la Corona, en cuanto a la solicitud de justicia.

En la época de 1740 a 1780, en todos los pueblos se dejaba de lado la adscripción a las familias de los encomenderos, para pasar a la tutela de los corregidores y protectores. Consecuentemente, se daba un cambio en las maneras de mediar y exigir prerrogativas. El uso de la formalidad documental aumentaba, en detrimento de los lazos clientelares tradicionales. La lealtad a personas concretas, por ejemplo, el cura y el encomendero, se complementarían 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 de fidelidades distorsionado. Estas fidelidades se recompusieron en las últimas décadas del siglo XVIII, y harían más factibles las soluciones informales, no documentales. Esto explicaría, parcialmente,

elijieron a Lázaro de Figueroa como alcalde sin su consentimiento, AGN, AAP, leg. 4393, fs. 1-2.

la reducción de procesos judiciales entre 1780 y 1810, en todos los archivos consultados.

Parte de la escasez documental se evidencia en la ausencia de nombramientos escritos. Parecería que el simple juramento ante el corregidor valía, o, como en los caso de Clara Isanoa, Raymundo Álvarez, Lino Mirquíz y otros, se pasaban este protocolo y actuaban *ad hoc* en los pleitos.¹³⁰ El juramento es un ritual poco descrito cuando se trata de las autoridades indias; de lo que sí hay registros es de la importancia de la vara de justicia, como signo visible de la autoridad local.¹³¹ Esta simbolizaba la delegación de 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 del rey. Esto se evidencia en un testimonio de 1728, de Eusebio Saza de Guacarí contra su cura: “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”.¹³² Algo parecido ocurrió en 1758, cuando el doctrinero Rodríguez Narváez, de Yumbo, excomulgó a la hija del alcalde Manuel Bolo por estar, supuestamente, amancebada. Bolo reclamó airado, a lo que el cura respondió quitándole la vara de alcalde, dándole golpes con ella y quebrándola.¹³³ 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. Mucho menos se registran denuncias más allá de

¹³⁰ 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, fs. 1-2 (Cerritos, 1792).

¹³¹ Cunill (2016) hace un aporte importante sobre la correlación entre escritura, ritualidad y oralidad.

¹³² AAP, leg. 4194, f. 3.

¹³³ AGN, AAP, leg. 4976, fs. 10 y 66.

la que hizo el gobernador Santiago Bohórquez, en 1720, para que su antecesor, Francisco Delgado, diera los documentos del pueblo.¹³⁴

Volviendo a las varas, su daño quebraba los equilibrios en la economía de reconocimientos y desacatos, sustentada 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 de 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 se corresponde con lo descrito por Stern (1999, 252-258), que conectaba lo patriarcal a la autoridad, sustentada en la protección social, la corrección y la lealtad, como metáforas de lo familiar. Posiblemente, la violencia entre los indios era un asunto del orden cotidiano. Solo se encuentra una referencia temprana, de 1709-1714, de Roldanillo, y la de una india de Guacarí, juzgada en Quito, durante 1801, por la muerte de un mandón que la maltrataba.¹³⁵ 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 las varas, los documentos y demás artefactos que materializaban la autoridad eran parte integral de la cultura legal de la época, que tenía aspectos performativos, escritos y orales (Cunill 2016, 22). Dichos símbolos de autoridad formaban parte de una ritualidad y un simbolismo apoyado en lo visual, como parte de un “paraalfabetismo” (Rappaport y Cummins 2012, 192 y 196-201).

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

¹³⁴ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 151-151v.

¹³⁵ AGN, AAP, leg. 3177. ANE, General, Popayán, caja 269, carp. 13 (13 julio 1801).

pasado, como sustento 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, aunque transformada según la necesidad local. Sin embargo, estas autoridades estaban determinadas por la capacidad de representar a la localidad y protegerla. Si no había familias con dichas capacidades, el común de cada pueblo las asumía, sin desplazarse fuera de la Corona (Thomson 2006, 85-100).

El poder local para los indios se transformó sin sobresaltos. Por ejemplo, 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,¹³⁶ se pasó, a mediados de siglo, a un cacicazgo único para los motoas, los mamás y los dromba. Esto se debió a la reducción de la población y la no distinción de las tierras de una y otra parcialidades de indios.¹³⁷ Esto posiblemente se originaría en que la poca población se identificó mayormente con la calidad de “indio”. Finalizando el siglo XVIII, el paso al sistema de gobernadores electos estaba consolidado con la rotación de individuos en distintas ocasiones, en 1782, 1790, 1800 y 1803.¹³⁸

En Yumbo el panorama fue más competitivo. Hasta 1720, allí había dos poblados que correspondían a dos encomiendas, una al

¹³⁶ ANE, General, Popayán, caja 68, carp. 7 (8 abril 1739), f. 34v (1714).

¹³⁷ ACC, Colonia, leg. 4689, fs. 4-5. El cacique en mención, don Gregorio Motoa, ya tenía el cargo en 1714, AGN, AAP, leg. 3177, f. 3.

¹³⁸ AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, fs. 20, 47, 54 y 67. ACC, Colonia, sign. 11538, f. 8.

norte y otra al sur del río homónimo. Estos tenían una heterogeneidad étnica y atraían forasteros. La separación espacial inicial correspondería a 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”. Esto fue el corolario de la homogeneización en el contexto de la calidad social como criterio para formar la identidad local.

Parece que a finales del siglo XVII había un cacique hereditario que ejercía autoridad en las encomiendas mencionadas, pero procesos similares 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 y 1760); algunas veces incluso eran aliados (como en 1770-1772) frente a enemigos comunes. 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.

A mediados de siglo, en Yumbo, el cambio en la lógica del poder local se observó con los hermanos Isanoa. Mientras que don Damián estaba atrapado en las conveniencias con curas, vecinos y terratenientes, con 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 doña Clara era hábil en el manejo de la economía del don y la reciprocidad, gracias a que patrocinaba las “abominables borracheras

y bundes”, según la denominación de los curas, y que en este libro se denomina cultura festiva. También permitía que gente como los Sánchez accediera a tierras y a otros tipos de favores, como la conivencia entre amancebados.¹³⁹

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, en 1746, por los procesos descritos de despoblamiento y homogeneización dentro de la calidad social, hicieron que un mandón llamado Dionisio Calderón las reclamara como patrimonio común de un poblado de no más de 20 indios.¹⁴⁰ En Riofrío la situación fue más extrema; allí el paso de lo hereditario a lo consensual no fue en línea recta. Se muestra que estas legitimaciones eran flexibles y manejadas hábilmente por los indios, ya que “resucitaron” a sus caciques con la familia Bilbia, que reaparecieron en los conteos entre 1782 y 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.¹⁴¹ En el contexto de un posible traslado de Tuluá a Riofrío, entre 1790 y 1803, los indios buscarían reforzar su posición como colectivo autónomo. La presencia de un cacique “hereditario” sería un punto a favor en este sentido, junto con la estrategia de difundir información sobre la pobreza de sus tierras y la escasez para compartirlas con los de Tuluá.¹⁴²

¹³⁹ AGN, AAP, legs. 4737, 4684, y 4976. Documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980).

¹⁴⁰ AHC, Cabildo, t. 17, fs. 248-255.

¹⁴¹ AHC, Cabildo, t. 33, f. 31v (1800). AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, fs. 23, 46 y 66 (1782-1800).

¹⁴² AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, fs. 839-888.

La idea de la herencia comenzó relacionada con la diferenciación étnica por encomiendas o parcialidades, pero posteriormente fue manejada para legitimar autonomías. Este fue el caso de Riofrío y Yumbo, donde la disputa entre familias o la posible extinción del poblado fue el telón de fondo para el uso de este repertorio político. Los indios supieron manejar y negociar con sus historias de legitimidad colectivas y familiares, para ponerlas en diálogo con los reconocimientos informales, como en el caso de Clara Isanoa, o con los formales y documentales. Estos repertorios, más que de un libreto rígido, surgieron de experiencias acumuladas flexibles, 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. Pasaron más rápido al sistema de gobernadores, alcaldes y mandones, para evitar que los titulares del cargo tuvieran que pagar con sus bienes las deudas tributarias o de indios ausentes. 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 gran movilidad de población entre 1720 y 1755 (Cuevas Arenas 2012b, 91-112), lo que coincidió con el auge de la economía regional del segundo ciclo del oro (Colmenares 1997b).

En cambio, en los pueblos más consolidados, las redes familiares siempre operaron e hicieron menos fuerte el asunto de las deudas, al tener un núcleo social más estable (Cuevas Arenas 2012b, 126-127). Cuando esta situación cambió, con la crisis del ciclo minero, en la segunda mitad de siglo, este panorama de forasterismo se atenuó. Se fueron consolidando comunidades más estables en cuanto a su población y autoridades locales, al encontrarse ciertos apellidos de

manera más constante y reconocerse su circulación en pueblos vecinos (119-122).¹⁴³

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 (1999, 22-23) 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 los lazos familiares. Como se ha descrito, los pueblos de indios eran muy receptivos con los miembros de otras calidades sociales, lo que propiciaba un intenso mestizaje, que en algunos casos daba lugar a categorías sociales indefinidas, como la de mestindio o la de montañés, junto con las de indio o mestizo, que en sí eran problemáticas.¹⁴⁴ El acceso flexible al poder local fue el 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 un proceso político y de dilución de identidades étnicas.

¹⁴³ AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1 (1782-1800). ACC, Colonia, sign. 11538.

¹⁴⁴ 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; t. 33, fs. 127 y siguientes.

Capítulo 4

Aspectos informales del pacto tributario en los pueblos de indios

El pacto tributario se entiende en el contexto de una ritualidad y un simbolismo dados por la cultura política de la época, que otorgaba validez, o no, a las acciones de los colectivos y los 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). Se indagó tanto sobre las relaciones políticas y sociales como sobre lo monetario y cuantitativo, para entender un mundo lleno de contingencias y adaptaciones. Estas se daban alrededor de las convenciones y expectativas sobre el poder y la jerarquía social, así como de las clasificaciones, acciones y rituales del periodo estudiado.

Para los juristas de los siglos XVI y XVII, todo tributo era una deuda de justicia, en un sistema político con base en este valor como lazo que unía a los individuos y grupos con el rey (Owensby 2011, 81-82). Para Francisco Suárez ([1612] 2010, 349), tratadista del siglo XVII, el tributo también equilibraba las “cargas” del reino, entre el rey y los súbditos, en un pacto que no significaba únicamente obediencia, pues incluía la justicia. Las fisuras que abrían estas consideraciones fueron

puertas para todo tipo de estrategias y tácticas que se formulaban según las consideraciones de lo justo o injusto de esta obligación. Esto comprendía el juego de las representaciones sobre “el otro”. Las cartas cuentas de tributos, las numeraciones y padrones de los pueblos, junto con la apelación a la mita y la encomienda como garantes de los indios, dejan entrever la disputa entre el orden representado, por un lado, y el orden reproducido y apropiado, por el otro. Todo esto en el marco de un asunto básico del pacto político: la obediencia de los indios a cambio de la protección del rey. Atendiendo a las recomendaciones de Rappaport y Cummins (2012, 219-227), los rastros encontrados en los documentos permiten analizar la escritura y sus prácticas, en un contexto que imbrican las acciones, lo metafórico y la multiplicidad de voces e interpretaciones respecto al orden social, sus apropiaciones y mecanismos.

Cabe anotar que los registros son fragmentarios y no permiten el manejo de datos seriales por largos periodos. Hay muchas lagunas documentales respecto al valle, pero ello no impide un análisis diacrónico.

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 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, el cura doctrinero y las autoridades indígenas locales. Ellos personificaban los niveles del poder real, clerical y comunitario, y procuraban escenificar 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”.¹ 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-Gil y Salomon 2009, 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. Este estaba encabezado por los “principales” de cada pueblo, los 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 representaba 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 para la misa y la doctrina. Así lo deja entrever la 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.² Algunas opiniones parecidas, sobre el mismo pueblo, se registraron en 1699, 1711 y 1808 (Arboleda 1956, t. 1, 345 y t. 2, 229; Alcaldes pedáneos [1808] 1983, 540).³

El atrio de la iglesia local tuvo gran importancia en los actos de numeración y de cobros de tributos. Muchos corregidores, antes de ir a los pueblos, disponían que la autoridad local india, en compañía del cura doctrinero, reunieran a los indios. Luego el religioso tenía que corroborar las ausencias y presencias a través de los libros bautismales,

¹ ACC, Colonia, sign. 11 538, f. 7 (Roldanillo, 1803).

² ACC, Colonia, sign. 3006, f. 1.

³ También véase AHC, Cabildo, t. 11, f. 131.

de matrimonio y defunciones, en dicho espacio estratégico. Esta dinámica se puede comprobar a lo largo de todo el 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”.⁴ Del mismo modo, en el templo de Yanacomas, en Cali, en 1782, el corregidor, el cura interino de la ciudad, el gobernador del pueblo, el alcalde indio y los mandones, “con vista a los libros parroquiales”,⁵ daban curso a la representación del pacto a través del acto de la numeración. Cabe anotar que esos registros eran garantes de la comunidad, así como los expedientes de pleitos por tierras u otros aspectos colectivos. Dichos documentos también daban cuenta de la autoridad de los jueces y los curas locales. La poca autonomía de los indios y sus autoridades se mostraba en el hecho de que ellos conservaban legajos producidos por otros. Los indios se apropiaban, así, de la autoridad, la justicia y la 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 los periodos de movilidad geográfica de los tributarios, como entre 1720 y 1755. Los indios, colectiva o individualmente, se convertían en seres díscolos, que violaban la orden de estar congregados. Los esfuerzos de los corregidores para recaudar los reales derechos se agotaban, perdiendo dos, tres y hasta cuatro visitas a los pueblos.⁶

⁴ ACC, Colonia, sign. 3190, f. 1.

⁵ AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, f. 16. Al respecto, también véase ACC, Colonia, sign. 11 538, fs. 3, 5 y 7 (Yanacomas, Yumbo y Roldanillo, 1803).

⁶ ACC, Colonia, sign. 3190, f. 5v (Bugá, 1732). ACC, Colonia, sign. 4123, f. 1 (Tuluá, 1747). ACC, Colonia, sign. 4452, f. 3 (Tuluá, 1751). AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, fs. 654v-655 (Cajamarca, 1776).

También había alcaldes ordinarios, corregidores o delegados que eran más prácticos en sus registros y no se esmeraban tanto en respetar la centralidad del atrio de la iglesia (o, en muchos casos, la capilla) en cada pueblo. Posiblemente, esto ocurría porque desconocían algunos aspectos de su cargo. De cualquier forma, no eran tan cuidadosos y registraban sus cobros o numeraciones en poblados de libres, como el Hato de Lemos. Así pasó con algunos indios de Cajamarca, en 1729, o en la ciudad de Cartago, donde se hacía venir al doctrinero y a algunos mandones de Cerritos.⁷ De la misma manera, estos personajes iban a lugares como Sonso, donde pararon algunos indios del malogrado pueblo de Santa Bárbara, en 1732 y 1733.⁸ En otros casos problemáticos, los indios afirmaban que los corregidores les cobraban en momentos inoportunos y en ámbitos informales, casi al estilo de una extorsión. Les quitaban caballos y cualquier cosa de valor, por deudas de tributos, al punto de que el corregidor de Cerritos no iba a dejar casar a un indio por deber al real erario.⁹ En esta referencia y en detalles sueltos de otras, parece que el cobro del tributo y las cuentas de numeración a veces se hacían tanto en el atrio como en lugares menos sacros: estancias, pueblos de libres, ciudades y caminos. Estos espacios escapaban a la ritualidad y escenificación de un orden justo y santificado, y denotaban la capacidad de los indios para negociar, en algunas ocasiones, el desgaste de reunirse por fuera de sus espacios festivos.

⁷ 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.

⁸ ACC, Colonia, sign. 3196, f. 2v y sign. 3514, f. 1.

⁹ AGN, Caciques e Indios, leg. 10, doc. 84, fs. 965-973 (Cerritos contra su corregidor, 1738).

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, ni los lugares donde se efectuaron, “por no acordarse”.¹⁰ Del mismo modo, daban recibos a indios que luego reportaban como muertos o ausentes. Don Ignacio de Piedrahíta y Saavedra fue denunciado por esta práctica, cuando ejerció el cargo de teniente de corregidor en Cali, en la segunda década del siglo XVIII.¹¹

Un caso de Roldanillo y Riofrío, entre 1756 y 1757, ejemplifica varios de los aspectos problemáticos del cobro, en un contexto de crisis de la recolección de tributos, por el declive minero del Chocó y Nóvita. Cerca del día de San Juan (24 de junio), el corregidor del pueblo, el maestro Saavedra y Ripalda dio la orden a los mandones de los indios para que los congregara, so pena de azotes. Al otro día, el cacique y el gobernador del pueblo dijeron que era imposible reunirlos, porque estaban dispersos en los montes de Cauca, en las tierras del Pescado, en el camino del Chocó y en Santafé, adelantando procesos legales ante el virrey. No hubo azotes para nadie y el cobro se hizo en agosto. Los indios no pagaron completo, por alegar pobreza, pero algunos lo remediaron entregando 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.¹² Estas prácticas eran parte de las estrategias locales para confrontar corregidores que no eran del gusto de los

¹⁰ ACC, Colonia, sign. 3856, f. 3 (Buga, 1741).

¹¹ ACC, Colonia, sign. 12 111, f. 13v (Napunima, 1710-1720).

¹² AHC-TSC, Miscelánea, 57-4-418 y 100-2-3 (1756-1757).

indios, por parte de las élites indias. Esto distorsiona la imagen de unos tributarios sumisos en el atrio de una iglesia.

Por detalles como los citados, parece que el cobro de tributos en el valle no tenía el carácter festivo que se registra para algunos lugares de los Andes centrales a lo largo del periodo colonial y el republicano (Guevara-Gil y Salomon 2009; Platt 2009, 132). En este caso, estaba dominado por una informalidad relacionada con los lugares y las oportunidades. Se recreaba un orden que iba más allá de la simple escenificación, donde eran más operativas las relaciones de poder que la ritualidad.

Indios tributarios, deudores, ausentes y reservados

La categoría de tributario abarcaba una gama de realidades, como las del criollo, el forastero, el encomendado, el indio de la Corona, el agregado, el mestindio, el ausente, el deudor, el exento, etcétera, sobre las cuales no había un consenso absoluto. En el caso que atañe aquí, la falta de claridad sobre quién debía pagar tributo originó el proceso que se llevó contra don Ignacio de Piedrahíta 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, su inclusión 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, además de la coacción y el abuso.¹³

En primera instancia, la condición de tributario se daba a los indios varones de entre 18 y 50 años, aptos físicamente para trabajar, independientemente de que tuvieran familia o no. En las numeraciones, este grupo se anotaba primero, respecto a la “chusma” o la población no tributaria, ya fuera casa por casa, como ocurría generalmente antes

¹³ ACC, Colonia, sign. 2885.

de 1760, o enlistados por su categoría, como pasó después. Su papel de patriarcas proveedores y protectores de la comunidad los facultaba para 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 y subsecuente desestructuración de los grupos étnicos. Esto produjo una de las primeras categorizaciones de los indios: la de forasteros.

La distinción criollo-forastero fue tan operativa como la de indio de la Corona-encomendado, en el periodo inicial de 1680-1750. Esta diferenciación era funcional para ciertos objetivos, como el acceso a cargos locales de poder, la prestación de servicios y mitas, la protección diferenciada y las 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, las autoridades consideraban a estos últimos como un factor de desestabilización en las comunidades adonde 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 cuando se trataba de hombres solteros. Por ejemplo, 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.¹⁴

Parece que los forasteros fueron un factor de consolidación colectiva en los pueblos, al ampliar el mercado matrimonial, apoyar

¹⁴ ACC, Colonia, sign. 402, f. 1v.

las labores mitayas y comunitarias, 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”.¹⁵ Entre 1680 y 1720 coexistieron las dos caracterizaciones de los forasteros: la descalificadora, propuesta por las autoridades, y la de verlos como un refuerzo, desarrollada silenciosamente por los indios para incorporar gentes.¹⁶

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. Estos quedaron reducidos a la diferenciación del pago de una tasa de seis patacones para los forajidos y siete para los criollos, en Cali, Caloto y Buga; mientras que en Toro y Cartago, la tasa era de siete patacones para los unos y ocho para los otros, según las visitas de 1627 y 1667.

Otro elemento importante en la clasificación de los indios, según el pacto con el rey, fue la diferencia entre los 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, estas fueron un motivo de enfrentamiento entre los indios de Roldanillo y Riofrío (y sus defensores), y los encomenderos de Cali, porque les recargaban estas labores (Cuevas Arenas 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, yendo en contra de lo estipulado por la normatividad. Sin embargo, los indios de dichos pueblos de la Corona lograron vencer jurídica y subrepticamente

¹⁵ ACC, Colonia, sign. 2939, f. 1.

¹⁶ AHLT, Juzgado primero civil, t. 1F, expediente 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).

a los encomenderos, al punto que, entrado el siglo XVIII, ya no les repartían mitas. Luego, la mita solo fue una referencia de tiempos pretéritos, cuando existía la costumbre de exigirla. Por ejemplo, en ciudades como Cartago, se hicieron 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”.¹⁷

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, este argumento se usó 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 aseguraron 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.¹⁸

La clasificación entre indio de la Corona y encomendado fue operativa mientras subsistieron las encomiendas. Los indios se contaban según su pertenencia a un individuo en particular o al rey, pero bajo la responsabilidad de un cacique o gobernador. Dicha figura 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 se hacía de manera exitosa, y en la mayoría de casos a finales del siglo XVII,

¹⁷ Declaraciones de testigos en el juicio de residencia contra los oficiales nombrados por el gobernador Mola, ACC, Colonia, sign. 8615, f. 46v.

¹⁸ ANE, General, Popayán, caja 10, carp. 19 (24 julio 1685), f. 2v. ANE, General, Popayán, caja 13, carp. 1 (11 enero 1690), fs. 1-2.

solo atestiguaba la movilidad de los tributarios y la fragilidad de los vínculos en los pueblos de orígenes étnicos diversos o conformados por forasteros.¹⁹ Tal vez esa labor era 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 homogeneizados, simplemente como indios de su pueblo.

En el ocaso de la encomienda, hacia 1720-1750, hay cambios de adscripciones y de registros donde los indios clasificados como “de la Corona” se contaban como “agregados al cacique”. Estas categorías no determinaban el mercado matrimonial.²⁰ En ese periodo se empezaron a homogeneizar las clasificaciones, para simplificar las categorías, en concordancia con la disolución definitiva de la encomienda como instancia de relaciones políticas y sociales. Este contexto dio a los indios un mayor margen de acción para solicitar más protección ante los tribunales. Una muestra de ello fue el gran número de pleitos después del fin de la encomienda, entre 1740 y 1770.

Desde 1750 en adelante las distinciones entre encomendados e indios de la Corona no fueron operativas, y menos la de criollo y forastero, lo cual reflejaba una cotidianidad donde unos y otros se confundían, compartían sus obligaciones y preocupaciones, se emparejaban y festejaban. La clasificación de forastero solo quedó para los indios de Yanaconas, que pagaban 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

¹⁹ Para un periodo anterior, hacia mediados del siglo XVII, ver Cuevas Arenas (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).

²⁰ ACC, Colonia, sign. 2955, f. 14v (Candelaria, 1720). ACC, Colonia, sign. 3623, fs. 2 y 4-5 (San Diego de los yanaconas, 1735).

efectos en la distribución de la tierra, como ocurría en algunos lugares de los Andes centrales. Allí los forasteros eran indios con parcelas de tierra pequeñas, independientemente de su origen dentro o fuera de sus comunidades, como parte de una estrategia para adaptarse a la escasez de recursos (Platt 1982, 53-63; Marino 1997, 321-322). En el valle, el fin de la encomienda significó una oportunidad para cambiar de identidades según la necesidad. Por ejemplo, los indios de Candelaria, en 1750, quisieron aparecer como originarios del pueblo, a pesar de que en registros de décadas anteriores los mismos apellidos y sujetos se diferenciaban como agregados y forasteros.²¹ En otros casos, para justificar el no pago de los indios, el cobrador de tributos afirmaba que algunos de Guacarí eran “de los forajidos vagantes que andan aquí y mañana allí, de pueblo en pueblo”.²²

En la segunda mitad del siglo XVIII, las categorías de forastero y ausente fueron sinónimas, ya que eran aplicadas generalmente para quienes salían de los pueblos.²³ Sin embargo, no tuvieron la trascendencia ni hubo la misma cantidad que entre 1720 y 1750, debido a que los pueblos fueron consolidando su base poblacional mediante la estabilidad de sus miembros y sus apellidos. Esto no cerró la puerta a prácticas como las de Cajamarca, en 1779, donde el conteo de indios aumentó, con el refuerzo de los indios vecinos de Roldanillo; esto se dio en el contexto de un posible traslado, en el que aparecieron individuos con apellidos como Motato, Patrilla,

²¹ ACC, Colonia, sign. 2955, f. 14v (1720); sign. 3087, fs. 3v-4 (1723); sign. 3634, f. 1-1v (1735); sign. 4039, f. 4-4v (1740); sign. 4295, f. 52-52v (1750).

²² ACC, Colonia, sign. 4452, f. 8 (1753).

²³ AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, fs. 20-22, 25, 27-27v y 29-29v (Roldanillo, Tuluá y Guacarí, 1782); fs. 47-48 (Roldanillo y Yumbo, 1791); fs. 59 y 66 (Yanaconas y Riofrío, 1800).

Guanitamá, Alcalde y otros reconocibles de este último poblado.²⁴ 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, que conducía a la pérdida de bienes y autonomías locales. En el altiplano cundiboyacense se pueden encontrar prácticas parecidas, pero encabezadas por los curas de los pueblos, y no tanto por los indios (Herrera Ángel 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. El cacique, el gobernador, los alcaldes y los mandones se diferenciaban en los pueblos de mayor tamaño; en los más pequeños, solo se registraba el cacique, el gobernador o el alcalde. Preferentemente se numeraban por familias y cada una se enlistaba por separado, con el orden dado por la dignidad de su cargo, así fuera de elección anual, como en el caso de los alcaldes y los mandones. Estas autoridades 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, se les denominó, genéricamente, “mandones”. Esta es una de las representaciones escritas de los cambios en el poder político en el 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 los cobros de esa época, y a la simplificación del panorama categorial ya descrito. Lo que al principio fueron las familias como unidades modulares de un todo, distinguibles unas de otras, posteriormente fueron los individuos disgregados de ellas e insertos en categorías más cerradas.

²⁴ AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, fs. 667v-669.

Otras categorías que sí fueron perennes respecto al tributo, a lo largo del periodo 1680-1810, fueron las de indio deudor y reservado, al ser condiciones *sine qua non* de la obligación de pagar tributos. La clasificación de deudor era equiparable a la de irresponsable y desagradecido, dentro del lenguaje de la economía del don y la gratitud. Esta categoría sería similar a la de un delincuente, en lo civil. Los métodos de algunos corregidores para remediar deudas denotan este tratamiento: los decomisos, cateos y castigos físicos eran denunciados por los indios cuando el corregidor se excedía en el cobro, especialmente entre 1680 y 1750.²⁵ Dichos oficiales lo hacían porque, en algunas ocasiones, se les exigía pagar los remanentes. Cabe afirmar que los indios nunca denunciaron a sus autoridades locales por estos casos; antes se observa una connivencia con sus coterráneos. La facilidad que tenían los indios para ser migrantes y salir de sus localidades hacía que los forasteros algunas veces no crearan lazos permanentes en los pueblos. En los conteos de 1780 y los posteriores se observan prácticas más variadas e individualizadas para el cobro de deudas, pues inicialmente se decomisaban bienes muebles o ganado, y luego los corregidores vendían hasta las estancias de los indios que debían.²⁶ Algo tendría que ver en ello la eficiencia fiscal borbónica, pues lo que antes era denunciado por los indios, ahora era 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

²⁵ ACC, Colonia, sign. 2329, f. 2-2v (Roldanillo, 1676). ACC, sign. 3276, fs. 1v-2 (Guacarí, 1720). AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 84, doc. 10, fs. 965-973 (Cerritos, 1738).

²⁶ AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, f. 22 (Roldanillo, 1782); f. 50 (Roldanillo, Yumbo y Yanacanas, 1791); fs. 69-70 (pueblos de la jurisdicción de Cali, 1800).

simplemente no pagaban. Jamás usaron los canales oficiales para denunciar. De cualquier manera, 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. En pueblos como los de Yanaconas, Ambichintes o Yumbo, heterogéneos en el origen de su población, pasaba lo contrario.²⁷

Para las décadas posteriores, entre 1700 y 1760, sobre las que hay más 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. 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. Algunos huyeron y otros se negaron a obedecer a su cura, Mariano de Paz Maldonado. En las cuentas de los corregidores o sus sustitutos en Buga, las deudas de los guacaríes coincidieron con las denuncias ante el obispo.²⁸ Algo parecido ocurrió en el mismo pueblo, en 1744, y en Yumbo, en 1747, cuando los montos de tributos rebajaban a la mitad, a la par que los indios se quejaban de sus curas en Popayán.²⁹ En el caso referido en Roldanillo, para 1756 y 1757, el

²⁷ 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).

²⁸ ACC, Colonia, sign. 3405, fs. 19-23v. AGN, AAP, leg. 4194.

²⁹ AGN, AAP, leg. 4642. ACC, Colonia, sign. 3856, fs. 2-3; sign. 4123, fs. 1-2v; sign. 3886, fs. 3-4 (Guacarí, 1741, 1744, 1746). ACC, Colonia, sign. 4086, fs. 1-5; sign. 4111, fs. 1-7. AGN, AAP, leg. 375, doc. 15; leg. 4737 (Yumbo, 1745, 1746 y 1747).

corregidor recogió solo un 39 %, de tres cuotas,³⁰ lo cual respondió a un esfuerzo colectivo para hacerlo desistir de su cargo.

La estrategia individual de la ausencia se justificaba, en estos casos, por los daños a la comunidad que causaban los curas y los corregidores, quienes se extralimitaban en sus castigos e injerencia. El no pago colectivo expresó la valoración del pacto tributario como asimétrico. Por un lado, los indios, al sentir lastimados sus intereses, deslegitimaban a las autoridades lesivas apelando a la justicia como medio que los conectaba con el poderío de la monarquía. Por el otro lado estaba el poder como representación de la justicia y el buen trato, ejercido por un cura o un cobrador de tributos, o la figura paternal y un tanto lejana del rey. Este estaba presente por medio de veredictos y demás documentos judiciales, o se hacía visible ante sus súbditos en cuadros, fiestas y otros símbolos y ritos. El tributo no era una imposición, sino una expresión de la gratitud de los indios, que debía ser correspondida por las autoridades.

A pesar de algunas crisis con autoridades concretas y de las migraciones que rompían unos lazos y creaban otros, los indios fueron conscientes de su condición privilegiada dentro de los sectores pobres del 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 cuyo asentamiento hay registro desde 1660 hasta la década de 1770.³¹ Así mismo, los intentos infructuosos de la Loma de las Piedras, entre 1732 y 1740, y de Santa Bárbara, entre 1718 y 1740, de erigirse como pueblos de indios expresaron la búsqueda de legitimidad territorial y

³⁰ AHC-TSC, Miscelánea 57-4-418 y 100-2-3 (1756-1757).

³¹ 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).

colectiva, por medio del tributo como deber, de la petición de justicia y de autonomía local.

La poca información respecto al tributo para las décadas de 1760 y 1770 da cuenta de una crisis en los pagos, que puede compararse con lo ocurrido en Roldanillo entre 1756 y 1757. En Yumbo, para 1770, solo se recogieron casi las dos terceras partes del monto total, y en ese momento se daba un pleito contra un terrateniente vecino.³² La situación fue más grave en Cajamarca, entre 1776 y 1779, cuando se llevó a cabo un proceso por deuda de tributos, la cual sumaba 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. Al parecer, ya había empezado a presionarlos con la eficiencia fiscal borbónica. Por ejemplo, se extralimitó tomando datos del vecino pueblo de Roldanillo, para proponer el pago de un arriendo a costa de los libres y nobles, a beneficio de la Real Hacienda. En Cajamarca les correspondía cobrar a 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”. La propiedad de los

³² Sobre el monto del tributo, véase Cuevas Arenas (2012b, 149). Sobre el pleito, véase el documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980).

indios era solo usufructuaria y no directa, lo cual haría problemático el proceso de remate para saldar la deuda.³³

A pesar de los pocos datos, la crisis referida pudo haberse originado por la presión fiscal, con la subsiguiente reconversión del pacto respecto a los indios, y el repetido no pago como protesta ante el maltrato por parte de individuos concretos. Los arreglos informales permitirían a los indios cumplir con el tributo de una manera flexible, o dirigirlo a proyectos colectivos más visibles. Así ocurrió en Cerritos, en 1787, donde se pagaba todo el monto al doctrinero, para cubrir su estipendio y en retribución a su labor ritual y espiritual.³⁴ El reconocimiento de estas prácticas, los mayores niveles de coerción individual, con ventas de estancias, y un aparente acomodo a los nuevos requerimientos fiscales se reflejaron en mayores niveles de cumplimiento y, por consiguiente, la menor cantidad de deudores.³⁵ Esto es lo que muestran las pocas cartas cuentas de tributos conservadas de las décadas de 1780, 1790 y 1800. Parece que los indios, después de la ruptura inicial de 1756-1780, asumieron el proyecto fiscalista según sus intereses, en un panorama de mayor presión sobre sus tierras. También ejercieron las vías alternas para solucionar pleitos, ya que, excepto Tuluá y Arroyohondo, no hay documentos sobre los demás pueblos ni mayor rastro de los conflictos.

Otra categoría para los indios varones era la de reservados. Estos podían ser los adultos mayores de 50 años o los enfermos e incapacitados para trabajar. Los indios mandones a veces estaban enlistados bajo

³³ AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, fs. 652-679v.

³⁴ ANE, General, Popayán, caja 245, carp. 5 (26 enero 1787), f. 27v.

³⁵ 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, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, fs. 804v-805v (Tuluá, 1798-1802). ACC, Colonia, sign. 11 538, fs. 1-11v (Yanaconas, Yumbo, Roldanillo, 1803).

esta clasificación, principalmente en la segunda mitad del siglo XVIII. En este caso, era una gracia concedida en razón de la dignidad de sus cargos y una distinción respecto a los tributarios del común, asunto que no ocurrió en la cotidianidad. Tampoco hubo demandas al respecto, por la falta de reconocimiento de ese privilegio momentáneo. Esta prerrogativa también se daba a los indios sacristanes, por sus servicios a la Iglesia, y al doctrinero.

Los indios reservados por edad estaban cobijados con la caridad del monarca 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 los servicios a los encomenderos. A los reservados por incapacidad también los cubría la misma caridad y consideración de su condición: se les 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 por su inutilidad para trabajar.³⁶ Los registros anteriores a esa época no eran tan explícitos, se daba por cierta la descripción hecha por la autoridad india local, junto con la de su cura doctrinero. Solo en una denuncia se han encontrado referencias a las incapacidades de algunos indios, que fueron puestos por su corregidor como hábiles para pagar. Esto respondía a la estrategia de hacer existir un pueblo en el papel, que se usó entre la segunda y la tercera décadas del siglo XVIII. En 1732, don Juan de Varona denunció a don Ignacio de Piedrahíta

³⁶ 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).

para evitar la venta de las tierras de Napunima y San Jerónimo.³⁷ 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 lo que ocurría con el tributo. La condición de forasteros daría pie a que se describieran mejor las condiciones de pago de cada indio lisiado, en particular, por la desconfianza hacia los migrantes y su forma de aprovechar los resquicios del derecho. La condición de enfermedad se podía superar y el indio reservado podía reintegrarse como tributario en los conteos posteriores.

En su repertorio colectivo, los indios también podían pedir la exención de tributos, cuando fundaban un nuevo pueblo, según denunciaba un vecino afectado por los naturales de Cerritos, en 1746.³⁸ Apelaban a la caridad de la exención con el objetivo de levantar iglesias, establecer poblados y fundarse en el nuevo sitio, tal como lo pidieron los indios de la Loma entre 1732 y 1735.³⁹ Al parecer, en estos casos, el dinero del tributo significaba la construcción de lazos. Momentáneamente, el vínculo de obediencia y justicia con la Corona podía dirigirse a objetivos comunitarios, como la búsqueda de autonomía subalterna, 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.

³⁷ ACC, Colonia, sign. 12 111, f. 12v.

³⁸ ACC, Colonia, sign. 4111, fs. 53v-54.

³⁹ ACC, Colonia, signs. 5107 y 3627.

En sus conteos, los corregidores pedían certificados a los curas para validar que se mantenía la condición de reservados por incapacidad, en respuesta a los hechos anteriores y por el mayor afán en el registro de las cajas reales y las cuentas virreinales.⁴⁰ Ello remite a una 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 la cantidad total de indios, que oscilan entre 5,72 y 30, y superan con creces los 2,5 y 4 como rangos comunes en las primeras décadas del siglo XVIII.⁴¹ En esto tuvo injerencia la habilidad de algunos indios para hacerse registrar como reservados en sus distintas modalidades, además de un crecimiento demográfico y una mayor capacidad colectiva e individual para lidiar con los gajes del tributo.

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 y el tratamiento casuístico y diferencial a los individuos. Del mismo modo, debían ser los 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, el aval de sus autoridades locales y la solución de sus pleitos.⁴² Además, debían cuidar a aquellos individuos y familias

⁴⁰ AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, fs. 32 (Guacarrí, 1782), 44 (Tuluá, 1790), 48 (Roldanillo, 1790) y 68 (Roldanillo, 1800).

⁴¹ 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 (1997b, 107) y Padilla, López Arellano y González (1977).

⁴² Como punto de comparación, para la misma época, los corregidores del altiplano cundiboyacense no cobraban tributos ni cumplían funciones relacionadas con

de esta calidad social e insertarlos, hasta finales del siglo XVII, en la mita, el repartimiento a los vecinos y el modo de vida cristiano y en policía; posteriormente, solo debían vigilar los dos últimos aspectos.

Al comparar lo discursivo con las prácticas, se observa un aparente desorden en el modo de ejercer el oficio de corregidor, explicado por su capacidad de cuidar a los indios, como obligación anexa a la de teniente de gobernador. Este último oficio incluía la alcaldía de minas y la justicia mayor. El corregidor debía exhibir su carisma y sus habilidades al generar consensos y hegemonía, además de competir o complementar sus funciones con las de otros agentes. También debía responder a las exigencias de los indios, los encomenderos (hasta el primer tercio del siglo XVIII), los vecinos, los curas, los oficiales de las cajas reales y los estrados de justicia. Sus principales herramientas eran la persuasión, su autoridad, la legitimidad de su oficio, su destreza en el uso de redes verticales y horizontales y la informalidad en la negociación que estas generaban. No debía ser demasiado estricto, ni ganarse animadversiones, y debía tener un margen de negociación con sus subalternos y superiores. Esto le permitía gozar de su oficio como una prebenda, dentro de la jerarquización de la vida colectiva.

En los pueblos de la ciudad de Buga: Guacarí, Tuluá, y, cuando existían, Santa Bárbara y Sonso, el cargo de corregidor era detentado por el teniente de gobernador, hasta finales de la década de 1730, cuando este oficio se extinguió por los múltiples conflictos con el cabildo bugueño. Desde entonces, las obligaciones con los indios fueron asumidas por los alcaldes ordinarios, como una expresión de autonomía frente a los agentes externos nombrados desde la capital de la gobernación, Popayán.⁴³ En

lo laboral, solo era una instancia de justicia en sus jurisdicciones (Herrera Ángel 1996, 23-25). Esto refuerza el carácter casuístico de los oficiales y ministros del rey, en cada región de las Indias.

⁴³ ANE, General, Popayán, caja 87, carp. 9 (6 julio 1743), f. 53-53v.

Caloto los cobros eran asumidos, también, por los alcaldes ordinarios debido a la falta de tenientes de gobernador-corregidores. Parece que pasaban uno o dos años sin que esos dineros se cobraran, según los llamados de atención de los oficiales de la real caja de Popayán.⁴⁴

Cajamarca, pueblo de la ciudad de Toro, y Cerritos, de Cartago, eran administrados por el teniente de gobernador de cuatro ciudades: las mencionadas, junto con Anserma y Arma (esta última, hasta 1757, cuando empezó a depender de Antioquia, pero a dicho teniente le fue asignada la ciudad de Buga). Posteriormente, desde la década de 1770, los cobros empezaron a ser una responsabilidad mal asumida por los alcaldes ordinarios de cada ciudad y el oficial de la caja de Cartago. Hacia 1787, al parecer, los indios de Cerritos pagaban directamente a su doctrinero, por lo escaso del monto del tributo, lo que hacía inoficiosa la presencia de un oficial en particular.⁴⁵ Este hecho muestra que la legitimidad del doctrinero hacía innecesaria la presencia de otros actores para cumplir el pacto tributario.

La poca documentación encontrada en la región para después de 1760 explica, parcialmente, la reducción de la capacidad del corregidor para flexibilizar sus acciones y decisiones respecto a los indios. Se restringió su función de administrador de justicia y de mediador en los ámbitos fiscales y de registro. Del mismo modo, su poder de conciliación entre los indios, el gobernador de Popayán y las élites se desplazó hacia las cajas de Cartago, Popayán y Santafé.⁴⁶

⁴⁴ ACC, Colonia, sign. 2955, f. 1 (1720); sign. 3219, fs. 1v-2 (1732).

⁴⁵ 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 1787), f. 27v.

⁴⁶ AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1 (Yaconas, Yumbo, Roldanillo, Riofrío, Tuluá, Guacarí y Forasteros de Buga, 1782, 1790, 1791 y 1800).

Lo que hacía un corregidor del corte de don Ignacio de Piedrahíta, en Cali, entre 1719 y 1730, con los indios de Nima y San Jerónimo (eximir tributos, aplazar cobros, cambiar servicios personales por tributos, dar tierras para el aprovechamiento de ambas partes, así como las equivocaciones en la clasificación de tributarios respecto a mestizos y mulatos, y las cifras mal contadas) muestra una gran capacidad de acción y autonomía en sus decisiones, una facultad para hacer arreglos informales con las partes involucradas y convertir su cargo en una extensión de sus prerrogativas como noble de 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 por esta dinámica.⁴⁷ Para el periodo de reconfiguraciones del poder local, de 1740 a 1770, los indios convirtieron a la mayoría de tenientes de origen foráneo o chapetón en sus aliados contra los terratenientes locales. Ellos denunciaban continuamente a los terratenientes por ser permisivos con las dádivas y lisonjeros.⁴⁸ Así se observa una reducción del margen de acción del oficio de corregidor, debida a la inestabilidad generada en la competencia entre actores.

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).

⁴⁷ ACC, Colonia, sign. 12 111, fs. 1-26; sign. 2885, fs. 1-48; sign. 3759, fs. 5-7; sign. 2543, f. 3; sign. 3389, fs. 1-3v.

⁴⁸ Véanse los casos puntuales para el valle en el segundo capítulo de este libro y la transcripción de Yumbo (1770), fs. 250-252v y 276-276v.

En los pleitos de finales del siglo XVIII, la acción de los corregidores se veía limitada por las denuncias de estar amangualados con los indios; por ello no podían administrar bien la justicia hacia los otros agentes, específicamente los terratenientes.⁴⁹ La economía del don no podía interferir con el bien común y la paz entre los diferentes habitantes de la provincia, según las reformas planteadas. Los corregidores ya no tenían el mismo margen de acción que sus antecesores en las primeras décadas de ese mismo siglo. La denuncia escrita había restado margen a la sanción social e informal de los vecinos, y había menos tolerancia ante las libertades de dichos agentes. Por medio de la denuncia y las remisiones a documentos de 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 [1785] 1988, 179-180), o del altiplano de Santafé y Tunja, donde había unos 16 corregidores para más de 100 pueblos de indios, en la segunda mitad del siglo XVIII (Herrera Ángel 2002, 99; Bonnett Vélez 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, junto con la inicial injerencia de los encomenderos para delinear los espacios y sociabilidades de los naturales, así como su posterior apropiación, casuística y flexibilidad de las instancias de justicia real.

⁴⁹ Documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980), fs. 220, 250-252v y 276v-286. ACC, Colonia, sign. 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 y 656.

Los pocos pleitos de los indios contra sus corregidores daban cuenta de las expectativas que tenían los primeros respecto a los segundos. En 1685 y 1690, los indios gorriones de Roldanillo y Riofrío apelaban a la costumbre que había para el nombramiento de corregidores para sus pueblos. Estos debían ser nombrados desde Cali y no por el gobernador de Popayán, como había sucedido en este caso. Por la escasez de indios, lo corto del tributo y del estipendio para sus curas, rechazaban el nombramiento desde Popayán, que “por sus fines particulares de acomodar sus criados y dependientes nombran semejantes corregidores”.⁵⁰ También reprochaban que el trato que les daba el corregidor no era el mejor, ya que no daba las cartas de pago y su posición como tributarios era endeble. Por eso optaban por huir: por un lado, para no ser perseguidos como deudores; pero, por el otro lado, para preservar sus libertades ante las injusticias. Del mismo modo, alegaban que, por su origen corrupto, por la violación de una costumbre, el corregidor electo era ilegítimo y no gozaba del beneplácito de sus subalternos.⁵¹ El anterior ejemplo muestra una concepción pactista sobre el poder, donde cabían la denuncia y el derecho a no obedecer a las autoridades ilegítimas.

En 1738, los indios de Cerritos acusaron a su corregidor, don Salvador de Ayala, de malos tratos. Se refirieron, originalmente, a una intromisión en la libertad de los indios para casarse, ya que la autoridad “estorbó” el matrimonio del indio Gervasio de Morales (promotor de la denuncia), hasta que pagara sus deudas de tributos. Parece que, para el corregidor, el atraso en el pago era un delito que impedía tal sacramento, pues se exigía correspondencia entre los

⁵⁰ ANE, General, Popayán, caja 10, carp. 9 (24 julio 1685), f. 2v (1685). Hay un argumento parecido en ANE, General, Popayán, caja 13, carp. 1 (11 enero 1690), fs. 1-2 (1690).

⁵¹ ANE, General, Popayán, caja 10, carp. 9 (24 julio 1685), fs. 2v y 9v-10.

aspectos terrenales de obediencia y lealtad al rey, y los espirituales y divinos. Para los indios denunciantes, la autoridad del corregidor no correspondía con el amor y cuidado que esperaban. Por ello explicitaron sus malos tratos: les cogía caballos y ganados para sus viajes cuando le apetecía, se sobrepasaba en los castigos físicos, 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.⁵² En el trasfondo, consideraban que había trasgredido el límite de las prerrogativas de su autoridad, al limitar sus libertades como vasallos. Además, era inflexible respecto al pago del tributo y cometía abusos al respecto, pues no canjeaba tributos por servicios, como posiblemente hacían los anteriores corregidores, según la experiencia histórica de los tributarios. Al parecer, la rigidez de la que acusaron a Ayala fue la norma para los corregidores, unas décadas después.

En el caso del corregidor de Roldanillo y Riofrío, en 1756 y 1757, se manifiestan dinámicas y consideraciones parecidas. La falta de tacto y el estar cerrado a la negociación hizo que el maestro Saavedra y Ripalda fuera vencido en la puja por el reconocimiento. Pero en esta ocasión no perdió su autoridad por una denuncia, sino por el desacato. Su oficio empezó a tener matices más fiscales y de intermediación entre las cajas reales y los indios, que de administrador de justicia, en comparación con los reclamos que hacían las autoridades desde Popayán.⁵³

⁵² AGN, Colonia, Tributos, leg. 10, doc. 84, fs. 964-991.

⁵³ El caso de Saavedra y Ripalda, en 1756-1757, está en los reclamos de los oficiales reales de la caja de Popayán, véase ACC, Colonia, sign. 3276, fs. 1v-2 (Jurisdicción de Buga, 1720). En 1741, el gobernador de Popayán alegaba aspectos caritativos

Hasta mediados del siglo XVIII, por medio de las denuncias se explicitaba una concepción pactista del gobierno, sustentada 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, mayor exigencia de las cualidades morales y cristianas. Ese orden jerárquico también se reproducía en el respeto hacia las costumbres y la caridad hacia los débiles, quienes podían recurrir a la denuncia cuando el común y la paz entre las gentes estaban amenazados.

En los pocos pleitos de las décadas de 1770 y 1780, los tenientes-corregidores actuaron en el plano de la intermediación y lo sumario. Seguían siendo los administradores de justicia en primera instancia y los cobradores de tributos, pero su labor se fue dirigiendo hacia la mediación ante los tribunales y cajas de Popayán, Cartago y Santafé. Nunca perdieron el papel fiscal, a pesar de que, en 1756-1757 y 1764, se quiso instaurar un ramo de arrendamiento de tributos para las ciudades de la región y se pretendió ampliar este cobro a otras calidades, como zambos, mestizos y mulatos. Las personas de estas calidades sociales reaccionaron con denuncias y cartas que mencionaban el hecho de ser descendientes de españoles y, por ello, no estar equiparados con los indios para el pago de un tributo. Argumentaban que dicha imposición no convenía al bien común y a la paz en cada lugar.⁵⁴ Los sujetos de estas calidades nunca pagaron tributos, solo 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

y paternales en la fundación de la Loma de las Piedras, y los ponía en un mismo nivel de importancia respecto a lo fiscal, véase ACC, Colonia, sign. 8342, fs. 1-3.

⁵⁴ AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 50, doc. 17, fs. 204v-205 (1757). AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, fs. 610-647 (1764).

buscaran solucionar sus inquietudes con otros agentes que no manipulaban tantos documentos. Posiblemente, los curas y vecinos afectos ayudaron para que los ríos de tinta disminuyeran en los tribunales. Del mismo modo, desjarretaban, ensebaban y aperreaban los ganados de sus contrarios, como estrategias vengativas y violentas para amedrentarlos.⁵⁵

En los pleitos de ese final de periodo, especialmente cuando los indios se enfrentaban a los vecinos y hacendados, al decir “su señoría” se referían al teniente y no al corregidor. Esta distinción se daba porque el rango de teniente de gobernador era superior al de corregidor como instancia de justicia. Sin embargo, en el siguiente ejemplo, de 1790, los mandones indios de Tuluá le recordaron al teniente que también era corregidor, al implorar “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”.⁵⁶ Apelaron a la distinción social y a la protección diferenciada que le correspondía dar como autoridad, así como a la memoria y al recorrido histórico que esto implicaba.

Respecto a los tenientes como agentes sociales y políticos, se desconoce su acción en otros planos de sus múltiples oficios, en sus funciones de alcaldes mayores, de minas y justicias mayores. En este libro solo se trata su faceta como corregidores, por lo que haría falta un estudio regional a profundidad sobre estos protagonistas del orden político local. Buenos ejemplos de los estudios sobre este personaje, con todas las particularidades del caso, son los desarrollados por Herrera Ángel (1996, 2002) para el altiplano cundiboyacense, que

⁵⁵ AHC, Notaría Segunda, escritura 113, de 1909, fs. 251-264. Mendoza Mayor (1983, 56). Compárese con los métodos de sabotaje del ganado ajeno de los nahuats en México central, durante la Colonia: a la vez que pleiteaban, utilizaban perros, incendios, corrales y trampas (Gibson 1967, 286-288).

⁵⁶ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 181v.

demuestran la dialéctica entre los órdenes propuestos por la Corona, las continuidades prehispánicas, sus rupturas y apropiaciones, en el marco de sus contingencias.

La fluida comunicación conservada entre el contador de la caja de Popayán, Felipe de Usuriaga, y los corregidores de Cali, Caloto, Buga, Toro y Cartago permite reconstruir que, inicialmente, el aspecto fiscal era importante e iba a la par de los aspectos doctrinales, de policía y seguridad. El caso de la fundación de la Loma de las Piedras, entre 1732 y 1735, muestra una circulación de requerimientos entre el contador, el teniente de corregidor Ramírez Coy, el provisor eclesiástico Torrijano, el doctrinero Pablo de Escobar y los indios.⁵⁷ Lógicamente, para los últimos, lo que más pesaba era la protección diferenciada y la autonomía de su poblado, y para los eclesiásticos, la vida espiritual y su reflejo en lo colectivo y lo 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. Garantizar la vida familiar y colectiva de los indios era garantizar el pago de los tributos, y con ello se aseguraba su cuidado como desvalidos, en un régimen justo.⁵⁸

El hecho de que confluyeran los intereses y las expectativas de varios actores contra el propietario de las tierras, el cura don Diego Solano de Elorza suscita preguntas. Posiblemente se conjugaron para afectarlo, cuando se había apropiado de más tierras de las que le correspondían legalmente. A la vez, unos indios forasteros, que andaban

⁵⁷ 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, 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).

⁵⁸ ACC, Colonia, sign. 5107, fs. 71v-72.

“como peces Cauca arriba y abajo sin hallar asiento donde plantarse”,⁵⁹ aprovecharon la memoria de un pueblo extinto de indios chancos para hacer un proceso de etnogénesis desde las consideraciones y las leyes proteccionistas.

Debido a sus relaciones personales, el contador Usuriaga fue condescendiente o restrictivo con diversos corregidores, en las décadas de 1710, 1720 y 1730. Mientras que, en 1725, exigía a don Ignacio de Piedrahíta como corregidor, por una deuda de más de 2500 patacones, permitía que un encomendero como Nicolás de Caicedo fungiera como teniente e hiciera numeraciones pocos años después y tuviera deudas (aunque no tan grandes como las de Piedrahíta).⁶⁰ 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 a Luis de Barona, corregidor de Guacarí y Santa Bárbara, en 1730.⁶¹

Los curas doctrineros

Una comunidad de indios no se podía concebir sin un cura doctrinero, un personaje igual o más distintivo que las autoridades locales indias, por sus cualidades para la escritura y como mediador en la ritualidad. El templo local era parte del paisaje social y cultural de los pueblos, pues albergaba buena parte de la vida festiva local, así como la seguridad espiritual y 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

⁵⁹ ACC, Colonia, sign. 5107, f. 1.

⁶⁰ ACC, Colonia, sign. 2885, fs. 34-76; sign. 3254, fs. 1-2; sign. 3389, fs. 1-4.

⁶¹ ACC, Colonia, sign. 3219, f. 2 (1732); sign. 3405, f. 23-23v (1730); sign. 3276, fs. 1-2 (1729).

comunitaria, a través del culto, mientras que la otra otorgaba el alimento y el sostén material. No se podía entender lo uno sin lo otro, ya que eran dones y gracias divinas, tal como lo era la justicia, bajo la tutela de un rey 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 registro de gentes, 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 los aspectos tributarios. Este personaje tenía un papel polifuncional, coherente con las concepciones de la época sobre el gobierno. A nivel local, la figura del doctrinero se sustentaba en la legitimidad de su calidad social, su papel cohesionador y la mediación de los intereses locales y externos del pueblo. En su papel de “hacedor de ritos”, era la máxima autoridad local sobre los indios, pero no era su cacique, por lo cual debía buscar el equilibrio de poderes locales (Cuevas Arenas 2012a, 40).

La complejidad del rol del doctrinero es analizada por Caicedo Osorio (2008) como una interacción entre los intereses de lo que llama “Estado” y los de sus feligreses. 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 le daba cierta autonomía y flexibilidad en sus acciones, para conseguir sus propósitos y responder ante las distintas instancias que debía atender.

Los doctrineros eran imprescindibles para el desarrollo de un pueblo. En 1685, los de Roldanillo alegaban que su condición de encomendados a la Corona les negaba la tutela de un encomendero, pero sí los cobijaba la protección de un cura y un corregidor, ante

agentes extraños y abusivos.⁶² Cuando algunos indios de Arroyohondo se mudaron al sitio de Lile (unos 17 o 18 kilómetros al sur), a principios del siglo XVII, el encomendero de sus descendientes pidió la construcción de una iglesia, en 1686, para que no tuvieran que ir a la capilla vecina de Cañasgordas o hasta su pueblo originario, “y que con ella no pasasen a celebrar sus festividades [en Cañasgordas o en Arroyohondo]”.⁶³ En 1721, los de San Diego de Alcalá de los Yanaconas atribuyeron el mal estado de la iglesia a que no tenían cura propio, y, además, se quejaron de la escasez y la pobreza de los ornamentos para el culto, lo que desembocaba en una débil cohesión de su comunidad, su vida en policía y su inserción en la gracia de la doctrina cristiana.⁶⁴ Algo parecido se observó en la fundación de la Loma de las Piedras, en 1732, cuando los indios forasteros levantaron apresuradamente el templo, a la vez que las sementeras y sus ranchos, e hicieron la solicitud de un cura propio.⁶⁵ La apropiación de dicho orden cultural y político era denunciada como una artimaña por el terrateniente Juan Antonio Nieva, en 1770, en relación con 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, terreno litigado con Nieva] 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 [...] pueblo se entiende

⁶² ANE, General, Popayán, caja 10, carp. 9 (24 julio 1685), f. 2v.

⁶³ AGN, AAP, leg. 6438, f. 1.

⁶⁴ ACC, Colonia, sign. 3006, f. 1.

⁶⁵ ACC, sign. 3951, f. 2-2v; signs. 5107 y 3269.

una población con título legítimo para que se denomine, no un error del vulgo.⁶⁶

En 1732, el cura Gómez Constantino de Roldanillo 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, ni un corregidor que los protegiera. Se sustentaba en que no tenían autoridades indias ni españolas para enseñarles las virtudes y alejarlos de sus pependencias y borracheras, “para el bien espiritual de sus almas y gobierno político”.⁶⁷ Ello muestra que los discursos sobre la policía y la protección de los indios eran usados por parte y parte, pues el pacto tributario era patrimonio de todos los vasallos.

Lo que en el siglo XVI en la región se denominaba capilla doctrinera, en el siglo XVIII, por el orgullo y sentido de identidad, se llamaba iglesia, especialmente entre la gente de cada localidad (Cuevas Arenas 2012b, 54). La iglesia era un 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 asignara un doctrinero para independizarse, en lo religioso, de los frailes del convento de San Francisco de Cartago.⁶⁸ Los santos y vírgenes patronos eran los móviles de la devoción, que sintetizaba el orgullo local, y, en este marco, la labor del doctrinero podía introducir nuevos cultos, con resultados variopintos. Al respecto, el fraile

⁶⁶ Documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980), fs. 190-191v. En México central, lo que para el terrateniente era un conjunto de ranchitos, para los indios era un pueblo (Gibson 1967, 305-306).

⁶⁷ AGN, AAP, leg. 4393, fs. 1-2v y 6-7.

⁶⁸ AGN, AAP, leg. 27, doc. 9 (1792); leg. 42, doc. 7 (1798); leg. 42, doc. 14bis (1806).

doctrinero de Cerrillos, en 1773, señalaba que la fiesta de Nuestra Señora de Belén (patrona del pueblo) era el 6 de enero y los alféreces de la actividad debían dar cuatro patacones cada uno. Sin embargo, afirmaba: “he procurado introducir a Sta. Bárbara, pero no recoge dos patacones por año”.⁶⁹ El mismo religioso dejaba entrever que a medida que celebraban más fiestas, entraban más dineros para los curas. No obstante, en Cerrillos, a los indios les costeaban todos los ornamentos y cosas del culto debido a su condición social y, por ello, indicaba el fraile doctrinero: “no es posible mantenerse ningún ministro en dicho curato”.⁷⁰

El cura podía fusionar pueblos con el beneplácito de los indios, como ocurrió en Yumbo hacia 1720, o mantendría la identidad de indios migrantes, como en el caso de los que vivían en Lile, en 1687, que durante 70 años recibieron los sacramentos del doctrinero de sus antepasados. También podía ser un factor de disgregación, como ocurrió en Guacarí, en 1728 y 1744.⁷¹ Era un personaje con un liderazgo indiscutible, sustentado por su capacidad de generar hegemonía y consenso, pero desde una posición superior, dada por su relación con lo divino.

Como se ha reseñado con los ejemplos de Roldanillo (1685), Yumbo (1710-1720), y Yanaconas (1721), el papel del doctrinero entre 1680 y 1720 era tan visible como el del encomendero. A nivel discursivo, ambas figuraban como garantes de la paz local, la inserción en un orden cristiano y el celo en la tutela de los indios. Inclusive se podía enfrentar al encomendero, aunque a nivel informal, como

⁶⁹ AGN, AAP, leg. 520, doc. 2, f. 1.

⁷⁰ AGN, AAP, leg. 520, doc. 2, f. 1.

⁷¹ 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, 1744).

ocurrió en Candelaria, en 1719, cuando el cacique afirmó que su cura protestó verbalmente ante la ocupación que hizo el encomendero debido a una imprecisión de linderos.⁷²

En la época de mayor movilidad de los indios y el final de la encomienda (como capital social y político) —entre finales de 1720 y más o menos 1760—, los indios de varios pueblos denunciaron a los curas que no eran afectos a ellos por no administrar sacramentos, por estar parcializados y amancebados, y por descuidar la moral de la feligresía. Además, utilizaron otras estrategias discursivas que tenían como objetivo asegurar la integridad de las tierras, aprovechar la nueva situación, sin encomenderos, y reforzar sus lazos con los tenientes y alcaldes que se desempeñaban como corregidores.⁷³ 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, a quienes tenían al alcance de la mano.

En los documentos de las décadas de 1760 y las posteriores, se observa que el agitado clima contra los doctrineros se calmó, pues ya figuran más como aliados de los indios, que como sus enemigos acérrimos. Las denuncias por no administrar sacramentos, violar los secretos de las confesiones y maltratar indios ya no aparecen. Los doctrineros generaban documentos como certificados sobre el buen comportamiento de los naturales y sobre su incapacidad para

⁷² ACC, Colonia, sign. 3374, f. 16-16v.

⁷³ AGN, AAP, leg. 4194 (denuncia contra el cura de Guacarí, 1728); leg. 4642 (denuncia contra el cura de Guacarí, 1744); leg. 375, docs. 15 y 30 (denuncia de Yumbo contra don Juan Vivas, 1747, y contra el cura, 1758); leg. 4737 (denuncia contra el cura de Yumbo, 1747); leg. 4684 (denuncia de Yumbo contra su cura por el 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).

pagar tributos, y aparecían en su papel de mediadores en los conflictos contra terratenientes y como garantes en las numeraciones de indios.⁷⁴ 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. Allí, ambas partes apelaron a la buena vecindad, para pedir su mediación y su “venia”, para llegar a un acuerdo que posteriormente se incumplió: que los mestizos Sánchez acabaran de hacer queso en unas tierras, sobre cuya posesión no había claridad.⁷⁵

A finales del siglo XVIII, la recomposición del panorama político regional para los indios, la reiteración de las viejas dinámicas del pactismo y la búsqueda informal de consensos disminuyeron el número de pleitos, respecto a décadas anteriores. La ausencia de grandes denuncias desde 1760 parece probarlo, ya que se prefirió el cabildeo como estrategia para procesar conflictos por fuera de los tribunales.

La excepción a este panorama fueron los curas de Tuluá, quienes encaminaron sus esfuerzos en los procesos para favorecer que este pueblo de indios se convirtiera en villa de libres. Ya entrado el siglo XIX, escribían abiertamente en favor de la conversión y el traslado de los indios a Riofrío, ya que la mayoría de sus réditos provenían de las limosnas y las primicias de los vecinos.⁷⁶ Esta actitud contrastaba con la de sus antecesores, especialmente los curas Periañez y Zúñiga. Ellos, en el primer

⁷⁴ ACC, Colonia, sign. 11 437, f. 26-26v (certificado del cura de Yumbo sobre la ayuda del indio Leonardo Sánchez al corregidor cuando cobraba tributos, 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).

⁷⁵ Documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980), fs. 53-54.

⁷⁶ 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).

tercio del siglo XVIII, consolidaron el poblado con los indios forasteros, al punto 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.

En los documentos, la labor más visible y 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 su condición, 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 pedían las partes interesadas. El doctrinero era uno de los protagonistas del ritual de cobro, materializado en los documentos referentes al proyecto de clasificación planteado por la Corona, así como de las negociaciones, los desafíos y las resistencias que se suscitaban.

Relacionar el número de muertos respecto a anteriores listados, comprobar la edad de los indios, confirmar sus presencias y ausencias, definir su calidad de forasteros o criollos, congregarlos o dispersarlos eran labores tan importantes como adoctrinarlos, darles los sacramentos, protegerlos de agentes lesivos, tratarlos según su condición social y legal, celebrar sus fiestas, el culto y aconsejarlos. Según el momento, los doctrineros podían ser aliados de los indios o contrarios.

En algunos contextos eran confidentes, al conocer bien las condiciones de cada uno de sus feligreses. Por ejemplo, en 1732, el cura de Candelaria sabía los itinerarios de los indios en las estancias vecinas y de sus servicios personales, mejor que los alcaldes y corregidores.⁷⁷ Aquí, el cura asumía su papel de “congregador” y defensor de los

⁷⁷ ACC, Colonia, sign. 3219, f. 1v.

indios, ante la ausencia de las autoridades de lo terrenal, y por ello le daba la razón a los indios respecto a sus deudas. Otro caso fue el del indio Gervasio de Morales, de Cerritos, quien, en 1738, le contó a su cura que iba a hacer un viaje a las provincias de Chocó para pagar sus deudas tributarias y así poder casarse, con su aval y el del corregidor.⁷⁸ 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, y proceder en el cobro solo con su “pleno conocimiento de los dichos indios”. Además, este doctrinero se beneficiaba de minas de sal junto con los indios, ampliaba el templo local a sus expensas y tenía otras actitudes que, posteriormente, lo posicionarían como un líder paternal para los tributarios.⁷⁹ En 1747, el cura Domínguez de Guacarí recibía varios objetos de sus feligreses en prenda, por tributos, y daba razón de quiénes querían pagar diferidamente, alegando su pobreza.⁸⁰

Para décadas posteriores, las certificaciones mencionadas sobre incapacidades, colaboraciones con corregidores y dificultades de los indios para pagar tributos fueron parte de la continuidad del rol del cura como garante de ese rubro y protector de los indios. En esta labor se intersectaba la caridad esperada de las autoridades, junto con la construcción de redes verticales de poder. Los doctrineros y los indios se beneficiaban de la estructuración de clientelas, dentro de un modelo de poder disperso, de autoridad moral, que dejaba gran espacio de acción a los agentes a nivel local.

⁷⁸ AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 10, doc. 84, f. 967-967v.

⁷⁹ ACC, Colonia, sign. 3832, f. 1v (1740). ANE, General, Popayán, caja 87, carp. 9 (6 julio 1743), fs. 29-29v, 44-45, 95, 152 y 175 (1741-1743). AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 50, doc. 17, fs. 603-604v y 613 (1801-1802).

⁸⁰ ACC, Colonia, sign. 4123, fs. 1-2v.

El proyecto de clasificación y de obediencia se resquebrajó entre finales de la década de 1720 y más o menos tres decenios después. Esto coincidió con el periodo de mayor movilidad de los indios, con el fin de la encomienda y con un panorama político de recomposición del escenario regional. También influyó una mayor articulación al Chocó y a las llanuras del Pacífico, como mercados regionales y espacio de movilidad poblacional. Los indios respondieron con denuncias y con las estrategias de dejarse contar, la fuga y la manipulación. Recibían la ayuda de sus curas amigos, en sus numeraciones y en los documentos concernientes a los tributos. Guevara-Gil y Salomon (2009, 96) describieron una dinámica similar para los Andes centrales.

La clasificación se negociaba 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. En el periodo de 1680 a 1750, no se registraron negociaciones colectivas con los encomenderos al respecto. Sí se encuentran negociaciones marginales, a nivel individual, sobre la clasificación de indio o mestizo, pero no directamente sobre tributos.⁸¹ Posiblemente, estas cuestiones correspondían a pactos individuales entre los involucrados, los cuales no dejaban mayores rastros documentales. Los pocos casos registrados no involucran directamente a curas, y sus actuaciones solo se evidencian en las numeraciones y en las cartas cuentas.

Con sus acciones y omisiones, los curas ayudaron a duplicar, a nivel local, la imagen del rey como padre y benefactor, al encargarse

⁸¹ ANE, General, Popayán, caja 12, carp. 2 (1 febrero 1689); Popayán, caja 12, carp. 7 (27 septiembre 1689) (Vicente Ordóñez de Lara pidió ser considerado mestizo). ACC, Colonia, sign. 4053 (proceso encabezado por Luis Sánchez para que sus hijos no fueran considerados indios, 1743). ACC, Colonia, sign. 2714, f. 1 (mención hecha por Agustín de Valencia sobre el 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, 1707).

de los aspectos religiosos y rituales del pacto. Con sus testimonios y silencios, fomentaban la sumisión al rey por parte de los indios, frente a los abusos de los agentes externos. También, los curas se insertaban dentro del pacto para replicar algunas de las bases del poder político, como la economía de favores y la mediación en la búsqueda de justicia. El carisma con su feligresía fue fundamental en esa labor mediadora, que se daba dentro de una reciprocidad asimétrica entre los servicios y fidelidades de los indios, y los reconocimientos, ritos y negligencias de los curas.

Aún queda un tema por tratar: los estipendios. Casi todos los documentos de cobro de tributos finalizan con certificaciones de los curas donde afirman que se les había pagado su parte correspondiente y que el corregidor había 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 siete reales para los criollos de las ciudades de Caloto, Buga y Cali. En las ciudades de Toro y Cartago, los doctrineros recibían un patacón por cada tercio pagado por un tributario.⁸² Por la poca cantidad de indios, parece que los estipendios no eran la principal entrada de los curas, por lo que no se molestaban mucho en que fueran cobrados. Solo se ha encontrado un caso donde el cura reclamó estipendios de seis indios al encomendero de Cerritos, en 1704.⁸³ Un ejemplo tardío de la importancia de los estipendios del cura de Cali en el quinquenio 1774-1778 fueron los 84 patacones y seis reales por atender a los indios del pueblo de Yanaconas. Esta es una cifra ínfima al lado de los 5940 patacones por ingresos del curato durante el mismo periodo.⁸⁴

⁸² AGN, Colonia, Encomiendas, leg. 9, doc. 24 (1704).

⁸³ AGN, Colonia, Encomiendas, leg. 9, doc. 24 (1704).

⁸⁴ AGN, AAP, leg. 14, fs. 23-24.

Se sabe que los curas pedían primicias y servicios personales a los indios durante el periodo de las encomiendas y hasta más o menos la década de 1760, cuando los indios, por su litigación y sabotaje, pusieron fin a esta práctica (Cuevas Arenas 2012b, 188-189). En ese periodo, los curas se beneficiaron de estas labores tanto como los encomenderos.

Sin embargo, el tema de los estipendios entraba en el arsenal argumentativo de los indios respecto a sus curas. En 1805, el apoderado de los indios de Cerritos afirmaba lo siguiente, respecto a la falta de un cura propio para el pueblo:

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.⁸⁵

El encomendero

Entre 1680 y 1750, el encomendero fue un personaje clave dentro del pacto tributario, especialmente hacia el principio del periodo. Era la primera instancia de protección de los indios y sus intereses, su patrón en un mundo de clientelismos y compadrazgos, donde el intercambio asimétrico de favores, servicios y productos constituía la base de las relaciones sociales. El clientelismo y el paternalismo también constituían ejes de la vida política y colectiva, al actuar desde la cotidianidad familiar, pasando por los curas y oficiales, hasta llegar a la autoridad del rey. En todos los casos se explicitaba una noción del padre como patrón y proveedor.

En términos generales, se ha estudiado el papel dominador de los encomenderos y la inserción laboral de los indios en los mercados

⁸⁵ AGN, AAP, leg. 42, doc. 6, f. 1-1v.

regionales y transatlánticos por medio de la encomienda, principalmente en las décadas de 1970, 1980 y 1990.⁸⁶ Poco se ha estudiado desde sus aspectos políticos y culturales, a excepción de Cuevas Arenas (2002), Gamboa (2004, 2010) y Muñoz Arbeláez (2015).

Hacia la década de 1680, en Cali hubo 16 encomiendas repartidas entre nueve encomenderos y la Corona (esta última con tres pueblos: Riofrío, Roldanillo y Yanaconas). En Buga solo estaban la encomienda de Guacarí y la de los indios forasteros de la ciudad de Anserma, que vivían en Tuluá. En la ciudad de Caloto, Candelaria era una sola encomienda. Lo mismo pasaba en Toro, donde existía Cajamarca, así como en la ciudad de Cartago solo estaba Pindaná de los Cerritos.⁸⁷ La última mención a una encomienda en la región fue la de Arroyohondo, de don Francisco Zapata de la Fuente, en 1749 y 1750.⁸⁸

Para la década de 1680 no habría más que 250 indios tributarios, y al menos la tercera parte era de la Corona. A mediados del siglo XVIII, esta cifra giraba en torno a los 150 indios, todos encomendados directamente al rey. Este proceso de cambio se dio sin mayores traumatismos, lo que se verifica en la ausencia de demandas contra los encomenderos. Tampoco hubo muchas denuncias contra sus remplazos, los corregidores locales, quienes no fueron tan exigentes como en el Perú (Golte 1980); más bien, fueron aliados en la búsqueda de autonomía durante la recomposición de los poderes

⁸⁶ Véase Ruiz Rivera (1977); Eugenio Martínez (1977); Colmenares (1969, 1997b); Padilla, López Arellano y González (1977), y Valencia Llano (1996).

⁸⁷ ACC, Colonia, sign. 1833, f. 4 (Cali). AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1F, expediente 138, fs. 233v-235 (Guacarí). ACC, Colonia, sign. 2411 (Tuluá: indios de Supía la Alta y Baja, de Quinchía, pueblos de la ciudad de Anserma, 1690). ACC, Colonia, sign. 1563. 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).

⁸⁸ ACC, Colonia, sign. 4240, f. 6v (1749); sign. 4295, f. 52-52v (1750).

regionales. El proceso de traspaso de las 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, siendo corregidor.⁸⁹

Como se ha mencionado, prácticamente no hubo denuncias directas contra los encomenderos, por lo que podría pensarse que fueron más aliados que contrarios de los indios en la búsqueda de sus intereses, pero una revisión de la evidencia documental sugiere que esta afirmación se debe matizar. En primer lugar, hay que recordar que los pueblos de indios de la región estaban asentados en tierras que inicialmente eran de sus encomenderos. Esto hizo que los encomenderos 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.⁹⁰ A la larga, los encomenderos estaban en una mejor posición para exigir informalmente sus prerrogativas a los indios bajo su tutela, lo que les dejaba mayor margen de maniobra en los juzgados y en la cotidianidad.

En segundo lugar, existía, así fuera una maniobra jurídica, una memoria de explotación alimentada por los jueces, visitadores y gobernadores de Popayán. Dicho recuerdo se sustentaba en la costumbre de los indios y los encomenderos de intercambiar servicios personales por tributos y mediación, a pesar de que esto estaba prohibido por las normatividades. Las autoridades alimentaban la imagen del rey protector haciendo circular la retórica y los mecanismos para solicitar justicia.

⁸⁹ ACC, Colonia, sign. 3759, f. 7 (1736); sign. 3877, f. 1 (1740).

⁹⁰ Documento "Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo", en Bejarano (1980), fs. 113v-114, 121v-123 y 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 y 193-217 (Guacará, 1599-1667). ACC, Colonia, sign. 3374, f. 16v (Candelaria, 1636-1717). ACC, Colonia, sign. 4411, f. 43 (Cerritos, primera mitad del siglo xvii).

Así lo afirmó Córdoba (2014, 251) para comienzos del siglo XVII sobre el caso antioqueño, aun cuando fueran medios poco efectivos para cambiar la relación con los encomenderos. Sin embargo, se construía hegemonía y, a la vez, se otorgaban herramientas legales que serían útiles para los indios en sus argumentaciones.

En tercer lugar, sí hubo algunos desencuentros colectivos entre los indios y sus encomenderos, pero no denuncias concretas, a excepción de la que hicieron los indios de Guacarí porque en una ocasión cobraron tributos a los muchachos de doctrina y a un anciano de 65 años. Pero esto no trascendió de un llamado de atención hecho por las autoridades de Buga al encomendero.⁹¹ 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 a las tierras del pueblo.⁹² Los demás conflictos fueron referenciados indirectamente, como el de los indios de Arroyohondo, que vivían en Lile en 1687. En este caso, 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.⁹³ Esta situación muestra una de las posibles dinámicas de resistencia desarrolladas por comunidades aparentemente desarraigadas, pero cohesionadas a través de la devoción como elemento de identidad.

Tal vez los desencuentros individuales entre los indios y sus encomenderos eran más comunes que los colectivos, al estar más en el terreno de los afectos, la falta de reconocimiento y de obediencia, y lo volitivo. En el caso de Vicente Ordóñez, mestizo de Ambichintes, de 1689, afirmaba que su encomendera, doña María Jiménez,

⁹¹ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1F, expediente 138, fs. 231-232v (1682).

⁹² ACC, Colonia, sign. 3374, fs. 1-17v.

⁹³ AGN, AAP, leg. 6438, fs. 1-2v.

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”. De paso, mencionaba otros tres casos de Cali, en los que los encomenderos obligaron equivocadamente a mestizos y mulatos a pagar tributos, y el gobernador de Popayán, don Gabriel Díaz de la Cuesta, los resolvió a su favor.⁹⁴ Algo parecido ocurrió, en 1707, en el caso de un mestizo, hijo de un gorrón de Roldanillo, al cual se le negaba el hecho de ser soldado del rey por ser indio. Entonces él mencionó a otra persona mal categorizada como india, que fue eximida del tributo por veredicto de las autoridades.⁹⁵

Se puede afirmar que los conflictos entre los indios y sus encomenderos fueron una excepción dentro del panorama, pues, generalmente, sus intereses y necesidades convergían, así fuera asimétricamente. Ambos sectores compartían tierras y se debían accesos, lealtades, servicios y, posiblemente, productos, en una economía del don y la gracia. Como ya se ha referido, los indios de Roldanillo, adscritos a la Corona, se quejaban de la desprotección que sufrían, al no haber un encomendero que los representara en un mundo de redes y relaciones entre patrones y clientes.

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 los indios de la Real Corona, como en Roldanillo, San Diego de Alcalá de los yanacunas y Riofrío (Cuevas Arenas 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 Arenas 2012b, 134-136). Además, negociaron con el cabildo de Cali para que el pago

⁹⁴ ANE, General, Popayán, caja 12, carp. 2 (1 febrero 1689), fs. 1-2.

⁹⁵ ACC, Colonia, sign. 2714, f. 1.

de la mita les fuera conmutado por un tercio que debían pagar, o simplemente no iban cuando no tenían el pago asegurado.⁹⁶

Se puede decir que la mita, como parte del pacto tributario, fue asumida por los diversos actores como un campo de disputas y explicitación de sus estrategias, para defender sus intereses. Los encomenderos delegaron las mitas a los indios de la Corona, para usufructuar mejor del trabajo de sus encomendados. Mientras, los de la Corona las 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 para cumplir la obligación de la mita, como sí lo tenían que hacer los de Roldanillo y Riofrío (unos 150 y 100 kilómetros, respectivamente). Tampoco perdían tiempo para sus actividades de subsistencia, como les ocurría a los de Yanacunas. Con derrotas y victorias ocasionales para cada agente, la mita reforzaba lealtades, a la vez que se diluía como institución, paralelamente a la 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, junto con otros motivos, especialmente las migraciones. Un pueblo de encomiendas como Guacarí podía tener 23 indios enlistados en 1682, pero en 1691 solo se contaban cinco, y en 1712, nueve.⁹⁷ En Yumbo, para 1738 se numeraron 13 indios, en 1746 hubo 23, y dos años después, 13 tributarios (Cuevas

⁹⁶ ACC, Colonia, sign. 988, f. 8 (Yanacunas, 1701). AHC, Cabildo, t. 13, fs. 67v-68v y 118 (Yanacunas, 1727 y 1728).

⁹⁷ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1F, expediente 138, fs. 233v-235 (1682). ACC, Colonia, sign. 2922, fs. 1-2 (1691); sign. 3184, fs. 1-2 (1712).

Arenas 2012b, 149). Esta excusa también era usada por los indios de la Corona, pero con resultados menos favorables, por la falta de mediación de agentes locales que representaran efectivamente sus intereses; ocasionalmente tenían que apelar directamente a Popayán para pedir veredictos propicios.

Se debe recordar que los tributarios encomendados eran solo uno de los factores que usaban los vecinos más prestigiosos de cada ciudad para explicitar su importancia y desarrollar su proyecto de poder social y económico. A comienzos del siglo XVIII, la encomienda no podía competir con la influencia de las minas, las estancias y las haciendas, como medio para el reconocimiento social de los beneméritos de la región. Por ello, alterar las cifras de tributarios no generaba mayores traumatismos, ni el afán de los encomenderos para pedir rectificaciones o arrestos de los ausentes.

Se podría sugerir que los encomenderos tenían información de sus indios migrantes y, de una u otra manera, se beneficiaban de la ampliación de las redes sociales y económicas que se creaban en los espacios fuera de la localidad. Esto se evidencia en el ejemplo de Tuluá, donde la afluencia de indios de Quinchía, Guática y Supía, en la jurisdicción de la ciudad de Anserma (a unos 160 kilómetros al norte), era constante y contaba con el reconocimiento de los tributos a sus respectivos encomenderos.⁹⁸ Con menos registros, pasaba lo mismo en Santa Bárbara, adonde llegaron indios de Pasto, Popayán, el Citará y otras provincias. No obstante, este pueblo no se consolidó. También hubo afluencia hacia Candelaria, donde había numerosos individuos de los pueblos del sur del valle;⁹⁹ así como en otros pueblos (Cuevas Arenas 2012b, 123-128).

⁹⁸ ACC, Colonia, sign. 2411, f. 1 (1690); sign. 3186, fs. 1-3 (1716); sign. 2939, fs. 1-2 (1719); sign. 8757, f. 92-92v (1720).

⁹⁹ ACC, Colonia, sign. 3187, fs. 1v-2 (Santa Bárbara, 1719); sign. 3087, fs. 3v-4v (Candelaria, 1723); sign. 2995, f. 14-14v (Candelaria, 1732).

Se podría sugerir que la migración también fue un proyecto colectivo de subsistencia en otros espacios, donde confluían los intereses de indios y vecinos “feudatarios”.

La migración, además, fue una de las estrategias que usaron los indios para resistir y 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, sustentados en la solidaridad y la elasticidad de las categorías sociales y de la identidad local.

El encomendero también cohesionaba la comunidad al garantizar las prerrogativas y la efectiva mediación a favor de sus indios. Imízcoz Beunza (2009, 77-78) explica que patronos y clientes preferían estar en los mismos espacios, o al menos cerca, para establecer vínculos de dependencia, paternalismo y deferencia. Por ejemplo, en Guacará, parecería que la numeración de 1682 fue hecha con base en los testimonios de los mandones y no con la presencia de todos los indios, ya que algunos se encontraban ocupados en servicios para su encomendero y otros estancieros cercanos.¹⁰⁰ En contraste, el contador Usuriaga, de Popayán, afirmaba que los indios de Candelaria se dispersaron para servir a los particulares después de la muerte del último encomendero, don Nicolás Pérez Serrano, en 1729, quien los agrupaba bajo su servicio.¹⁰¹

Además de beneficiarse de los servicios de los indios y de sus tierras, el encomendero gozaba del prestigio social de encabezar una red clientelar avalada por la Corona, desde el otro lado del Atlántico. Aun las encomiendas de escaso rendimiento económico, con no más de cuatro, diez o doce tributarios, redundaban en el honor de tal

¹⁰⁰ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1F, expediente 138, f. 231.

¹⁰¹ ACC, Colonia, sign. 3219, f. 1-1v (1732).

reconocimiento, que daba un espacio para desplegar los servicios, las genealogías y las virtudes propias de la solicitud de mercedes.

El hecho de tener ratificada su clientela desde Madrid, generaba ascendencia social, la cual valía tanto o más que los aspectos puramente laborales, que fueron suplementarios. En el Antiguo Régimen, la economía era vertical, de intercambio de servicios y contraprestaciones. Por ello, las reciprocidades eran la base de las relaciones de patronazgo y clientelismo, en un flujo constante de bienes, favores, cargos, honores por lealtades y servicios. Esto, sin la necesidad de coerciones, simplemente desde el patronazgo clientelar: se entregaban gracias y mercedes a través del control de las rentas, pero, a su vez, los patronos las redistribuían. Por eso, dichas sociedades no eran capitalistas, porque las relaciones se nutrían del prestigio y la ostentación de su capital simbólico. Eran relaciones selectivas y privilegiadas, donde los señores hacían efectivo su poder, y la dependencia podía ser muy beneficiosa para la economía social de status y honores (Imízcoz Beunza 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 los indios a Quito”.¹⁰² Los naturales se apropiaron de dicho sentido paternal para legitimar sus demandas, resignificando y reorientando la distinción de la que hacían gala los poderosos. Esto se alinea con el concepto de “discurso público” de James Scott (2000), restándole el sentido de “hipocresía” y autonomía que supuestamente tendrían los sectores populares en sus demandas. Los indios hacían efectivas sus peticiones con argumentos que duplicaban el orden familiar,

¹⁰² AGI, Quito, leg. 59, doc. 10, f. 6v.

cristiano y de lealtades, en un diálogo con los discursos legales y los mecanismos de procesamiento de conflictos formales e informales.

El paternalismo y la distinción, que se imbricaron en el discurso público que generaba la encomienda, se materializaban en el ritual de posesión de cada nuevo encomendero respecto a sus indios. Este fue análogo al de la posesión de tierras, aunque en el plano legal ambos fueran asuntos muy distintos, porque la posesión implicaba reconocer a los indios como vasallos libres. En este espacio se explicitaban dignidades y obediencias, como lo detalló 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.¹⁰³

En el periodo final de la encomienda, el sentido de prestigio ayudaba a flexibilizar el significado de la 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”.¹⁰⁴ Lo que importaba era tener dependientes aprovechando la ascendencia india

¹⁰³ AGI, Quito, leg. 59, doc. 2, fs. 8v-9.

¹⁰⁴ AGI, Quito, leg. 59, doc. 2, f. 1. Para el caso de Cajamarca de 1683, véase AGI, Quito, leg. 59, doc. 3, f. 8v.

de dichos supuestos tributarios, en una negociación de la calidad social, donde solo se encuentra una voz, en un entorno formal, el del documento indiano. A nivel informal, se negociarían protecciones, lealtades y accesos a bienes y servicios, por parte y parte.

Estos hechos de posesión, que generaban reconocimientos y obediencias, significaban la conexión entre lo legal, lo social y lo ritual. 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, en la cual lo escrito iba acompañado de lo oral y lo protocolar (Cunill 2016, 22-23). Quitar una prenda, o dejarla caer para que el representante del pequeño cuerpo social de los indios encomendados la restituyera a la orden del poseedor, eran partes de un repertorio gestual que marcaba las distancias entre calidades, dependencias y reconocimientos. Texto y símbolo se complementaban, para abarcar una realidad social que se construía desde la cotidianidad y lo contencioso.

La participación del encomendero en el cobro de tributos, parte vital del pacto, al parecer fue nula. En teoría, el corregidor debía dar al encomendero su parte cuando descontaba lo correspondiente a “corregimiento” y estipendio del cura 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. Muchas veces los indios pagaban con servicios personales al encomendero, y este pagaba en dinero líquido al corregidor.¹⁰⁵ En algunas ocasiones, el cura ayudaba a llevar las cuentas de las deudas y cobros de tributos, para dar cuenta al encomendero.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980), fs. 124-128v y 141-156. ACC, sign. 5107, fs. 23-24 (Loma de las Piedras, 1733).

¹⁰⁶ AGN, AAP, leg. 4737, fs. 10-19 (Yumbo y Arroyohondo, 1747).

También los indios comprometían su trabajo para otros vecinos y estos pagaban el monto de los tributos al corregidor.¹⁰⁷ 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, en busca del metálico para sus pagos y su economía familiar.

Las autoridades indias y lo tributario

Se han hecho bastantes referencias a las autoridades indias a lo largo de este libro; ahora el análisis se dirigirá hacia su agencia en el ritual tributario, en el direccionamiento de las estrategias y tácticas referentes a dicho acto, en el marco de sus labores de conservación y cuidado de la comunidad. El rol de las autoridades indias en estos aspectos consistió en reunir, dar cuenta de los ausentes y explicar las condiciones de los presentes respecto a las numeraciones y los cobros. Su labor era servir de auxiliar al cura doctrinero, pues, a la hora de la verdad, se tenía mayor estima a sus testimonios y libros. Sin embargo, los gobernantes locales 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 tenía, en cada ocasión, la obligación de velar por su corporación, sus agregados, y por las expectativas del cura, el corregidor, los jueces y los oficiales de las cajas reales de las capitales. En los ritos de cobros y los conteos, el desempeño de los gobernadores, caciques, alcaldes y mandones estaba atravesado por sus redes horizontales y verticales, junto con la administración de capitales políticos

¹⁰⁷ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1F, expediente 138, fs. 233v-235 (Guacará, 1682). ACC, Colonia, sign. 3374, f. 17 (Candelaria, 1719). ACC, Colonia, sign. 3219, f. 1v (Candelaria, 1732). ACC, Colonia, sign. 12 111, fs. 13-15v (Nima, 1720-1730). AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 10, doc. 84, fs. 985-990 (Cerritos, 1737).

y simbólicos para reclamar justicia, autonomía y seguridad. 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, donde se expresaba dicho compromiso asimétrico. En San Diego de Yanaconas era su resistencia frente a mitas absorbentes, entre 1680-1740. En Ambichintes, Candelaria y Yumbo, la lucha por su integridad colectiva y territorial, en el mismo periodo. Roldanillo, Cerritos y Riofrío recogieron estas dos necesidades, además de la disputa contra autoridades externas lesivas. Tuluá llevaba un enfrentamiento por linderos de casi un siglo, junto con los conflictos por no dejarse trasladar. Cajamarca disputó su autonomía económica para poder hacer viajes comerciales a las provincias mineras del Chocó, junto con los proyectos fallidos de tierra y autonomía de la Loma de las Piedras y Santa Bárbara. Estos fueron los contextos en que los indios y sus autoridades explicitaron su capacidad de negociación, sustentada en dejarse contar y en pagar, para reclamar su lugar en el universo de relaciones políticas y sociales que significaba ser vasallos indios del rey.

Dejarse contar significaba dejarse reunir, y el cacique o alcalde indio era la primera instancia de este proceso. En teoría, debía funcionar 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”.¹⁰⁸ Sin embargo, el encubrimiento y alegar que se ignoraba el paradero de los indios eran estrategias de larga data, que dilataban el cobro cuando se consideraba necesario. Marcos Concha, gobernador

¹⁰⁸ ACC, Colonia, sign. 3190, f. 1.

de Ambichintes en 1676, describió algunas ausencias de los indios como estrategia para no afrontar el pago de tributos:

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, sino 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, mas 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 sí le conoció porque era natural del pueblo, mas 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.¹⁰⁹

La condición de forasteros y la tasa individual otorgaban 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 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, su gobernador los vivía excusando y pedía fianzas ante el corregidor para aplazar el cobro.¹¹⁰

En los pueblos con base étnica, como Roldanillo, Riofrío y Cerritos, había más compromiso entre los tributarios y sus líderes, al punto que estos últimos tenían delegado el cobro y asumían las deudas de sus indios. Del mismo modo, sabían mejor que otras autoridades el

¹⁰⁹ ACC, Colonia, sign. 402, f. 1v.

¹¹⁰ ACC, Colonia, sign. 2113, f. 3-3v (1673).

paradero de los indios ausentes.¹¹¹ Esto ayudó a que la institución del cacicazgo hereditario y la base étnica del poder se remplazara por un sistema más flexible de gobernadores, alcaldes y mandones, a mediados del siglo XVIII. Los primeros tenían que responder por las deudas tributarias, que el marco de migraciones de 1720-1755 no ayudaba a sufragar de una manera efectiva. Sin embargo, el cambio hacia los gobernadores y alcaldes indios no significó una pugna, como lo registró Thomson (2006, 85-100) en algunas regiones andinas, donde la presencia de “yernos usurpadores” marcó la transición hacia un sistema más consensual y menos hereditario.

En el periodo siguiente, de 1755 hasta el final de la Colonia, al ralentizarse el panorama de migraciones, los mecanismos de cobro de los corregidores eran más punitivos que antes, además de individualizados. Así, la herencia no se reconstituyó como práctica de acceso al poder. En la mayoría de pueblos, el cambio fue tranquilo y no se registraron grandes juicios entre los nuevos y los viejos poderes.

Para los pueblos, encubrir sus recursos reduciendo la cantidad de tributarios o, al contrario, aumentarlos según la necesidad, fueron estrategias para hacerse valer como corporaciones y usufructuarios de reales tierras. Los indios entendieron que su valía dependía parcialmente de los números y jugaban con ellos. Stern (1986, 123) analiza esta dinámica como una herramienta que socavó, desde los mismos tribunales, la mita minera de Huamanga, y en el contexto que aquí incumbe, sirvió 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 de este

¹¹¹ ACC, Colonia, sign. 2329, fs. 1-7 (1676); sign. 437, fs. 1-15 (1676); sign. 2481, f. 1 (1696); sign. 3269, fs. 1-7v (1727); sign. 3402, fs. 26v-27v (1729); sign. 3704, f. 1-1v (1737).

último). Los indios, como lo hacían inicialmente con los encomenderos, alteraban las cifras según sus propósitos.

Se puede hacer una correlación entre los litigios y el número de indios declarados por sus autoridades indias y eclesiásticas. En Tuluá aumentaban la cantidad 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 deslindó favorablemente sus tierras. En 1747 eran ocho tributarios, pero ante las denuncias 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.¹¹² Como el pacto tributario era patrimonio de quien lo reclamaba, el argumento numérico ocasionalmente podía ir en contra de los indios. Esto pasó cuando los vecinos de Tuluá pidieron revisar las numeraciones de indios de 1798 a 1802, para deslegitimar la presencia de dos, tres o cuatro tributarios y sus familias (que oscilaban entre 35 y 70 personas en total), como obstáculo para convertir el pueblo en villa.¹¹³

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 registros que se conservan no se cuentan más de ocho tributarios y 60 personas en total.¹¹⁴ Al revisar las cifras de 1779 se encontraron muchos apellidos como Patrilla, Romero, Reyes, Guanitamá, Alcalde, Motato y otros típicos

¹¹² ACC, Colonia, sign. 8757, fs. 25-25v, 28v-31v y 50-54v; sign. 3186, fs. 1-5; sign. 2935, fs. 1-3v; sign. 4123, f. 2v.

¹¹³ AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, fs. 804v-805.

¹¹⁴ ACC, Colonia, sign. 3402, fs. 26v-27v (1729). AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, fs. 667v-669 (1779).

de Roldanillo, lo que sugiere la posibilidad de que estos acudieran a registrarse en Cajamarca para evitar el traslado.

Cuando Yumbo litigaba contra don Juan de Nieva, entre 1770 y 1772, sus números subieron a 18 tributarios, a pesar de que en los conteos más inmediatos, de 1756 y 1782, no se registraban más de 14 (Cuevas Arenas 2012b, 104 y 149). A comienzos del siglo XIX, Riofrío hizo lo mismo: a finales del siglo anterior solo se contaba un tributario, o a veces ninguno, pero en 1808 se registraron tres.¹¹⁵ 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 contra del argumento fiscal al 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 sobre lo monetario, dentro del compromiso entre el rey y los indios de dicha localidad. 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 esta situación por el escaso mercado matrimonial.¹¹⁶ Mucho de esto se logró gracias a su capacidad de litigación y legitimación por ser, aparentemente, el único pueblo que sostuvo

¹¹⁵ AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, fs. 23-24v (1782); f. 46 (1791); f. 66 (1800). Cuevas Arenas (2012b, 110) (1802 y 1808).

¹¹⁶ 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.

a sus caciques hereditarios hasta finales del periodo monárquico, al menos según los registros que incumbían a tal poblado.¹¹⁷

Este 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, cuando posiblemente hubo conflictos por la tierra con vecinos o terratenientes. Pero, en 1800, solo registraron siete indios de todas las calidades, lo cual era una realidad más entendible, según la correlación existente entre la cantidad de varones, mujeres y niños.¹¹⁸ En esa localidad existía una facción de libres, compuesta por 34 personas, íntimamente relacionada con los indios, que, en 1806, pidieron ser contados como tales, ya que eran gente pobre “e indios sin tierra”.¹¹⁹ 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 explotaran el viejo argumento de la huida de los tributarios y la irresponsabilidad de los indios, con los objetivos antes descritos. Esas numeraciones se tuvieron que realizar con la connivencia de curas y corregidores, o la simple aceptación de una realidad que Michel de Certeau (2000) define como “tácticas” sociales, que daban margen para la aparente incoherencia de sostener pueblos sin tributarios ni indios de ninguna clase.

La estrategia del manejo de cifras se registraba a través del testimonio de los mandones locales, que actuaban más como mediadores

¹¹⁷ AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, fs. 23-24v (1782); f. 46 (791); f. 66 (1800). AHC, Cabildo, t. 33, f. 31 (1800); t. 37, f. 72-72v (1806).

¹¹⁸ 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.

¹¹⁹ AHC, Cabildo, t. 37, f. 73.

que como autoridades. Esto generaba que se acumularan deudas sin que hubiera castigos, como los que sufrieron los caciques hereditarios. Los gobernadores y alcaldes indios de mediados del siglo XVIII tuvieron que negociar, igualmente, con los curas y los corregidores, para responder a las expectativas locales, 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 por los corregidores y los oficiales, posiblemente porque los tributos 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, ya no se observa esa capacidad negociadora en los documentos, y en las listas de tributarios y sus familias resalta el carácter subordinado de los mandones y los alcaldes, pues ya no se dejaba margen para 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.

Comunidad y estrategias para las numeraciones y los cobros del tributo

Queda por explorar cómo los indios afrontaron los ritos de las numeraciones y los cobros de tributos, como parte de un universo relacional llamado pacto tributario. La principal estrategia era manejar los números relativos a los tributarios e indios en general durante los conteos. Explícita por las élites de cada localidad y realizada por las comunidades, esta estrategia implicaba un conjunto de prácticas sociales de integración, más que de exclusión, por la flexibilidad que tuvieron los indios para usar y definir las categorías sociales.

La integración de forasteros fue una constante para engrosar los números de cada pueblo cuando se requería. También era la expresión de las condiciones de movilidad de los indios, principalmente

entre 1720 y 1755, y de la atracción que ejercía un poblado para los migrantes. Esta integración también podría evidenciar que había condiciones favorables, que estimularían dicho movimiento de gentes, así como más seguridad en la defensa de la tierra —por ejemplo, en Yumbo y Cerritos—, o cercanía a mercados locales importantes —por ejemplo, Yanacónas respecto a Cali, o Tuluá respecto a Buga y el Chocó—.

En Roldanillo, en siete numeraciones y cobros, entre 1697 y 1738, el porcentaje de forasteros respecto al total de tributarios oscila entre un 20 % y un 30 %, mientras que en 1756 se reduce a 9 %, y en 1782 a 7 % (Cuevas Arenas 2012b, 124). En San Diego, dichos porcentajes son más variables en otros siete conteos entre 1684 y 1746, como se presenta en la tabla 4.1.

Tabla 4.1. Indios tributarios y forasteros de San Diego de Alcalá de los yanacónas, 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 Arenas (2012b, 125).

En dicho pueblo y periodo se registra un importante porcentaje de migrantes, porque Yanacónas 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, 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 de forasteros de 35 %, 55 % y 25 %, respectivamente, pero luego ya no aparece la diferenciación criollo-forastero.¹²⁰ En Tuluá, en 1716, 1719, 1730, 1732, 1733 y 1740, se numeraron porcentajes respectivos de 46 %, 10 %, 4,3 %, 25 %, 9 % y 17,6 %.¹²¹ En Yumbo, las proporciones variaron menos, ya que, en los conteos de 1746, 1748, 1756 y 1782, oscilaron entre 9 %, 15 %, 18 % y 14 %.¹²² Es notable que en un año tardío como 1782 los forasteros se siguieran contando como grupos periféricos dentro del panorama social del pueblo de Yumbo, y que nunca se haya cerrado el flujo de migrantes, que solo había menguado. Más que una etnogénesis, fueron procesos de reconstrucción y negociación de la calidad social.

No fue fácil hacer un seguimiento más o menos detallado en los demás pueblos, ya que solo se tienen datos concretos en uno o dos conteos. En Riofrío, para 1741, los forasteros son el 18 %; en Arroyohondo, en 1740 y 1750, se cuenta el 22 % y 28 %; en Candelaria, en 1720, 50 %, y en 1750, 9 %; en la Loma, hacia 1746, 40 %; y en Cerritos, para 1737, 57 % de los tributarios se registraron como forasteros.¹²³

¹²⁰ ACC, Colonia, sign. 3184, fs. 1-2 (1712); sign. 3186, fs. 6-9 (1716); sign. 3514, fs. 4v-6 (1733).

¹²¹ ACC, Colonia, sign. 3186, fs. 1-3 (1716); sign. 2935, fs. 1-4 (1719); sign. 3394, fs. 1-3 (1730); sign. 3190, fs. 1-2 (1732); sign. 3154, fs. 2v-4v (1733); sign. 3832, fs. 1v-2v (1740).

¹²² Cuevas Arenas (2012b, 104) (1746, 1748 y 1756). AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, f. 18-18v (1782).

¹²³ Cuevas Arenas (2012b, 102, 108, 110 y 112) (Riofrío, La Loma, Arroyohondo). ACC, Colonia, leg. 2955, f. 14v (Candelaria); leg. 3704, f. 1-1v (Cerritos).

En el valle del río Cauca, la integración de los forasteros en los conteos fue más intensa en el periodo de 1720-1755. Esto se hizo para justificar la presencia de pueblos de indios en el panorama de la posesión de tierras, apoyada en la idea 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. Esta fue una prerrogativa para los indios, dentro del pacto político, y muchos de ellos reconstruyeron sus lazos de manera operativa, desde la identidad ligada a su categoría social, independientemente del espacio en el que se ubicaran. Fue una cuestión donde se entrecruzaron 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. Mientras más indios, habría más beneficiarios que harían útiles las tierras y asegurarían los tributos para las cajas de Hacienda. También se asegurarían más almas para el cielo y más vasallos para el rey, y la reproducción de un orden social considerado justo e indiscutible. En la misma línea, habría que recordar el gran movimiento de la mediana y gran propiedad, en el marco de la integración de las vertientes del Pacífico al mercado aurífero, descrita por Colmenares (1997b). Los indios podían sufrir el cercenamiento de sus tierras, y por ello tuvieron que apelar a un repertorio de argumentos para justificar sus territorios.

El hecho de que los porcentajes de 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 sus corregidores. Los migrantes eran bien acogidos en los diferentes pueblos de indios, a juzgar por la inexistencia de registros donde litigaran criollos versus forasteros. Estos últimos participaban activamente en el mercado

matrimonial del lugar de acogida,¹²⁴ participaban de la repartición de tierras colectivas,¹²⁵ y podían ser autoridades locales si tenían las habilidades necesarias, e incluso aspirar a formar un cacicazgo con posibilidades de que fuera hereditario.¹²⁶

Para el periodo posterior a 1755, cuando hubo menos rotación de los indios en los poblados, debido a un menor dinamismo comercial regional y al fortalecimiento de la economía campesina,¹²⁷ el proceso identitario se consolidó. Esto llevó a que los pueblos no necesitaran tanto la cantidad como la calidad de sus habitantes, para desarrollar el pacto y sus lazos. Sin embargo, usaban el argumento numérico cuando lo consideraban necesario, dentro de su repertorio contencioso, especialmente en contextos 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 1779.¹²⁸

¹²⁴ AGN, AAP, leg. 4141 (Yanaconas, 1746), f. 4-4v; leg. 4737 (Yumbo, 1747), f. 19-19v; leg. 7401 (Arroyohondo, Yumbo, 1761), fotograma 42. AHC-TSC, caja 53, leg. 18 (Cali, 1797).

¹²⁵ AGN, AAP, leg. 4737 (Yumbo, 1747), fs. 10v y 17-18v; leg. 4684 (Yumbo, 1752). AHC-TSC, caja 144, carp. 3 (Arroyohondo, Yumbo, 1809).

¹²⁶ ACC, sign. 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, signs. 3389, 4086 y 4111. Mendoza Mayor (1983, 74 y 110). Documento "Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo", en Bejarano (1980), fs. 162v-164. ACC, sign. 4689, f. 21 (1756). ACC, sign. 4142, f. 4 (Yumbo, 1748). Lázaro de Figueroa, de Roldanillo, estaba ausente de su pueblo por "estar de alcalde" en Anserma. ACC, sign. 3742, f. 2 (1736).

¹²⁷ Procesos económicos regionales descritos por Colmenares (1986, 1997b) y Mejía Prado (1996).

¹²⁸ 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).

Otro ejemplo de la combinación de estrategias para incorporar indios venidos de pueblos vecinos, y de enfatizar el pacto en sus aspectos de subsistencia familiar, es el de los indios de Tuluá, entre 1798 y 1802. Cuando sintieron la amenaza de ser ubicados en Riofrío, por la posibilidad de que el poblado se convirtiera en villa de libres, sus números oscilaron entre 36 (1800), 35 (1802), 76 (1798) y 71 (1799).¹²⁹ Aparentemente, la cantidad de tributarios no sostenría el pueblo, pero la suma de mujeres, ancianos, impedidos y niños, además de las autoridades locales exentas del pago, eran suficientes para hacer viable la corporación diferenciada. Quizás algunos indios de Guacarí acudían al llamado de los tulueños o, como ocurría en Riofrío, utilizaban el argumento de la caridad con los mestindios.

En contextos de emergencia, podían variar el número total de indios sin aumentar el total de tributarios. Esta práctica apelaba a un pacto caritativo más que fiscal, en una época de reformas. Es una muestra de 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. Estos documentos, aparentemente más fríos y menos descriptivos a partir de 1780 —por el cambio de criterios fiscales para su registro—, revelan la habilidad de los indios para negociar su reconocimiento como vasallos con las autoridades civiles y religiosas, y, de ahí, sustentar un orden social y espacial: el pueblo, que claramente los beneficiaba. Era un orden dinámico que incorporaba a forasteros y libres desde los lazos de parentesco, vecindad y compadrazgo, o simplemente el arrendamiento.¹³⁰

¹²⁹ AGN, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, fs. 804v-805; Poblaciones Cauca, leg. 50, doc. 17, f. 566 (1801a).

¹³⁰ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 150 (Tuluá, 1787). ACC, Colonia, sign. 8758, f. 86v (Tuluá, 1791). AHC, Cabildo, t. 33, f. 127 (Arroyohondo, 1801). AGN, Caciques

Los pocos conteos y cartas cuentas de las últimas tres décadas del periodo colonial son más cercanos, en la 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 preconcebidos para la fácil lectura de un oficial real en Popayán, Cartago o Santafé. Estos documentos eran sistemáticos y ofrecían menos explicaciones sobre las condiciones y ausencias de los indios y sus familias. Sobre la parquedad y la falta de detalles de esta tipología documental, Guevara-Gil y Salomon (2009, 97) afirman que las numeraciones escondían las relaciones sociales y, por ello, pueden negar la ritualidad, la reciprocidad y la condición humana de los indios. Son más listas que descripciones y negociaciones. Predominan las categorías respecto a la reconstrucción de las redes de los individuos en sus familias, y se encuentran menos enmiendas y añadiduras en sus registros. Los conteos y cartas cuentas no representaban un rito del cobro, sino 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. Ello sí ocurrió, según Guevara-Gil y Salomon (2009, 97), en los Andes centrales. Esta apropiación se hacía desde la calidad social y su proyección en lo familiar e individual, más que con criterios apegados a lo étnico, como sucedió en otras regiones.

Juzgando por las pocas y someras referencias existentes, las celebraciones del Corpus Christi implicaban un esfuerzo comunitario, que reiteraba una noción estamental, pactista y de continua referencia a las tradiciones. A su vez, las tradiciones legitimaban las jerarquías sociales y espaciales, así como los anhelos y necesidades de cada cuerpo

e Indios, leg. 50, doc. 17, fs. 598, 606 y 613 (Tuluá, 1802). Alcaldes pedáneos ([1808] 1983, 514-540).

social.¹³¹ En las celebraciones del Corpus, los indios tenían que levantar listas. En el caso de Tuluá, la organización de las danzas para esta fiesta fue parte de las obligaciones de los alcaldes indios. Del mismo modo, era un espacio para reafirmar legitimidades y acciones, bajo el influjo de la obediencia y la obligación. Esto afirmaba el alcalde indio de Tuluá, Calixto Calderón, en 1780, respecto a los indios Ávila, que se habían quejado de él:

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.¹³²

El Corpus y sus manifestaciones también eran ocasiones para integrar a la localidad, personificar el pasado, sus rupturas, y representar las lealtades construidas (Silva Prada 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 entraban las numeraciones, el cumplimiento de mitas y el pago de tributos. Todo esto configuraba el pacto del rey con los indios de cada localidad. Los indios que se dejaban numerar se predisponían para el servicio de las mitas

¹³¹ AGN, Colonia, Poblaciones Cauca, leg. 1, doc. 7, fs. 856v-857 (Tuluá, c. 1760).

¹³² ANE, General, Popayán, caja 199, carp. 1 (20 septiembre 1779), fs. 27 y 31. Carolina Abadía Quintero (2014, 63) menciona que, en Cali, durante la primera mitad del siglo XVIII, casi no hubo autos que hicieran obligatoria la asistencia a las fiestas patronales y rogativas, contrario a lo que ocurría en la segunda mitad. 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 a los viejos poderes y privilegios.

(cuando existían), y reconocían el vasallaje a través del tributo, para garantizar su lugar social.

En cada familia india, el pacto era encabezado por su patriarca, debido a la autoridad dada por la dominación de género, cuya referencia era el papel de proveedores de recursos de los varones. El “índice de indios por tributario”, como punto de contacto entre la comunidad y la fiscalidad, es un ejemplo de dichas dinámicas y cambios en las valoraciones, del conocimiento de los discursos y prácticas, y de la flexibilidad del pacto.

Este índice resulta de dividir el número total de indios e indias de todas las condiciones, para el total de tributarios registrados en los documentos de cobro y en las numeraciones. Fue un 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, los cambios demográficos, las encomiendas, y por analizar la articulación de espacios locales a mercados más amplios. Principalmente, se usó para resaltar los efectos de la Conquista en el temprano periodo colonial sobre los grupos que entraron en contacto con lo europeo, además de representar los principales cambios demográficos y tributarios. Aquí, este índice servirá 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, 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. Después tienden a subir y, en el siglo XVIII, se ubican entre 4 y 6. Gibson (1967, 143) observó algo parecido respecto a México central. Colmenares explicó que los índices del siglo XVI se originaron por la desintegración de la familia indígena y la coacción del tributo. Posteriormente, los índices aumentaron porque se formaron unidades de parentesco diferentes a la familia nuclear. En el siglo XVIII, los

indios hallaron mejores maneras para quedar excluidos del tributo, lo que aumentó los índices: a 6,33 en el altiplano cundiboyacense, en 1755 (Bonnett Vélez 2002, 179); a 4,83 en la provincia de los pastos, en 1797; y el mismo año, en Cali, a 8,66 (“Padrón General de la provincia de Popayán, 1797” 1983, 505). 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 para apropiarse de los preceptos tradicionales, de la 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, pues estaban asociados a los cobros y provocaban su huida. La estrategia de los números también conduce a pensar sobre la relatividad de las cifras de los estudios estadísticos. Además, las técnicas de registro de la información son, en términos de Cardozo y Pérez Brignoli (1997, 113), protoestadísticas, al ser desordenadas, heterogéneas y poco fiables a la luz de hoy. También se ha hablado de la falta de uniformidad de criterios de los corregidores y demás autoridades, lo que fue una oportunidad para negociar y reformular los postulados sobre el poder y el orden social, sobre todo en la primera mitad del periodo cubierto en este libro.

Se han encontrado algunas dinámicas particulares por periodos. En el primero, de 1680 a 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.¹³³ Los forasteros de Buga tienen índices muy bajos, por ser, en su mayoría, migrantes

¹³³ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1F, expediente 138, fs. 233-235v (1682). ACC, Colonia, sign. 2922, fs. 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).

masculinos; en 1712 y 1716, se tiene un registro de 2,5 indios por tributario.¹³⁴ En Tuluá, con tres numeraciones en 1716, 1719 y 1720, los índices son de 3,46; 3,66 y 3,31, respectivamente.¹³⁵ Para 1687 y 1720, en Candelaria son 5 y 4,58.¹³⁶ En los pueblos que no recibieron tantos forasteros, como Candelaria y Guacarí, los índices tienden a ser más altos respecto a los que sí recibieron una buena cantidad de migrantes, 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 posibilita 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 % y el 17 % de las parejas son infértiles— (Maldonado Cruz 2006, 109-120), y el 0,4 restante incluiría un anciano o un reservado del tributo.

Para el periodo de intensa movilidad de 1720-1750 aumentó la cantidad de registros; prácticamente, había al menos un conteo en cada pueblo. Como era de esperarse, la población india masculina era la más propensa a migrar debido a los esquemas patriarcales de provisión del sustento, presión del tributo y movilidad geográfica. Ello condujo a una reducción de los índices por tributario. Se muestra así la recomposición de lazos desde la calidad social, como alternativa a las redes verticales de la encomienda y la distinción criollo-forastero en cada pueblo, con la presencia de muchos varones solteros.

¹³⁴ ACC, Colonia, sign. 2923, f. 3; sign. 3186, f. 11.

¹³⁵ ACC, Colonia, sign. 3186, fs. 1-3; sign. 2935, fs. 1-3; sign. 8757, f. 25.

¹³⁶ AGI, Quito leg. 59, doc. 5, f. 12-12v. ACC, Colonia, sign. 2955, fs. 14v-15; sign. 2955, fs. 14v-15.

En Guacarí, entre 1729 y 1746, hay ocho conteos, en los cuales los índices fluctúan entre 2,75 y 3,61.¹³⁷ Santa Bárbara, un poblado cuyo proyecto no prosperó, registra cinco índices entre 1729 y 1733, cuyos índices variaron desde 2,77 hasta 3,5.¹³⁸ En Tuluá hay 14 conteos con índices entre 3,13 y 4,84. En Cerritos, en 1729 y 1737, las cifras son de 4 y 4,78.¹³⁹ En Cajamarca, el índice es inusualmente alto para el panorama general, pues asciende a 6,75 en 1729.¹⁴⁰ El caso de ese pueblo se podría explicar porque usaron el recurso de los números en un contexto de litigio, del cual no se ha encontrado documentación. Otra explicación, aunque menos plausible, sería que el pueblo tenía un potencial de crecimiento demográfico y no era receptor de migrantes. Esto es difícil de creer, ya que Cajamarca estaba ubicada en la ruta hacia las provincias mineras del Chocó y San Juan, y sus pobladores eran arrieros y cargadores.

Loma de las Piedras también posee indicadores muy altos para su época, al tener 4,7 y 5,2, en 1739 y 1746 (Cuevas Arenas 2012b, 108). Posiblemente, esto se deba a la búsqueda de consolidación como poblado, y a que su gente apeló al aspecto caritativo del pacto hacia las familias de desposeídos, frente a un sacerdote que les pleiteaba dichas tierras. Los indios de la Loma de las Piedras fueron los primeros que utilizaron 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 hincapié en estos aspectos es

¹³⁷ ACC, Colonia, sign. 3394, fs. 4-5 y 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).

¹³⁸ ACC, Colonia, sign. 3394, f. 5-5v; sign. 3190, f. 8; sign. 3196, fs. 5-6; sign. 3514, f. 3.

¹³⁹ ACC, Colonia, sign. 3402, fs. 26v-27v; sign. 3704, f. 1-1v.

¹⁴⁰ ACC, Colonia, sign. 3402, fs. 22v-24.

la del cura de Roldanillo, Francisco Gómez Constantino, al contador Usuriaga, de Popayán, en 1732. Un historial de maltratos en la provincia minera del Chocó propició el movimiento de la población; 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 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.¹⁴¹

En 1723, 1740 y 1750, Candelaria tuvo índices de 3,5; 3,5 y 4,2.¹⁴² En 1746 y 1747, Ambichintes registró índices de 4,8 y 5,4, cuando el pueblo estaba en peligro de acabarse. Yanaconas tuvo cinco conteos entre 1740 y 1749, con índices entre 2,82 y 4,47. Arroyohondo registró, en 1740, 3,4 y, en 1750, 2,6. En Yumbo se hicieron tres numeraciones entre 1746 y 1750, con un rango de 3,6 a 5,3. Riofrío tuvo, en 1741, 2,8 indios por tributario y Roldanillo, en ese mismo año, 4,75 (Cuevas Arenas 2012b, 95-112).

Los índices de 1720-1755 son más bajos que los de periodos anteriores y posteriores. Para esto se conjugaría 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 esto daba a los indios, junto con la desestructuración completa de los lazos étnicos y su recomposición

¹⁴¹ ACC, Colonia, sign. 5107, f. 1.

¹⁴² ACC, Colonia, sign. 3087, fs. 3v-4v; sign. 4039, f. 4-4v; sign. 4295, f. 52-52v.

en la calidad social como referente identitario. Estas condiciones también fueron el contexto para el cambio del sistema de caciques hereditarios hacia uno de gobernadores, alcaldes y mandones electivos. 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 las autonomías locales, especialmente desde la década de 1740. Esa litigación reforzó los lazos de los indios con la monarquía, junto con el uso y apelación a un orden social sustentado en los pueblos como referentes de organización corporativa, abierta para los migrantes. Cuando los tributarios y las 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 del cuerpo social. En estos casos usaron el argumento de los pueblos como corporaciones.

Para la etapa de 1750 a 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 (tabla 4.2). Entre 1752 y 1790, Guacarí tuvo seis conteos con índices que fluctúan entre 6,1 y 7,6.¹⁴³ Al ser un pueblo amenazado por la extinción, Tuluá registra índices elevados, inclusive para los estándares de la región durante el periodo, debido a la estrategia de la protección de las familias más que de los tributarios.

¹⁴³ 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, f. 29-29v (1782); fs. 34 y 38 (1790).

Tabla 4.2. Índice de tributarios por total de indios en Tuluá, 1798-1802

Año	Tributarios	Total de indios	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, carp. 1, f. 25
1782	2	70	35	AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, f. 28
1790	12	61	5	AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, f. 35
1790	10	60	6	AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 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

Parece que los índices iguales o menores a siete fueron los más cercanos a la realidad, pero igualmente coinciden con revisiones de linderos hechas por los Villegas, o por solicitudes de los vecinos, para convertir el pueblo de indios en una villa de libres. Las cifras de 1757 incluyeron 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 Guacarí y Santa Bárbara. En esta ocasión los indios de

Tuluá aplicaron 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, a quien no le convenía la transformación del pueblo) y del cura del momento.

Al parecer, en los demás conteos combinaban la huida de los tributarios, una comprensión del pacto, desde sus aspectos caritativos, y de la subsistencia familiar, y el crecimiento vegetativo de la población. Respecto a la fuga de los tributarios, en 1751, el corregidor Francisco Javier de Arce afirmaba que:

Habiendo venido a este dicho pueblo varias veces [a] 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 solo 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.¹⁴⁴

La huida posiblemente coincide con el debilitamiento del ciclo minero de 1680-1750, descrito por Colmenares (1997a, 1997b). En este contexto, era difícil conseguir el metálico para el pago del tributo, entonces, por temor a las represalias, la gente huía. El hecho de hacer el conteo con el aval del cura y solo cuatro indios muestra la posibilidad de enumerar más gente de la que realmente había, sin que el corregidor tuviera oportunidad de verificarlo. 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.

¹⁴⁴ ACC, Colonia, sign. 4452, f. 3.

En 1782, hubo solo 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, y tres agregadas con dos chinitas. El índice es de 35 indios por tributario, lo que muestra un gran potencial demográfico y muy poca capacidad de pago. Esto ponía en las mujeres, los ancianos y los chinos el peso de constituir la comunidad ante los cobradores.

En los conteos de Tuluá de 1790 se destaca el alto número de tributarios, acompañado de una cifra realista de la población. Los indios prestaban más atención a los argumentos fiscales, esta vez por las denuncias de los descendientes de los susodichos Villegas.¹⁴⁵ Los argumentos del poco número de indios tributarios y los enormes gastos de la Corona para sostenerlos fueron adaptados por los vecinos de Tuluá para convertir el pueblo en 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 conmover a los jueces y pedir, silenciosamente, la estabilidad de las jerarquías poblacionales de la jurisdicción de Buga. Esto explicaría 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.¹⁴⁶ En ese entonces, una facción de vecinos quiso lesionar la nomenclatura del pueblo para convertirlo de uno de indios a una parroquia de libres, al solicitar la creación del cargo de alcalde partidario, lo cual lograron en 1799.¹⁴⁷ En respuesta, los indios acudieron a su repertorio para los conteos, con el apoyo de

¹⁴⁵ ACC, Colonia, sign. 8758, fs. 77-90.

¹⁴⁶ AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, fs. 23v-24 y 46.

¹⁴⁷ AHC, Cabildo, t. 31, f. 145.

sus familiares mestizos y los pobres que gozaban de acceso a las tierras. Ellos afirmaron que estas eran un globo de tierra de 12 por 12 cuadras (poco más de 600 por 600 metros) y unos montes anegadizos cercanos al río Cauca.¹⁴⁸ En 1800 y 1802 tenían índices que fluctuaban entre 7, 8 y 10, mientras en 1808 eran de 2,6 (Cuevas Arenas 2012b, 110). Esta última cifra se puede explicar por la sustentación de una demanda de 1806, donde una treintena de libres pidieron ser contados como indios, lo cual no excluye que hayan sido registrados como tales antes.¹⁴⁹

El resto de pueblos manejan índices altos, pero no tanto como los de Tuluá y Riofrío. En 1773, Cerritos tenía un coeficiente de 5,3 indios por tributario; en 1779, Cajamarca tuvo 5,7, y en 1809, 8,9.¹⁵⁰ Para Yanaconas, en cada década entre 1755 y 1803, en los archivos se encontraron conteos con índices que varían entre 3,76 y 5,92,¹⁵¹ que son un poco bajos, pero que responden a las características de un pueblo receptor de migrantes. Arroyohondo también tuvo coeficientes bajos, de 5,6; 4,3 y 3,25, en 1782, 1797 y 1801,¹⁵² pero el pueblo estaba integrado, como todos los de la región, por población libre y emparentada con los indios. En 1801 había 12 indios en tres

¹⁴⁸ 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. 11 538, f. 11v.

¹⁴⁹ AHC, Cabildo, t. 37, f. 73.

¹⁵⁰ 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.

¹⁵¹ AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12 carp. 1, f. 16-16v. AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, f. 62. Cuevas Arenas (2012b, 95).

¹⁵² AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, f. 19-19v. Cuevas Arenas (2012b, 102).

casas, donde uno de los cónyuges no era de esta calidad; al lado de otras cinco casas ocupadas por 24 habitantes de otras condiciones.¹⁵³ Sin embargo, este pueblo no subsistió como proyecto hasta después de la Independencia al extinguirse entre 1808 y 1809, al estar en los planes de apropiación de varios terratenientes desde la década de 1770 (Espinosa Jaramillo 1997, 126-164), y por ser, la resistencia legal y clientelar, en este caso, poco efectiva.

Respecto a Yumbo, entre 1750 y 1803, se encontraron nueve conteos, con un rango de indios por tributario de entre 3,6 y 7,8; de estos, seis se ubicaban por encima de 5,7.¹⁵⁴ Este fue el único pueblo donde la población india fue mayoritaria, ya que, en 1797, había 121 naturales, frente a 91 individuos de otras calidades, y en 1808 eran 158 indios, con 133 libres, nobles y esclavos. Posiblemente esto se originó en la variedad de pisos térmicos y productivos que tenía el pueblo, aparte de la efectiva litigación contra terratenientes y las migraciones de indios desde pueblos vecinos (Cuevas Arenas 2012b, 104).

En 1750, Roldanillo comenzó 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 Arenas 2012b, 112).¹⁵⁵ Parece que hubo mucha circulación de indios entre Roldanillo, Cajamarca y Riofrío, para asegurar las tierras con “refuerzos” en determinados conteos, en cada uno de esos pueblos. También se ausentaron cuando les convenía, o dieron la misma excusa que daban los de Cajamarca en 1779: se declaraban muy pobres, como lo describió el corregidor José Joaquín Dromba¹⁵⁶

¹⁵³ AHC, Cabildo, t. 33, f. 127.

¹⁵⁴ ACC, Colonia, sign. 11 538, fs. 6-7 (1803).

¹⁵⁵ ACC, Colonia, sign. 11 538, fs. 9-10v (1803).

¹⁵⁶ José Joaquín Dromba era blanco, pero descendiente de caciques del pueblo, y, a la vez, decomisaba bienes de varios indios por deudas de tributos. En 1797, cuando

en 1782: “No he podido cobrar mejor porque hay algunos ausentes y hay mucho los de sumo grado insolventes que no tienen bienes”.¹⁵⁷

Algunos de Roldanillo se declararon insolventes, pues conocían 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. En este territorio, los tributarios se contaban por miles (Bonnett Vélez 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, Toro, y del Cabildo de Cali, para engrosar las cifras de la población y así evitar que se desdibujara la jerarquía espacial. También los sectores pobres emparentados con los indios necesitaban acceder a las tierras, junto con los vecinos arrendadores. Ello marcaría una diferencia con el altiplano cundiboyacense, ya que allí estos sectores competían, más que estar aliados, según el panorama que describió Bonnett para las tierras altas de Nueva Granada.

No hubo grandes procesos para eximirse de la condición de tributarios, pero algunos varones a veces consideraban necesario huir de los conteos, para que el cuerpo local de indios se sustentara en los más desvalidos. Los indios nunca negaron ante los jueces y oficiales su deber de pagar, pero ocasionalmente sí lo hicieron ante los corregidores. Saber manejar los números relacionados con la 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

contaba con 57 años, estaba casado con doña Leocadia de Soto y tenía 10 esclavos. AHC, Cabildo, t. 32, f. 170v. Cuevas Arenas (2012b, 163).

¹⁵⁷ AGN, Archivo anexo II, Tributos, caja 12, carp. 1, f. 22.

fueron una forma abierta, pero silenciosa, de los indios para trasgredir, apropiarse y ser sumisos al rey, en una construcción histórica y litigante de su hegemonía, su imagen y su representación.

La tasa del tributo

La tasa era la medida de cuánto y cómo debía pagar cada grupo al rey y al encomendero. Incluía los servicios en mitas hacia los vecinos españoles, y los trabajos y bienes para los curas del pueblo. Debía entenderse como una contraprestación por la protección diferenciada, las tierras y el culto católico, lo cual redundaba en insertarse en la civilización y la vida en policía; es decir, ser parte de 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 era una característica de la economía del don y la gracia, donde la circulación de capitales simbólicos jugaba con los intercambios de servicios y bienes, construyendo una dependencia mutua. En este marco, la tasa del tributo debía corresponder con las ideas de justicia y consideración entre las partes del cuerpo social. Por ello, esta tarifa se determinó localmente, según la concepción pactista y corporativa que se desarrolló durante casi todo el periodo monárquico, hasta mediados del siglo XVIII. El pacto tributario fue histórico, con una dinámica en la que entraban en juego las tradiciones, los contextos, las contingencias de cada momento y las acciones de los agentes, quienes creaban y recreaban los repertorios políticos y sociales en la cotidianidad y en los tribunales.

Las ciudades de Cartago y Toro fueron esencialmente mineras en el siglo XVI, mientras que el resto de ciudades 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 la primera centuria colonial, en las ciudades auríferas 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 a las regiones mineras hecha en 1627 y la de 1636 a las agrícolas determinaron una tasa individual y preferiblemente en metálico, a más de las contraprestaciones laborales (Friede 1978, 140; Camacho 1983, 30). Estas 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 se establecieron simultáneamente con 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. Él reglamentó que cada indio entre los 18 y 50 años debía pagar siete patacones anuales, repartidos en dos cuotas: la de San Juan, todos los 24 de junio, y la de Navidad. Los yanaconas y forasteros pagaban seis patacones con la misma cuota y periodicidad,¹⁵⁸ de los cuales se deducían los gastos del corregidor y del cura, y se depositaban al rey. También debían hacer mitas para beneficio de la república de españoles, junto con los encomendados.¹⁵⁹ La tasa de Inclán no tuvo reformas hasta entrado el periodo republicano. Para Cartago y Toro, no se ha localizado cuándo 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 tenían manera de negociar la tasa, mucho menos durante las reformas de finales del siglo XVIII. No hubo los espacios de negociación legal que describió Glave (2005, 57) para el

¹⁵⁸ Sin embargo, en el conteo de 1803, pagaron los mismos siete patacones que los demás, ACC, sign. 11 538, fs. 3-4.

¹⁵⁹ AHC, Cabildo, t. 8, fs. 8-18.

Perú de los Habsburgo. 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 al 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. Esto se debía, en parte, a que, en comparación con otras zonas, la tasa del tributo en la región no fue ni muy cara ni barata: antes de 1760, en Yucatán se cobraba 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 en oro en polvo, pesos de plata, patacones de oro, mantas, cobijas de lana, lienzo, maíz, alpargatas y gallinas, cuyo avalúo variaba entre los 4 y 9 pesos (Moreno y Escandón [1777-1779] 1985; Molino García 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 “protecuría” (un real).¹⁶⁰ El resto, 40 reales, se distribuía 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 hay referencias muy escasas y marginales al respecto. Se mencionan las ausencias y deudas, respuestas momentáneas frente a personajes concretos que no deslegitimaban las tasas ni menos los tributos, pues tarde o temprano se pagaban. Se puede hacer un acercamiento al monto de la tasa comparándola con productos de fácil salida al mercado, que, por lo tanto, favorecían la consecución de

¹⁶⁰ ACC, Colonia, sign. 4580, fs. 2-3v.

metálico. En 1742, en Yumbo, el valor de un cerdo era de un patacón y algo más de tres reales, mientras que en 1809 valía dos patacones. Este era un producto muy común de los indios, y sus pjaras, en aquel entonces, no excedían la cantidad de diez animales.¹⁶¹

Otro bien de fácil salida eran las reses. El precio de una vaca, a inicios del siglo XVIII, era de dos y medio patacones, y a finales, de seis (Colmenares 1997b, 42-46; Arboleda 1956, t. III, 229). Es necesario recordar que los indios no tenían grandes rebaños y muchos no tenían ningún ganado. Respecto a los jornales, que posiblemente eran un complemento de la economía familiar de muchos indios, se encuentra que su precio reglamentado, antes de 1742, era de medio a un real por día, según el oficio. Esto daría, en un mes (exceptuando los domingos), entre un patacón con cinco reales y tres patacones y dos reales. Después de 1742, la tarifa quedó en cuatro patacones y medio real por mes.

Estos cálculos dan como resultado que hasta la mitad del siglo XVIII, los indios tenían que trabajar más para pagar el tributo. Por eso migraban tanto y acumulaban bastantes deudas. Posteriormente, la tributación se volvió más cómoda, pero, aun así, seguían las ausencias y la transformación del pacto en un trato caritativo. 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 su fidelidad al rey, ya que no afectaba la subsistencia. Además, el usufructo de las tierras garantizaba aspectos primordiales de la noción de justicia: “dar a cada uno lo suyo”, “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 Prada 2007, 62). La tasa era un mecanismo de preservación del

¹⁶¹ AHC, Notaría Segunda, Escritura 113 de 1909, fs. 251, 253 y 257 (1742). AHC-TSC, caja 144, carp. 3 (1809). Alcaldes pedáneos ([1808] 1983, 513-548).

orden social, al estimular la conservación de los indios y fomentar su fidelidad. Por ello, tiene más consideraciones extraeconómicas de las que se cree, al ser un símbolo de justicia, sumisión y protección, que los indios explicitaron ante las reformas y el cambio de consideraciones en lo fiscal.

Se suponía que la tasa justificaba la posesión de tierras por parte de los indios, pero estos hicieron valer más el criterio del usufructo, independientemente de la cantidad de tributos recogidos. En relación con esto, Marta Herrera Ángel (1996, 101) 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. En el caso de Cali, esta aseveración es válida solo 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 Arenas 2012b, 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 (1997b, 141-187) menciona que, al sur de la región, el valor de la legua de tierra fluctuaba entre 800 y 1500 patacones, a comienzos del siglo XVIII, 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 y 1752, apenas se recogieron 1500 patacones. En Guacarí, de un poco más de una legua, en el mismo periodo, pero en quince cobros, solo 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 a la norma. Buena parte de ese monto fue el acumulado de varios indios deudores.

Hipotéticamente, se necesitarían 18 o 19 tributarios 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 sí eran buenos deudores, porque posteriormente cumplían con sus obligaciones. También, porque de los 12 pueblos de los que se tienen datos, solo cinco o seis podían tener esa cantidad de indios o más.

En términos fiscales, resulta irónico que se sostuvieran pueblos de indios, pero en términos políticos no se alteraba el panorama jurisdiccional de pueblos de indios y ciudades de españoles. Solo hubo alguna modificación hasta mediados del siglo XVIII, por los poblados de libres, pero tuvieron que articularse a dichas jerarquías espaciales. En términos sociales, las preeminencias de las viejas ciudades tampoco se modificaban sustancialmente. Ante esa coincidencia de intereses y hechos, los indios no protestaban colectivamente contra la tasa.

El pago de los tributos

En esta sección se trata de indagar sobre las prácticas de pago, como parte del vasto universo relacional del pacto tributario. Se abordan preguntas como con qué, cuánto, cuándo y cómo pagaban, además de las deudas y los montos recogidos. Se trata de abarcar esta faceta concreta del pacto tributario y establecer un diálogo con el resto de elementos de la cultura política que se ha analizado.

La tasa delimitaba el pago del tributo exclusivamente con dinero en metálico, en patacones o pesos de oro de 20 quilates; todas las referencias tienen en cuenta dicho valor de medida. Para tal fin, los indios vendían ganados y demás cosas, y trabajaban en jornales y como cargueros hacia el Chocó. Los indios conseguían dinero allí, especialmente en el periodo de mayores migraciones, en 1720-1755, ya fuera cargando fardos en sus hombros, como arrieros o mineros, según lo descrito en las notas explicativas de las ausencias, en algunas

numeraciones.¹⁶² Inclusive, un corregidor afirmó lo siguiente sobre 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”.¹⁶³ Aun 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”.¹⁶⁴

También el valle del río Cauca atrajo a una población numerosa de las provincias del Chocó, que se integró mayoritariamente en Roldanillo, Cajamarca y Tuluá.¹⁶⁵ Estos movimientos significaron libertades, ingresos y la creación de redes horizontales para los indios de ambas regiones, apoyados en la calidad social como factor de movilidad y de ampliación de los referentes geográficos e identitarios.

Otra importante fuente de dinero para el pago de tributos fueron los servicios a vecinos estancieros y hacendados. A pesar de estar proscrito por la legislación, las referencias muestran lo común que era usar indios para trabajar, especialmente en el periodo de las encomiendas, entre 1680 y 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

¹⁶² ACC, Colonia, sign. 3269, fs. 1v-6 (Roldanillo, 1727); sign. 3389, fs. 2-3v (Yanacomas, 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).

¹⁶³ ACC, Colonia, sign. 3832, f. 3.

¹⁶⁴ AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, f. 656-656v.

¹⁶⁵ ACC, Colonia, sign. 437, fs. 1-4 (1676), sign. 3269, fs. 1v-6 (1727).

lenguaje de la época) preferentemente forasteros y adultos jóvenes.¹⁶⁶ O simplemente los indios lo hacían por iniciativa propia, 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”.¹⁶⁷

A veces el mismo corregidor los contrataba, y no los 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”.¹⁶⁸ Posiblemente, esta situación estaba dentro de los parámetros de lo normal en las relaciones de poder, y entraban en juego factores extraeconómicos, como el acceso a tierras, regalos y exenciones, a cambio de reconocimientos y servicios. No obstante, el equilibrio de dicha economía del don estaba roto según esa denuncia. En ese caso, las acciones del corregidor superaron los límites dados por la costumbre y la memoria, además de interferir fuertemente en la subsistencia y las 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 y

¹⁶⁶ ACC, Colonia, sign. 2714, f 1-1v (hijo de un indio de Roldanillo, 1707); sign. 12 111, 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 sastrer”, 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).

¹⁶⁷ ACC, Colonia, sign. 3219, f. 2.

¹⁶⁸ AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 10, doc. 84, f. 967; otras denuncias del mismo tipo están en los fs. 967v, 968-969v.

de recomposiciones de poderes, donde dicho corregidor quería tener las prerrogativas de los encomenderos.

Algunas veces los indios vendían ganados y otras especies para pagar el tributo, ante la falta de metálico o alguna muerte. Así lo hizo la viuda de Esteban Díaz, indio de Candelaria, en 1740: usó una vaca, a voluntad de su marido, para este rubro.¹⁶⁹ Otros pagaban en carne, como alternativa a los patacones de oro, como lo hicieron dos indios que denunciaron al corregidor Ayala, de Cerritos, en 1738.¹⁷⁰ El maíz también era una mercancía de fácil salida, pero su venta era engorrosa y aceptada de mala gana por parte del cobrador.¹⁷¹ Otros indios dejaban herramientas al cura, en prenda, o le daban “trapos” y ropas al corregidor, en caso de necesidad.¹⁷² 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 de los indios de la región. Posiblemente fueron formas de respuesta y sabotaje frente a corregidores negativos o, simplemente, estrategias para saldar deudas ante *sus señorías* indulgentes.

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

¹⁶⁹ ACC, Colonia, leg. 4039, f. 5.

¹⁷⁰ AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 10, doc. 84, fs. 985-991.

¹⁷¹ ACC, Colonia, leg. 3856, fs. 2v-3 (Tuluá, 1741).

¹⁷² ACC, Colonia, leg. 3856, fs. 2v-3 (Tuluá, 1741); leg. 4123, fs. 1-2v (Guacarí, 1746). AHC-TSC, Miscelánea 57-4-418 y 100-2-3 (Roldanillo, 1756-1757).

partida de ganado, pagó otra vez las dos partes de tierra”.¹⁷³ Con ello, ampliaron sus tierras comunales y pagaron el tributo. Este ejemplo muestra que los indios migrantes tenían una conciencia fuerte de su calidad social, ya que supeditaban su subsistencia al pago de sus tributos y sus consecuentes prerrogativas.

Hubo 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 respecto a la costumbre del usufructo, que tenían 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 así se aseguraban el pago de los tributos.¹⁷⁴ 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 siguiente, fueron por inconformidades de la parcialidad de los Moota respecto a la distribución de las tierras arrendadas, ya que en su mayoría eran suyas.¹⁷⁵ El afán reformista de finales del siglo XVIII y la importancia de lo escrito como regulador de las relaciones sociales favorecieron que la práctica del arriendo de tierras de indios fuera permitida y registrada, e incluso avalada por las autoridades. Así lo sugirieron algunos oficiales, para solucionar las deudas tributarias del pueblo de Cajamarca, en 1779: pidieron que se les 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.¹⁷⁶

¹⁷³ ACC, Colonia, sign. 8757, f. 92v (declaración de Diego de Aguilar, indio, 1760).

¹⁷⁴ Documento “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, en Bejarano (1980). AHC, Notaría Segunda, escritura 113 de 1909.

¹⁷⁵ ANE, General, Popayán, caja 91, carp. 4 (13 mayo 1745).

¹⁷⁶ AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, fs. 667v-669.

Estos arriendos, que sí fructificaron con la iniciativa de los indios, y que estaban destinados, abiertamente, al pago de tributos, fueron protocolizados por los mandones de Roldanillo, con un comerciante local, en 1788. Otro arriendo protocolizado ante un escribano fue hecho por los indios de Yanaconas por un pedazo de terreno a un religioso, por 10 patacones anuales, de 1810 a 1820.¹⁷⁷ En Tuluá se intentó hacer lo mismo, pero los vecinos libres se opusieron, al considerar que estarían aceptando la condición de vivir en un pueblo de indios y no podrían adelantar las diligencias para constituirse en villa. Sin embargo, hacían algunos pagos a los indios y solventaban la iglesia.¹⁷⁸ Las frases que, en 1720, proscribían 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 remplazadas por consultas al virrey sobre la conveniencia de cobrar dicho ramo a los vecinos, en 1801 y 1802. Estas consultas eran estimuladas por los procuradores y protectores de naturales.¹⁷⁹

El pago en especies no fue la constante en el valle, al contrario de lo que ocurrió en otras regiones. Por ejemplo, en la provincia de los pastos, a comienzos del siglo XIX, el corregidor Clavijo quiso sustituir el cobro de productos por la recaudación en metálico, y por ello se generó una rebelión (Echeverri 2006, 376). El cobro en el valle respondió a que era una región con algún grado de liquidez, por el mercado de las minas del Pacífico, aunque sujeto a fluctuaciones, así que los indios asumieron esta obligación sin emprender acciones colectivas.

¹⁷⁷ AHC-TSC, caja 111, carp. 10 (Roldanillo). AHC, Notaría Primera, t. 75, f. 69-69v (Yanaconas).

¹⁷⁸ ACC, Colonia, leg. 8757 y 8758, f. 90 (1791).

¹⁷⁹ ACC, Colonia, leg. 8757, f. 20-20v. AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 50, doc. 17, fs. 572-589.

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 evitar inconvenientes metodológicos, se analizó, en las cartas cuentas, el monto de lo realmente cobrado, junto con la expectativa de cobro, expresada en un porcentaje. Se optó por este camino porque en todos los documentos constan las cifras de tributarios presentes y los dineros cobrados a ellos. La expectativa de cobro se obtuvo multiplicando la tasa por la cantidad de indios registrados, lo cual permite entender buena parte de las prácticas 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. Del mismo modo, se diferencia si se cobra un tercio, dos o más, ya que a veces los tributos no se pagaban regularmente en San Juan (24 de junio) o cerca de la Navidad, fechas que marcaban 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 los tribunales de justicia. Son muy pocos los registros encontrados en los archivos de Cali o Buga. La conservación de las fuentes de este tipo parece deberse a las instancias de poder de mayor rango que las del cabildo local, y menos sujetas a los vaivenes de la pérdida de papeles o su ocultamiento. 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.

Estos datos están enlistados en otros estudios (Cuevas Arenas 2018, 350-370). Para facilitar su procesamiento se hizo la conversión

del sistema octal a uno decimal. La unidad de cobro, el patacón o el peso de oro, se dividía en ocho reales; cada real equivale a 0,125 de un patacón.

Para el periodo inicial, de 1680 a 1720, no se encuentran datos para todos los pueblos y estos son fragmentarios. En Yanaconas, de cuatro registros, tres arrojan superávits tan altos como 218 %, en 1698. Parece una coincidencia que los pocos registros superen las expectativas y que se trate de un pueblo de forasteros, pues allí 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 explicaría el superávit, aparte de la gestión de algunos corregidores.

En Roldanillo, un pueblo que todavía tenía su base étnica y conservaba sus parcialidades y sus autoridades hereditarias, bastantes deudas fueron cubiertas por dichos subgrupos y jefes. En 1676, los mandones fueron los fiadores de don Andrés Dromba, quien debía dos tercios y 255 y medio patacones de tributos, lo cual generó una expoliación por parte del corregidor de turno.¹⁸⁰ También, en 1683 y 1695, la proporción del recaudo llegó a 48,5 % y 75 % de la expectativa de recaudación,¹⁸¹ respectivamente. Esto fue un ejemplo de las relaciones problemáticas que tuvieron los del pueblo de Roldanillo con el cabildo de Cali, debido a los conflictos por las mitas y los arriendos de tierras a finales del siglo XVII. Otras veces se asociaban con dicho cabildo para confrontar a los corregidores nombrados desde Popayán. Se daba una forma de sabotaje y resistencia al no pagar a los tenientes de corregidor, para desvirtuar sus maneras de distribuir las mitas, y por las incomodidades que suscitaban.

¹⁸⁰ ACC, Colonia, leg. 2329, fs. 1-7.

¹⁸¹ Se refiere a la multiplicación de la cantidad de tributarios enlistados por la tasa individual de tributos.

En Guacarí, los porcentajes de cobro son de 97,5 %, en 1692, y 52 % en 1719, con relación a lo esperado, los cuales son muy variables y escasos como para dar un panorama claro 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.

Para el periodo de las mayores migraciones, de 1720 a 1750, se encuentran más 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 Yanacónas hay una gran fluctuación en 14 cobros, con porcentajes entre 76 % y 230 % de recaudación sobre la expectativa, siendo el promedio 115 %. Así como se contaban los años de déficit, también se registran los de superávit, en concordancia con 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 95,2 % y 114,7 %, con un promedio de 102 %. Ocurre algo parecido en Roldanillo, donde hubo cinco cobros entre 1728 y 1744, con fluctuaciones entre 97 % y 130,6 %; su promedio es de 105,8 %. En Tuluá hay una gran oscilación y mayor cantidad de datos, pues se registran 14 conteos entre 1719 y 1750, que varían desde 61 % hasta 151 %, con un promedio más bajo, pero igualmente exitoso, de 97,8 %.

En Ambichintes, que se encontraba próximo a la extinción entre 1738 y 1743, se evidencian cinco cobros; sus porcentajes de cumplimiento de la recaudación esperada son 51 % y 78,5 %; solo el último año hay un superávit de 130 %. No se tienen claras las circunstancias, pero la crisis de este pueblo posiblemente motivó las deudas y la migración a

Yanaconas.¹⁸² El hecho de no conservar su corporación, pero sí su calidad social, muestra que la flexibilidad y legitimidad de sus adscripciones, en el plano de las macroidentidades, eran operativas para conservar lo poco que les quedaba de sus tierras, para compartirlas y legarlas a sus vecinos indios.

El pacto estaba igualmente lesionado en Yumbo. Hay buenos registros para el periodo de 1738 a 1746, que antecedió a los pleitos con curas y terratenientes: entre siete cobros, solo el de 1738 está completamente al día (100 %), el resto presenta porcentajes entre 44 % y 91 %, con un promedio total de 78 %. En Guacarí la situación está mejor documentada, con 14 conteos entre 1726 y 1750; hay un promedio de 81,3 %, con un rango entre 50 % y 154 %. Las disputas contra los padres Mariano de Paz Maldonado y Feliciano de Porras, en 1727-1728 y en 1744-1745,¹⁸³ coincidieron con tasas de recolección cercanas a 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 a aquellos vasallos al rey. Posiblemente las deudas tributarias de los indios se relacionaban con esta actitud, que prevalecía a pesar de que los indios procuraban granjearse el apoyo de los corregidores y avalar su labor como mediadores para sus inquietudes. Parece que, en Yumbo y Guacarí, el cura tenía un papel significativo en la cotidianidad del pacto, porque lo valoraban más que al teniente-corregidor; por ello los indios preferirían no pagar y no sustentar la doctrina, con el objetivo de entorpecer la labor del doctrinero.

El caso de Santa Bárbara y Sonso, que a la hora de la verdad eran el mismo proyecto de pueblo de indios, muestra que los indios no

¹⁸² AHC-TSC, caja 109, carp. 3. AHC, Notaría Segunda, t. 4, fs. 235-237.

¹⁸³ AGN, Colonia, AAP, leg. 4194 (1728). ACC, Colonia, leg. 4642 (1744).

podieron consolidar el pago como práctica legitimadora y hegemónica que sustentara sus necesidades. En cinco conteos, entre 1720 y 1734, nunca se cubrió la totalidad del tributo, con un promedio de 83,4 %, con un rango entre 80 % y 90 %. Los migrantes de Popayán, Pasto y de los pueblos vecinos no pudieron plantear un litigio frente al mismo cura pleiteado de Guacará, 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”.¹⁸⁴

Los forasteros asentados en la ciudad de Buga tuvieron un promedio de cobro parecido, de 84 % de la expectativa de recaudación en 12 recuentos, entre 1729 y 1748, con límites de 35 % (1740) y 114 % (1729). Al no estar abrigados por una comunidad ni un territorio, con este pago ellos apostaron por asegurar su calidad social y su participación en bailes y rituales corporativos, como los del Corpus Christi.

Para el periodo de 1720-1750 se puede observar que, en los pueblos donde había mayor movilidad y peligro de desintegración, había una reiteración del pacto, al juntar la estrategia litigante con el pago cumplido. En pueblos consolidados, excepto Ambichintes, los tributos incumplidos manifestaban el desacuerdo con ciertos agentes locales que tenían que velar por el pacto, especialmente los curas. Se puede decir que, para los indios, el pago siempre fue un elemento que definía su calidad social, y por ello procuraron pagarlo, así fuera de una manera discontinua, como sucedía entre 1680 y 1750, cuando los años de cobros deficitarios se alternaron con los de superávit. La conciencia de la calidad social hizo que, en este periodo de grandes movi­lidades geográficas, los forasteros necesitaran afirmarse como miembros funcionales del cuerpo político. En los pueblos más estables, de base étnica o bajo la tutela de un encomendero, la persistencia

¹⁸⁴ AGN, AAP, leg. 4194, f. 12v.

de las deudas coincidió con el final de las encomiendas y su traspaso progresivo a la Corona, desde finales de 1720. Posiblemente los indios esperaron alguna gracia y el perdón de tributos en este proceso.

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 rivera 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, solo se registra un 62,6 %. En 1757, Roldanillo y Riofrío registran 39,6 %; en 1773, Cerritos muestra un 88,2 %, y en el caso de Cajamarca, el más grave, hay una deuda que llegó a establecerse en más de 738 patacones, en 1779, cifra que representaba el 476 % de lo que se debía cobrar en un año, o, en otros términos, el monto de tributos que se debía recoger en cinco años y medio.¹⁸⁵ En este último pueblo, el tributario que menos debía había incumplido con dos tercios (un año), y el que más, con 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 su empoderamiento respecto al pacto como un trato caritativo, su capacidad litigante frente a agentes lesivos y su consecuente autonomía respecto a actores tradicionales. La crisis también se justificaría por el debilitamiento del segundo ciclo minero de la región y el fortalecimiento de la economía campesina. Esta situación coincide con el final del segundo ciclo del oro en la gobernación de Popayán y el surgimiento de lo campesino como alternativa a las ciudades, los pueblos, las estancias y las haciendas. La extinción de Ambichintes también podría tener alguna relación, ya que este pueblo se extinguió, aun

¹⁸⁵ AGN, Colonia, Tributos, leg. 22, doc. 30, fs. 667-669.

teniendo potencial demográfico. Parece que en esta localidad no se habían estructurado redes verticales efectivas, que sirvieran en los estrados, ni horizontales, que dieran apoyo sobre el usufructo de la tierra. Esto movilizaría a los indios de otros pueblos a orientar estos dos aspectos de manera más asertiva, lo que sucedería desde 1780.

El panorama en la banda derecha del río Cauca, donde estaban Candelaria, Guacarí y Tuluá, fue de cumplimiento, lo que posiblemente se logró 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 100 % de recolección, uno con 26 % y otro con 90 %. El año en que se registra la menor cifra (1754) es anómalo, ya que se cuentan 19 tributarios, cuando normalmente había de cuatro a ocho indios de esta condición. Posiblemente haya sido un error de cálculo del corregidor o se estaba usando 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 de los de Guacarí, porque huían cuando se trataba de cobrar; incluso, en 1752, pagó por dos ausentes.¹⁸⁶ 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 con sus tributos en 1757.

Para el siguiente periodo, 1780-1810, hay un cumplimiento casi total en todos los pueblos; las deudas de los indios presentes en los conteos son anómalas. De 22 cobros en todos los pueblos, solo hay cinco cuyos porcentajes se ubican entre 87,5 % y 99 %. Casi todos

¹⁸⁶ ACC, Colonia, leg. 4215, f. 1-1v; leg. 4452, fs. 3-5.

estos documentos están en el AGN, en el centro del poder virreinal, por lo cual es posible que los corregidores hicieran gala de su efectividad en una época en que lo fiscal tenía mayor importancia. Estos personajes fueron más enérgicos a la hora de cobrar deudas bajo su responsabilidad. Cuando la presión fiscal fue más fuerte y la posibilidad de negociación fue menor, los indios exaltaron, dentro del repertorio contencioso, el aspecto caritativo del pacto, para ampliar los márgenes de sus acciones, sus intereses y su calidad social.

El principal soporte documental para los indios fue el recibo del pago del tributo. Constituía una cuestión vital, pues así se aseguraba la obediencia y la relación del tributario —como miembro funcional del cuerpo social y político— con el rey —como figura de justicia, garante de su calidad, su familia y su colectividad—. Este documento era parte integral del rito y de la dramaturgia que representaba el hecho de dejarse numerar, de pagar como hecho político y de apelar al pacto cuando se requería. Significaba la reiteración documental de la condición subordinada del indio, como vasallo 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. Ejemplo de esto es la denuncia de 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 segundariamente 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.¹⁸⁷

Sin recibos de pago, los indios no podían exigir sus prerrogativas, ni ubicarse correctamente dentro de las jerarquías sociales, no más allá de las tradiciones y los reconocimientos de ámbito local. No dar recibos era una falta análoga a 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 un nuevo corregidor y deseaba verificar los pagos.¹⁸⁸

Los indios forasteros fueron cuidadosos con sus recibos, ya que no tenían el testimonio de sus familiares y vecinos, ni el del cura y sus libros bautismales. Inicialmente contarían con el crédito de las autoridades indias de donde llegaban, para luego insertarse en las dinámicas locales, sus redes y relaciones. Los varones indios solo 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 orden, especialmente si moría el encomendero.¹⁸⁹

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, 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,

¹⁸⁷ ANE, General, Popayán, caja 10, carp. 9 (24 julio 1685), fs. 4 y 9v-10. Por esto mismo y por otros motivos, los indios de Cerritos denunciaron a su corregidor en 1738. AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 10, doc. 84, fs. 965v-967.

¹⁸⁸ ACC, Colonia, leg. 3389, f. 3-3v (Yanaconas, 1728); leg. 12 111, fs. 13-13v y 25v-26 (Nima, 1730); leg. 4039, f. 1 (Candelaria, 1740); leg. 3856, f. 3 (Buga, 1741).

¹⁸⁹ ACC, Colonia, leg. 3839, f. 3-3v (Yanaconas, 1728); leg. 3219, f. 2 (Candelaria, 1732); leg. 3856, f. 6 (Tuluá, 1741).

Largo se desprendió de 13 de sus recibos y les adjuntó una copia de su partida bautismal, dada en la doctrina de la Montaña, en la ciudad de Anserma, en 1734. Los documentos aportados muestran un recorrido que comenzó en 1759, cuando pagaba tributos en Cartago, y luego se mudó para Tuluá, 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 79.¹⁹⁰ No se sabe por qué no entregó sus recibos completos, se podría suponer que entregó una muestra de ellos, para probar 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, y los deberes y prerrogativas de la condición que se adquiría por nacimiento, más que por el fenotipo. Por ejemplo, el indio quiteño Juan Antonio Padilla, durante 1803, alegaba ser mestizo por enseñar las primeras letras en Tuluá.¹⁹¹ Esto vuelve más compleja la definición de lo indio como raza, siendo este último un término inapropiado e incompleto para explicar dicha realidad. El cumplimiento del pacto tributario con las dificultades que generaba el forasterismo muestra que había algún grado de efectividad en los mecanismos de control social de los migrantes. Pero estos no pasaban por encima de la obligación tributaria y de ser reconocidos por parte de los propios indios.

El caso de Vicente Ordóñez de Lara, de 1689, quien pidió su reconocimiento de mestizo cuarterón, por ser hijo de un noble de Cali, demuestra que la calidad social y su cruce con lo tributario era

¹⁹⁰ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 22E, leg. 22, expediente 43, fs. 2-13.

¹⁹¹ AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1B, f. 128v.

un asunto complejo.¹⁹² En este pleito, el tema tributario estaba supeditado al reconocimiento de las calidades de sus padres y al conjunto de obligaciones consustanciales de los indios. El hecho de haber sido criado en la casa de su padre biológico, don Antonio Ordóñez de Lara, así como llevar su apellido y ser reconocido como persona de buenos modales y no como indio en Cali y Buga eran los argumentos de la petición de Vicente.

La cuestión tributaria sí fue un factor para librar al indio Roque Díaz de esta obligación antes de 1707, ya que su encomendero pagó 200 patacones para absolverlo. Esto equivalía a más de 28 años de tributos, según la tasa de Roldanillo, de donde era el padre de Díaz.¹⁹³ El motivo de esta acción 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. Posiblemente se trató de una negociación entre uno y otro agente, dentro de la economía de favores.

Luis Sánchez, de Yumbo, comenzó un juicio en 1743 para extraer a sus hijos, habidos con una mestiza, de la condición de tributarios, para librarlos de la subordinación que esta implicaba. Alegaba que él era mestizo, pero que se convirtió en alcalde y mandón del pueblo por las circunstancias y por servir al rey.¹⁹⁴ Describió más los beneficios que los límites de la calidad de indio, los que hicieron que Sánchez se adscribiera como tal voluntariamente. El pacto era más beneficioso para él, ya que pudo ejercer autoridad, gozar de capitales simbólicos, como la modestia, y acceder a tierras y a la protección diferenciada. No obstante, que sus hijos mantuvieran la calidad de indios no era conveniente para el proyecto familiar, aparte de que su madre era mestiza.

¹⁹² ANE, General, Popayán, caja 12, carp. 2 (1 febrero 1689), fs.1-3v.

¹⁹³ ACC, Colonia, leg. 2714, f. 1.

¹⁹⁴ ACC, Colonia, sign. 4053, fs. 1-2.

Su caso no prosperó, pero sus hijos permanecieron como mestindios, hasta después de los procesos de independencia.

En el caso de la falsificación de la real cédula, que eximía a los indios Ávilas, de Tuluá, en 1784 (Cuevas Arenas 2015a), entran las consideraciones sobre el reconocimiento que tanto inquietaron los tribunales a finales del siglo XVIII. Lo que antes valía con el consenso local, ahora tenía que ver con un 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 por una consideración sobre los antepasados, por tributar y por cumplir los derechos y obligaciones de su condición, que, en este pleito, consistían en participar en bailes, como indios, en las fiestas religiosas.¹⁹⁵

El camino que hacía el tributo desde el pago ha sido esbozado someramente a lo largo de este capítulo, pero no como un objeto autónomo de estudio. Este viaje estaba influenciado por las formas del poder político local; 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 posteriormente lo hacían llegar a manos del corregidor, o lo remitían directamente a las cajas de Popayán.¹⁹⁶ 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 quien le dejé mandado hiciese dicha cobranza trayendo el dinero a entregarlo a esta ciudad por remitirlo a esa real caja”.¹⁹⁷ La práctica de delegar los cobros fue parte de las labores de los cacicazgos hereditarios, hasta el primer tercio del siglo XVIII. Estos luego fueron sustituidos por los

¹⁹⁵ ANE, General, Popayán, caja 199, carp. 1 (20 septiembre 1779), f. 2v.

¹⁹⁶ 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).

¹⁹⁷ ACC, Colonia, leg. 2481, f. 1.

corregidores y sus tenientes, posiblemente por el panorama de deudas y los procesos de desestructuración de lo hereditario dentro de los pueblos,¹⁹⁸ aparte de los procesos de movilidad que se vivieron entre 1720 y 1750.

En los demás pueblos, donde los cacicazgos eran más débiles, o simplemente no existían, los corregidores iban a cobrar los tributos directamente, sobre todo donde había mucha población forastera y yanacona.¹⁹⁹ A medida que los cobros de los tributos se volvían inconstantes y deficitarios, la importancia de los oficiales reales de Popayán fue aumentando, por la presión que ejercían sobre los corregidores y cobradores locales. Ejemplo de ello fue Felipe de Usuriaga, en las décadas de 1720, 1730 y 1740. Este personaje destacó por la rigurosidad de sus cuentas, así como su celo en el cuidado de los indios y la restitución de los pactos tributarios. Como muestra, en 1732-1735 propició la refundación de la Loma de las Piedras.²⁰⁰

El restablecimiento de la caja real de Cartago, con un tesorero delegado, desde las décadas de 1730 y 1740, mejoró el recaudo de impuestos en la región (McFarlane 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 las viejas formas de negociación y mediación tributarias. Por ahí empezaron a sentirse los vientos de reforma que arreciaron pocas décadas después.

Con el fortalecimiento del virreinato como figura mediadora, hacia el decenio de 1780, los tributos y sus cuentas llegaron hasta

¹⁹⁸ ACC, Colonia, leg. 3269, f. 1 (Roldanillo y Riofrío, 1727).

¹⁹⁹ ACC, Colonia, leg. 402, f. 1v (Ambichintes, 1676). AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1F, expediente 138, fs. 233v-235 (Guacarí, 1680). ACC, Colonia, leg. 3186, fs. 1-7 (Tuluá y Guacarí, 1716). ACC, Colonia, leg. 3389, fs. 1-3 (Yanaconas, 1727).

²⁰⁰ ACC, Colonia, legs. 5107 y 3627.

Santafé, donde se conservan hasta hoy, cosa que pasa marginalmente en los archivos locales y en Popayán. Hipotéticamente cabría ocultar y destruir sistemáticamente la documentación de este tipo, con el objetivo de disputar tierras y otras prerrogativas de los indios en los primeros periodos republicanos. O, como se ha sostenido, este sería el resultado de mayores procesos de mediación y negociación.

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, la falsificación de las cuentas, para ocultar todas las tramas de lucha y de negociación en lo tributario. Prácticas como no registrar tributarios, como lo muestra Thomson (2006, 118-119) sobre los Andes centrales, eran parte de dichos entramados que quedaban sin evidenciar. Solo los corregidores aparecen, explícitamente, como agentes activos; los indios se expresaron desde el papel de deudores, con la huida, la negligencia y la morosidad.

En teoría, los cobros y las numeraciones debían hacerse los días de San Juan (24 de junio) y Navidad, cuando había más facilidades para congregarse a los indios y sus familias. Pero se ha visto que solo se agrupó a los corregidores, el cura local y las autoridades indias, junto a unas pocas cabezas de familia. Este espacio fue aprovechado para aumentar o disminuir el número de tributarios y la chusma, estratégicamente.

Entre 1680 y 1740 hubo muertes de encomenderos y trasposos a otros, ocasiones que daban oportunidad para contar indios en varias encomiendas.²⁰¹ El creciente interés de los oficiales reales y el contexto de migraciones hicieron que las numeraciones de 1720-1750 fueran casi

²⁰¹ 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); leg. 3623, fs. 1-5 (Yanaconas y Yumbo, 1735-1736).

anuales en algunos pueblos. Posteriormente, entre 1750 y 1780, son pocas, y aumentan en 1780-1810, bajo nuevos y más simples formatos.

Parece que los indios no pedían la numeración. Esta práctica dependía de la voluntad del corregidor de turno, a quien le tocaba anunciarse, por medio de un auto, para ordenar la congregación en el pueblo correspondiente. Este anuncio tenía diversos resultados: los tributarios se escondían o dejaban a los indios viejos y a los mandones para que dieran fe de los demás. Se podría pensar que las numeraciones se hacían un día de mercado, como el sábado o domingo, cuando 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.²⁰²

Al cruzar las fechas de las numeraciones y cobros con el calendario perpetuo surgen los siguientes resultados: para 1670-1710, las numeraciones y cobros se dieron, generalmente, cerca de la Navidad y San Juan, a no ser que ocurriera la muerte de un encomendero. Desde 1710 en adelante, la mayoría de congregaciones se hicieron de jueves a domingo, con predominio del último día. Se podría afirmar que los indios, al menos, se reunían para sus devociones y socializaciones. El hecho de cumplir con las numeraciones y el pago de tributos muestra que aceptaban el orden social, así se lo apropiaran según sus intereses, y lo cruzaran con la cotidianidad y los preceptos eclesiásticos. Una buena parte de los cobros de tributos y numeraciones, 33 (28,7 %) de un total de 115 localizadas, se realizaron en diciembre, generalmente cerca de Navidad, pero no el mismo día. La Semana Santa también fue una temporada gregaria, pues entre marzo y abril se encuentran

²⁰² AGN, AAP, leg. 4194, f. 5 (Guacarí, 1728). 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).

19 registros (16,5 %). Entre las dos fechas suman casi la mitad de los conteos y cobros. En enero, febrero y mayo se cuentan 10 registros cada mes, mientras en que el segundo semestre existen siete cobros, entre los meses de septiembre y agosto.

El tributo y la numeración no eran esencialmente una fiesta, aunque se daban en el contexto de las celebraciones religiosas de final de año y de San Juan. El momento de los cobros, los indios entregaban informalmente los tributos a sus autoridades étnicas —inicialmente— o a sus corregidores —después—, sin ningún rito específico, cuando el flujo de los tributos no se había interrumpido. Este hecho estaba signado por la informalidad y las negociaciones individuales. En las referencias sobre este hecho anteriores a 1780, cuando las glosas en los documentos eran abundantes, se describen varias situaciones cotidianas y aceptables: 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 pidió que fueran a la numeración de los de Buga.²⁰³ 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 1719.²⁰⁴ El corregidor Piedrahíta, de Cali, conmutaba recibos por servicios personales, según el parecer de un contrario en un pleito de 1730.²⁰⁵ El denunciado teniente Ayala de Cartago, en 1737, cobraba individualmente a los indios, cuando se los encontraba, cuando los concertaba, o cuando les decomisaba los

²⁰³ ACC, Colonia, leg. 3186, f. 10.

²⁰⁴ ACC, Colonia, leg. 2939, f. 11.

²⁰⁵ ACC, Colonia, leg. 12 111, fs. 13-25.

bienes que tenían.²⁰⁶ Al corregidor La Bandera, en Buga, se le olvidó apuntar el nombre de un forastero que le pagó cinco patacones de tributos en 1741.²⁰⁷

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 a las negociaciones abiertas o subrepticias. 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 Iglesia, sus agentes y sus ritos también mediaban, actuaban y representaban la dialéctica entre los órdenes deseados y los órdenes vividos.

²⁰⁶ AGN, Colonia, Caciques e Indios, leg. 10, doc. 84, fs. 965-991 (1738).

²⁰⁷ ACC, Colonia, leg. 3856, f. 3.

Conclusiones

Después del largo recorrido presentado en este libro desde el segundo tercio del siglo XVI, con la Conquista, hasta el final de la segunda mitad del periodo monárquico, queda mucho por concluir. El caso de los indios del valle del río Cauca fue uno entre muchos de las Indias. En este sucedieron muchos cambios, tanto que hacia 1560 las comunidades habían cambiado su territorialidad, su lengua y estaban en proceso de cambiar otras expresiones culturales. La velocidad de dichas transformaciones fue muy rápida, en comparación con lo que ocurrió en algunas zonas centrales, según lo explicado por Lockhart (1999, 630-635) para el México central, los Andes y espacios periféricos como la península de Yucatán.

El proceso de larga duración que significó el cambio de identidades étnicas de raigambre prehispánica, a 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 con la articulación a mercados regionales e imperiales. También se debe tener en cuenta la hegemonía cultural y la mediación política que ejercieron los distintos agentes de la Iglesia católica, a través del culto y de las devociones a santos patronos y vírgenes, además de otras labores diarias de los curas doctrineros. Por otro lado, las relaciones asimétricas generadas por la

encomienda y la subordinación suscitaron un universo de discursos y representaciones, que alimentaron prácticas y formas de tratarse entre indios y españoles, bajo el paradigma de las repúblicas separadas pero interdependientes. Estas dinámicas estaban atravesadas por las valoraciones, experiencias y expectativas sobre las relaciones entre los subordinados y los gobernantes. Las nociones de justicia, orden social y bien común que circulaban en los tribunales también jugaban un papel en el diario vivir y en la memoria legal o colectiva.

La mutación en el valle no significó exclusivamente un etnocidio, sino adaptación, negociación, mediación y resistencia, según los parámetros de la “Nueva historia de la Conquista”, trabajada principalmente por Jorge Gamboa (2008, 2010) en Colombia. La búsqueda de continuidades prehispánicas y de esencialismos étnicos no deja comprender la complejidad de algunos hechos, como las 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, adjudicada a 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.

Una entrada desde la cultura política, como marco articulador de preguntas historiográficas, ha permitido entender la permanencia de la calidad de indio, como categoría social y jurídica. Cabe esperar estudios de corte más económico y social en la región, que se centren en otros procesos. 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 con repertorios que ayudaron a definir individuos, colectivos y jerarquías.

Los discursos hicieron inteligibles los intereses, las demandas y las acciones. Estas últimas visibilizaban ocasionalmente la incapacidad

de los primeros para abarcar toda la vida social. Se realizaban acciones cuando los discursos no eran pertinentes o cuando las innovaciones de los agentes superaban los límites y acuerdos respecto a lo prohibido y lo permitido. La aparente dicotomía entre los discursos y las realidades se supera con el concepto de “entorno construido” de Sewell (2006). Este autor propone analizar los códigos que hacen inteligibles las acciones y los discursos, como universos relacionales con sus propias dinámicas.

Esta visión permite entender cómo las contradicciones, problemáticas y consensos del periodo monárquico flexibilizaban los esquemas que regían el ordenamiento social y político. También ayuda a incorporar algunos problemas y temas de la historiografía social y económica. Esta labor de desnaturalización de las jerarquizaciones y clasificaciones ha sido útil para expandir y complejizar la visión sobre dichos colectivos, y superar la imagen de estabilidad y rigidez que aparentemente los caracterizaba. Con una mirada cultural se comprenden estas sociedades mediante el análisis de sus marcos políticos y sociales, lo que lleva a hacer un contraste con el presente. Se establece así la continuidad del clientelismo como forma de relación social, frente a las transformaciones de los criterios que definían los capitales simbólicos y sociales dentro de los colectivos. También se puede analizar las demandas jurídicas y la autonomía legal de las comunidades indígenas, como expresiones de territorialidad y de comunidad. Todo esto sería parte de un corpus discursivo y de un repertorio de prácticas que se estructuraron desde el periodo monárquico y se convirtieron en las experiencias históricas de muchos grupos que actuaron en los posteriores contextos republicanos y del siglo xx.

En el periodo colonial, los indios no fueron agentes pasivos en su relación con los poderes, sino que se apropiaron activamente de los esquemas y los usaron para hacer menos lesiva la subordinación social, política y económica. Alternaban estrategias silenciosas, como

las migraciones, la miscegenación, el clientelismo, el pago inconstante de los tributos, el manejo de los números de tributarios y la elección de sus autoridades por consenso, 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 de la economía de la gracia, 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 como una continuación de expresiones culturales diferenciadas. Lo indio es mucho más complejo, se trata de una categoría jurídica y social que daba cabida a varias alteridades: la del neófito, la del sometido, la del pobre, y, a la vez, la del primer poblador de las Indias, la del miserable (en términos del derecho monárquico) y la de quien tiene derecho a una autonomía subordinada que implicaba la prerrogativa del territorio. Dicha alteridad no impedía las transformaciones ni apelar a repertorios sociales y culturales aparentemente estables que ayudaban a procesar, y, más aún, 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 del mestizaje, con 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. Los agentes se desenvolvían según preceptos dados por tradiciones móviles, una herencia y memorias selectivas, aparte de una economía del reconocimiento, disputado y subvertido con repertorios “tradicionales” o novedosos.

Las dinámicas del primer periodo, de 1680 a 1740, fomentaron el uso de la memoria y las prácticas generadas por la adscripción a encomiendas. Con estos referentes los indios reclamaban y exponían sus necesidades, dentro de lo que consideraban justo. Ello implicaba 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 honrar los pactos entre las colectividades sumisas y los poderosos, en un intercambio asimétrico de favores y servicios.

Esta primera época también significó el fin de la herencia como fundamento para acceder al poder local de los pueblos de indios, en beneficio del consenso comunal, que expresó el bien común y la conservación de los naturales. Esta no fue una ruptura comparable a la de los espacios andinos, pero sí se generó bajo los mismos principios: se acudió a algunos repertorios tradicionales dados por la cultura política respecto a la legitimidad y la mediación. Saber hablar ante los poderosos y los tribunales, además de manejar la escritura y el carisma, abrieron la puerta del poder local a personajes que no pertenecían a las viejas familias de caciques; incluso a mujeres que, como agentes dinámicos, respondieron por aspectos como los tributos y la protección de las comunidades. Las tradicionales mercedes del rey a las familias de indios notables disminuyeron ante la presión fiscal, las deudas de los indios migrantes y la reconfiguración de los poderes regionales.

La mita y la encomienda de particulares signaron las acciones y reclamos de los indios, al ser los 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 y 1740, apelar a su libertad como vasallos pobres del rey fue una herramienta para frenar los abusos de las autoridades. Desde su condición como vasallos libres, los indios desarrollaron

una alteridad respecto a los esclavos: esta fue una herramienta para denunciar a quienes contrariaban sus nociones de justicia y orden social. También la separación entre naturales y forasteros (aunque en teoría casi todos eran de esta última categoría) marcó centros y periferias sociales, según la mayor o menor presencia en cada pueblo.

En la región se vio 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 protección. Destacó la creciente presencia de los protectores y corregidores, en una situación difusa entre el reconocimiento de su autoridad, el favor y el cumplimiento de sus deberes.

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. Entonces los encomenderos dejaron de ser referentes y articuladores de los indios, y el protagonismo pasó a los tenientes de gobernador, que hacían las funciones de los corregidores. Los curas, los vecinos que rompían viejos pactos y los libres que estorbaban la vida de los pueblos empezaron a ser el blanco de las denuncias de los indios. Hubo 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.

En esos tiempos, se apeló con frecuencia a costumbres antiguas; pero también se recogió la experiencia del establecimiento de los pueblos, avalado por los visitadores y los tribunales. Esos hitos de las historias de cada pueblo se hacían más presentes e importantes cuando afrontaban conflictos legales, ya que los indios daban continuidad a la subordinación de sus antepasados. Pareciera que

no hubo oposición entre lo oral y lo escrito, ya que uno y otro eran las dos caras de la misma moneda: los indios solicitaban mercedes y amparo para gozar de las ventajas de su calidad social.

A partir de la mitad del siglo XVIII, en los documentos legales se observa un fuerte uso de los tecnicismos jurídicos y de las figuras de un repertorio bíblico, que luego fueron complementados con lo grecorromano. Estos argumentos sirvieron para enfrentar el razonamiento de que los indios eran muy pocos para tantas tierras y, en otros casos, para confrontar a quienes criticaban sus privilegios corporativos, especialmente la tierra. La mayor presencia e importancia de lo escrito fue un punto en común con el mundo atlántico, en la segunda mitad de dicha centuria.

Hacia finales del siglo XVIII y comienzos del siguiente, los indios de la región asumieron los cambios del pacto colonial reafirmando el clientelismo y los tratos informales como mecanismos para mediar los conflictos. Además, se reiteraron los aspectos más paternalistas que concernían a su calidad social. Pocos tributarios legitimaban y sustentaban a grandes cantidades de mujeres, niños y ancianos, como una afirmación estratégica de la caridad en un contexto de fiscalismo y reforma. Estos fueron los resultados de las reformas borbónicas, que a primera vista no afectaron la administración de dichos indios, pero que sí los desafió como colectivos e individuos.

Las pocas fuentes encontradas muestran críticas a los malos usos que hacían los indios de sus prerrogativas, con un lenguaje contencioso y despectivo respecto a la acción de los subordinados, al calificarlos reiterativamente como rebeldes y desobedientes. La apelación de los indios a un pacto tributario de manera explícita mostró su empoderamiento respecto a los poderes locales, a través de la denuncia y de asumir la fiscalidad como eje específico de gobierno.

La agencia de los indios nunca fue homogénea ni compacta. Entre ellos mismos, había diferencias entre criollos, forasteros, encomendados

e indios de la Corona, que configuraban centros y periferias comunales, redes verticales u horizontales. Tampoco se debe olvidar la flexibilidad y falta de definición de las categorías sociales existentes entre los indios y los mestizos, o los mestindios y los mulatos, que compartían sus necesidades, devociones e intereses. Esta ha sido una historia de alianzas estratégicas entre los indios y distintos agentes: los cabildos de las viejas ciudades surgidas de la Conquista, los encomenderos, los libres y los curas, en un panorama de adscripciones, rupturas y disputas. Dichas asociaciones fueron una estrategia que viabilizaba las denuncias y la participación subalterna de los indios en los conflictos.

Rastrear el uso de palabras claves o vocablos referentes a la justicia, el orden social, el tributo, la memoria y el vasallaje en los discursos de los indios y sus contendientes fue útil para describir las dinámicas. Esto se hizo desde los referentes dados por campos de experiencias y los horizontes de expectativas en el marco de la administración de justicia, ampliando y cuestionando los límites de la historia conceptual.

Entender los juzgados y sus procedimientos como submundos con sus reglas implicó un reencuentro con la heterogeneidad y complementariedad de las sociedades de aquellos siglos (XVII-XVIII), 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 unión de los ámbitos público y privado, familiar y laboral. El espacio físico también mostraba dicha complementariedad, pues solo se diferenciaban de las propiedades particulares los lugares comunes, como plazas y caminos, y lo sagrado de la iglesia local.

La administración de justicia, y sobre todo su lenguaje y sus discursos, creaban y recreaban las nociones de poder, jerarquización social y las ideas sobre el cuerpo político, dentro de una supuesta armonía, que era asimétrica. Estos elementos ayudan a acercarse a

las experiencias históricas de colectividades y a sus repertorios de concepciones y prácticas políticas sin caer en esencialismos, teologías, ni otorgar protagonismo solo a instituciones o autoridades sin observar su dialéctica con los gobernados. La monarquía, como cuerpo político heterogéneo, fue variable en cada región. Este tema amerita estudios comparativos, según el llamado que hace Garrido (2008, 13) para estudiar con mayor detalle los territorios de Castilla.

Los usos de algunas palabras claves sobre el orden social y político en los procesos judiciales dan cuenta de las clasificaciones y estereotipos de los actores en conflicto: los indios como seres subordinados, con una doble faz de víctimas y victimarios, 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 del cuerpo político, para usar 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. Los indios asumieron los desafíos que se les presentaban selectivamente, a través de los silencios y las explicitaciones de su condición social.

El rastreo de palabras claves permitió analizar cómo los indios y sus contrapartes procesaban los conflictos a través del paternalismo, la jerarquización social, las memorias y retrospectivas que se exponían, según una retórica moral y dicotómica. Continuamente, reconstruía un orden que se consolidaba a través de la distinción y los preceptos cristianos de obediencia y caridad. Dichos preceptos sustentaban un orden de reciprocidad asimétrica, vigente incluso durante el último periodo, de 1780 a 1810, cuando la mayor pulcritud documental de la Real Hacienda, puso énfasis en el pago de tributos. Los referentes aquí anotados evidencian que las libertades y costumbres, a las que tanto apelaban los indios, no tenían antecedentes prehispánicos, sino

que se ubicaban dentro de los lenguajes hispánicos de la solicitud de mercedes y los dispositivos de memoria legal.

El seguimiento al pacto tributario como base de las relaciones políticas da cuenta de que la monarquía tenía una identidad distinta en cada región, por su carácter dinámico y conciliador, al menos en un principio, entre los poderes y las plebes locales. Los diálogos entre la Corona y sus vasallos pudieron haber tenido siempre los mismos referentes, pero para entender lo indio se usaron aspectos puntuales de manera más continua a lo largo de los tres periodos descritos. La incapacidad para defenderse, la pobreza y la conciencia del pacto fueron ejes estables en la argumentación entre 1680 y 1810, junto con la inserción dentro de las identidades del vasallaje y lo cristiano, que constituyeron un patrimonio para todas las partes en conflicto. Las variantes del uso del pacto fueron elementos estructurantes y desestructurantes según cada contexto. Por ejemplo, el pago de tributos podía ser un argumento para conservar el 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 dicotómico de las denuncias permite 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, la acción legal nacía de la tradición judeocristiana de las oposiciones binarias para entender el universo y las prácticas de la gente. En este sentido, se mantenían órdenes sociales, o se destruían, sin un término medio, a pesar de que los jueces pretendían resolver los casos con la intención de reestablecer los equilibrios asimétricos, con el “justo medio” entre las partes.

Se puede afirmar que los lazos asimétricos no eran predefinidos por la categoría social, sino que eran flexibles y dependían de las circunstancias. Esto demuestra una capacidad de los actores para entender los contextos. En el caso de los indios, se adscribieron a

algunas facciones, y elegían entre distintos argumentos y repertorios de acción. Este ambiente dinámico incluyó la cooperación, la negociación y la competencia entre clientes, mediadores y patronos, lo que implicó usar estrategias de participación o abandonar estos lazos asimétricos. El desarrollo de estas estrategias estructuró identidades nacidas desde lo genérico de ser indios, junto con identidades locales, que incluían el hecho de pertenecer a una encomienda, el ser vasallos del rey, pertenecer a una familia, y los deberes y prerrogativas de la correspondiente calidad social.

Buena parte de las dinámicas sociales pasaban por los lazos informales y jerárquicos, los cuales daban espacio para desplegar los capitales sociales que ayudaban en la disputa de los capitales simbólicos. 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 favorecían los pactos para el desarrollo de la vida cotidiana, a pesar de que a veces se cometían algunas transgresiones. 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 el que se desenvolvían los intereses y la cotidianidad.

El clientelismo, un proceso de larga duración para los indios, dio lugar a encuentros y desencuentros entre los discursos y las prácticas, ya fuera para contener, subvertir o, simplemente, negociar. Esta dialéctica mostró dinámicas igual 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, los cuerpos políticos y la acción social.

En la cotidianidad, los individuos de distintas calidades sociales tuvieron una cercanía espacial y una interdependencia que relativizaba la separación que a veces planteaban los discursos. Hubo dos

registros de lo que significaba la jerarquización de los que debían obedecer y quienes debían ser obedecidos: las relaciones de dominio y las respuestas que ello suscitaba, bajo los criterios de moralidad y dependencia. Los lazos simétricos resaltaron otros valores igual de importantes en la comunidad política, a nivel horizontal, como la solidaridad, el corporativismo y la caridad. Dichos valores suscitaron distintas dinámicas sociales y generaron expectativas de cohesión en el interior de los grupos.

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 los esquemas de valoraciones e intercambios de dones, favores, bienes y mercedes. Sin embargo, las redes horizontales fueron una alternativa más flexible que lo vertical, al no haber un intercambio tan asimétrico, aunque igual configuraban *habitus* de servicios. Fueron, además, despliegues de capitales simbólicos, como la lealtad a los semejantes y la solidaridad, que corrían paralelamente al honor y la obediencia.

La noción de justicia era inherente a los valores anteriormente descritos, ya que legitimaba acciones, intereses, experiencias y expectativas. Esta estaba ligada a la péntada formada por la miseria, la familia, el tributo, la tierra y la protección, que fueron aspectos indisolubles de la vida en policía y de pertenecer a una familia, clientela o localidad. La justicia era congruente con lo corporativo e interdependiente de la comunidad política; también era un anhelo y justificaba lo contencioso.

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 motivaban estas relaciones, así como sus desencuentros y desequilibrios.

Las mujeres participaron activamente en estas redes, por su carisma y liderazgo, o porque las activaban desde un papel aparentemente sumiso, para hacer realidad sus estrategias individuales o colectivas, en un marco patriarcal. Mancebas, alcahuetas, maltratadas, honradas y demás calificativos fueron usados por las mujeres para identificarse a sí mismas como subordinadas y buscar protección por parte de un tribunal o un varón concreto. Las más subordinadas entre los subordinados también tuvieron un papel importante en las trasgresiones y reiteraciones del paternalismo.

Los ejes básicos del poder político en los pueblos de indios fueron flexibles a lo largo del tiempo, pero siempre giraron en torno de la representación y la mediación en los conflictos. Así se aseguraba la autonomía y la identidad local, articuladas al culto de santos patronos y vírgenes, y a una buena administración de sacramentos. Para ello, se pedía el acompañamiento de curas indulgentes y aliados en las empresas colectivas, así como de blancos, mestizos y mulatos afines que apoyaran el culto, lo que hacía de los pueblos lugares abiertos a todas las calidades sociales. Del mismo modo, los indios titulares del poder debían asegurar la subsistencia local, especialmente, la integridad territorial de sus pueblos.

Las denuncias colectivas fueron mucho más comunes y constantes que las particulares. Allí se materializaba la mediación de los caciques, gobernadores, alcaldes y mandones ante otras instancias. Este fue el espacio de participación de estos agentes y demás indios respecto a los poderes y pactos sociales, y aquí se expresaban sus nociones de justicia, autoridad y legitimidad.

En los pueblos con base étnica, la naturaleza del poder local de los indios cambió de la herencia al consenso y la elección basada en los

méritos individuales. Esto homogeneizó el panorama respecto al recorrido que llevaban los pueblos de indios forasteros desde mucho tiempo antes. Con ello se acabó el camino de las identidades étnicas a favor de las generadas por la calidad social. Sin embargo, el rol de los caciques y algunas tradiciones como elementos legitimadores de la autonomía local quedaron en el imaginario, sobre todo en los pueblos grandes, donde estas figuras se reiteraron a finales del periodo colonial.

Respecto al cobro de los tributos, a pesar de que los indios, los curas y los corregidores sabían, y muchas veces realizaban la ritualidad de esta diligencia, predominaba un diálogo en el que jugaban un rol los contextos y la informalidad. No era una fiesta de integración comunitaria y de reiteración de lealtades, aunque sí fue una expresión legal de las corporaciones pequeñas, disgregadas, flexibles y que podían adoptar estrategias ante los panoramas políticos, sociales y económicos. Esto produjo prácticas como no pagar a los corregidores y curas lesivos, con el objetivo de deslegitimarlos como actores ante otras instancias. También produjo respuestas de algunos corregidores que fueron denunciados por supuestas prácticas extorsivas. Las relaciones explícitas de poder en el cobro de los tributos estuvieron acompañadas de aspectos que lo escenificaban.

Se ha definido un primer periodo, de 1680 a 1750 aproximadamente, en el que operaba una clasificación variopinta de los indios como tributarios, criollos, forasteros, encomendados e indios de la Corona, la cual también fue flexible y respondía a los desafíos y explicitaciones de donde se necesitara. Por la presión del tributo, se acabaron los cacicazgos hereditarios, y con ello se disolvieron los restos de identidades étnicas y estos pueblos se equipararon con los demás de la región. 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. Por eso dejó de operar la distinción entre los yanaconas, forasteros, criollos y encomendados.

Para los indios, el pacto fue un proyecto colectivo de autonomía local y de subsistencia, encabezado por los patriarcas de cada hogar. La evidencia de este proyecto, importante para su cotidianidad, era el recibo del tributo, un elemento que definía sus relaciones con la Corona. El conocimiento de sus prerrogativas hizo que, en la segunda mitad del periodo de 1680 a 1750, los indios usaran la estrategia de negociar con los números de tributarios en sus pueblos. Dicha estrategia fue encabezada por las autoridades indias de cada lugar, avalada por el cura y acordada con el corregidor de turno. Ello se reflejó en los índices por tributario, que cambiaron a lo largo del estudio: primero fueron índices bajos (de dos a cuatro), 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. Los índices pasaron a ser amplios, por el cambio del pacto hacia lo caritativo (de cinco a 30 indios por tributario). Esto 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 curas doctrineros y los corregidores, en periodos anteriores a 1750 tuvieron mayor capacidad para negociar informalmente y explicitar sus capitales sociales y políticos. Esto se materializaba en sus cuentas de tributos, donde detallaban las condiciones, tratos y particularismos de cada uno de los tributarios y sus familias. Aquí también mostraban sus redes y relaciones sociales individuales, articuladas a colectivos. Después de 1780 ocurrió lo contrario; 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 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. Mantenían relaciones de dominación y tuvieron desencuentros con los indios a nivel individual, pero no hubo denuncias colectivas contra ellos. Pareciera que fueron más aliados que enemigos, por ejemplo, para evitar mitas engorrosas y mediar frente a agentes lesivos.

Haciendo un balance sobre los porcentajes de tributos recogidos respecto al número de tributarios presentes en los cobros, se puede afirmar que, para los indios, el pago siempre fue un elemento que definía su calidad social. Por ello procuraron pagarlo, así fuera de una manera discontinua, como sucedía entre 1680 y 1750, cuando los años de cobros deficitarios se alternaban con los de superávit. La conciencia de la calidad social hizo que, en este periodo de grandes movilidades geográficas, los forasteros tuvieran la necesidad de afirmarse como miembros funcionales del cuerpo político. En los pueblos más estables, de base étnica o bajo la tutela de un encomendero, la persistencia de las deudas coincidió con el final de las encomiendas y su traspaso a la Corona, que se dio progresivamente, desde finales de la década de 1720. Desde esa época, los indios fueron asumiendo esta nueva situación, y desde la década de 1740 se afirmaron como litigantes prolijos en búsqueda de la justicia y la autonomía en su subsistencia.

En los pueblos con base étnica o bajo el amparo de un encomendero, las deudas y los superávits se alternaron. Esta inestabilidad coincidió con el final de las encomiendas y la conmutación de los tributos por servicios. Entre 1740 y 1780, los indios usaron el arma de no pagar para confrontar a 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 por la menor movilidad y por los lazos comunitarios construidos. Desde esa época también se observa que los oficiales del virreinato tuvieron más influencia en los aspectos fiscales y judiciales del pacto.

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 con 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 a los corregidores. La tasa era un símbolo de la justicia del rey, que implicaba 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.

La dimensión espacial de este libro se sustenta dentro de los límites de la historia regional, pero no como un espacio único y autorreferencial, sino en comparación con otras regiones. Las peripecias de los indios para defender sus prerrogativas y territorios, así como su importancia dentro del cuerpo político, fueron disputas que se vivieron a lo largo de los territorios de la Corona española en las Indias. Esas experiencias configuraron marcos argumentativos y representaciones aparentemente inmóviles y atemporales, donde los discursos dieron una imagen de homogeneidad sorprendente para la circulación de información de 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, los repertorios que se elegían para responder en los litigios. Esto hacía que la calidad social fuera una categoría ubicable en los tiempos y los espacios.

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. Esto se sucedió por la apropiación de lo dado por distintas vías: encomenderos, vecinos, curas, jueces y visitadores, entre otros, plantearon un conjunto de prácticas sociales y referentes culturales para explicitar sus privilegios ante los subalternos, y estos también aprovecharon lo dado 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 definida partió desde el comienzo del segundo ciclo minero de la región, junto con el ocaso de la encomienda como universo relacional. Termina con 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 que caracterizaron la segunda mitad del tiempo colonial, el cual permitió reconstruir tres periodos para la mayoría de procesos trabajados. Se quiso reiterar la importancia de las coyunturas o lapsos medianos 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. Esto, con el objetivo de buscar las particularidades y lo común de los conflictos, y cómo estos transformaron a los actores y sus referentes, sus prácticas y discursos.

Se articularon los aportes de la historia cultural y la historia social, 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 renovar más que negar dichas tendencias generales, con actores inéditos, al menos para el espacio escogido. Se recogieron informaciones sobre los viejos actores, como los encomenderos, los indios, los vecinos, los mestizos y mulatos, bajo nuevas preguntas. Se aplicó un enfoque interdisciplinario, que adaptó cuestiones de la antropología política, los estudios políticos y la sociología, sin dejar de lado lo económico ni lo ambiental. Además, se resaltó la importancia del periodo monárquico al estructurar dinámicas, hegemonías, jerarquizaciones sociales y clientelismos, entre otras prácticas e imaginarios que actualmente tienen vigencia para explicar las experiencias, contradicciones, proyectos y trayectorias de las sociedades latinoamericanas.

Quedan muchas preguntas sueltas y cuestiones que pueden avivar desarrollos académicos, como las dinámicas del periodo de 1550-1680 y su importancia para configurar los periodos posteriores, junto con el papel del mercado regional e imperial en la desestructuración de identidades étnicas y el consecuente paso a la calidad social. Respecto al periodo de 1680-1810, se plantea la falta de estudios comparativos sobre la cultura política en diferentes espacios, y sobre 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 la dimensión política.

Hecho este balance, cabe preguntarse por los indios de la región durante y después de la Independencia, y su recorrido por las reformas liberales de mediados del siglo XIX, cuando se explicitaron las pervivencias y las rupturas con el orden precedente. La cuestión de los cambios motivados por la obsolescencia o por reacción frente a la configuración de lo estatal y nacional genera otras preguntas que vale la pena desarrollar.

Referencias

Archivos

- AAP Archivo Arzobispal de Popayán (Popayán) [Fondos: Miscelánea, Tributos, Archivo Anexo II, Res (Antioquia-Cauca-Tolima), Poblaciones (Cauca), Minas (Antioquia), Visitas (Cauca), Policía, Negros y esclavos]
- ACC Archivo Central del Cauca
- AGI Archivo General de Indias (Sevilla) [Fondos: Justicia, Quito]
- AGN Archivo General de la Nación (Bogotá) Sección Colonia [Fondos: Caciques e Indios]
- 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]
- ANE Archivo Nacional del Ecuador (Quito) [Serie Popayán] Sección Colonia [Fondos: Tributos, Hacienda, Judicial, Criminal]
- ICANH Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Manuscritos históricos publicados

- Alcaldes pedáneos. (1808) 1983. “Estado de Cali y sus partidos en 1808”. *Cespedecia* 45-46, suplemento 4 (enero-junio). Cali: INCIVA.
- Cieza de León, Pedro. (1553) 2001. *Descubrimiento y conquista del Perú*. Tomo 1. Madrid: Dastin Historia.
- Moreno y Escandón, Francisco Antonio. [1777-1779] 1985. *Indios y mestizos de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII*. Transcripción a cargo de Germán Colmenares y Alonso Valencia. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.
- “Padrón General de la provincia de Popayán, 1797”. 1983. En “Homenaje a la expedición botánica”, suplemento 4, *Cespedesia* (INCIVA), 45-46 (enero-junio).
- Silvestre, Francisco. (1785) 1988. *Relación de la provincia de Antioquia*. Transcrito por David Robinson. Medellín: Secretaría de Educación y Cultura de Antioquía.
- Suárez, Francisco. (1612) 2010. *Tractatus de legibus ac deo legislatore: Liber V: De varietate legum humanarum et praesertim de odiosis*. Corpus Hispanorum de Pace 2.^a ser., n. 16. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”. Anexo de “Yumbo: un pueblo de indios en la Colonia”, Nubia Bejarano. Tesis de licenciatura, Universidad del Valle, 1980.

Obras secundarias

- Abadía Quintero, Carolina. 2014. *De cómo salvar el alma. Estudio de la religiosidad popular, devocional y testamental en Santiago de Cali (1700 - 1750)*. Cali: Universidad del Valle.
- Agudelo Cruz, Jorge Mario. 2004. “¿Qué es clientelismo? Algunas claves para comprender la política en los países en vías de consolidación democrática”. *Estudios Sociales* 12 (24): 124-142.

- Aguirre, Julio Leonidas. 2011. "Introducción al análisis de redes sociales". Documento de trabajo, Centro Interdisciplinario para el Estudio de Políticas Públicas. <http://www.pensamientocomplejo.com.ar>.
- . 2012. "Redes clientelares. Una perspectiva teórica desde el análisis de redes sociales". Documento de trabajo, Centro Interdisciplinario para el Estudio de Políticas Públicas. <http://www.pensamientocomplejo.com.ar>.
- Almario García, Óscar. 1994. *La configuración moderna del Valle del Cauca, 1850-1940. Espacio, poblamiento, poder y cultura*. Cali: Ceca Editores.
- Aprile-Gniset, Jacques. 1985. *Apuntes sobre la fundación de Tuluá*. Tuluá: UCEVA.
- Aquino, Tomás de. [1265-1274] 2001. *Suma de teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arboleda, Gustavo. 1956. *Historia de Cali*. 3 vols. Cali: Universidad del Valle.
- Aristóteles. 1988. *Política*. Madrid: Gredos.
- Baker, Keith Michael. 1987. *The Political Culture of the Old Regime*. Vol. 1 de *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*. Oxford: Pergamon Press.
- . 2006. "El concepto de cultura política en la reciente historiografía sobre la Revolución Francesa". *Ayer* 62 (2): 89-110. <https://www.ahistcon.org>.
- Barona, Guido. 1995. *La maldición de Midas en una región del mundo colonial Popayán 1730-1830*. Cali: Fondo Mixto de Cultura del Cauca / Universidad del Valle.
- Binder, Alberto. 2007. "La cultura jurídica. Entre la innovación y la tradición". Ponencia presentada en el *I Congreso Federal de Justicia Penal*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2-4 de mayo.
- Bonnett Vélez, Diana. 2002. *Tierra y comunidad: un problema irresuelto. El caso del altiplano cundiboyacense (Virreinato de la Nueva Gra-*

- nada) 1750-1800. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Universidad de los Andes.
- Bourdieu, Pierre. 1980. "Le capital social". *Actes de la recherche en sciences sociales* 31 (enero): 2-3.
- . 1990. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre. 2002. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- . 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Buenahora Durán, Gonzalo. 2003. *Historia de la ciudad colonial de Almaguer y sus pueblos de indios (siglos XVI-XVIII)*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Burns, Kathryn. 2010. *Into the Archive. Writing and Power in Colonial Perú*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Burton, Benedict. 1999. "Características sociológicas de los pequeños territorios y sus repercusiones en el desarrollo económico". En *Antropología social de las sociedades complejas*, compilado por Michael Banton, 40-52. Madrid: Alianza.
- Cabrera, Miguel Ángel. 2010. "La investigación histórica y el concepto de cultura política". En *Culturas políticas: teoría e historia*, editado por Manuel Pérez Ledesma y María Sierra, 19-86. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Caicedo Osorio, Amanda. 2008. *Construyendo la hegemonía religiosa. Los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (diócesis de Popayán, siglo XVIII)*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Camacho, Clara Inés. 1983. "Algunos aspectos sobre la utilización de la mano de obra indígena. Cali, siglos XVI-XVII". Tesis de licenciatura, 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* 51 (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*. México D.F.: Grijalbo.
- Carrillo, Magali e Isidro Vanegas. 2009. *La sociedad monárquica en la América hispánica*. Bogotá: Plural.
- Ceballos Bedoya, Nicolás. 2011. “Usos indígenas del Derecho en el Nuevo Reino de Granada. Resistencia y pluralismo jurídico en el derecho colonial, 1750-1810”. *Revista Estudios Socio-Jurídicos* 13 (2): 223-247. <https://revistas.urosario.edu.co>.
- Charney, Paul. 2001. *Indian Society in the Valley of Lima, Peru, 1532-1824*. Lanham: University Press of America.
- Chartier, Roger. 1994. “‘Cultura popular’: retorno a un concepto historiográfico”. *Manuscrits* 12 (enero): 43-62.
- Clavero, Bartolomé. 1994. *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. México D.F.: Siglo XXI.
- 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*, editado por Germán Colmenares et al., 69-110. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- . 1989. “La economía y la sociedad coloniales 1550-1810”. En *Nueva historia de Colombia*, dirigido por Jaime Jaramillo Uribe, 117-152. Bogotá: Planeta.
- . 1997a. *Historia económica y social de Colombia, 1537-1719*. Vol. 1. Bogotá: Tercer Mundo / Universidad del Valle / Banco de la República / Colciencias.
- . 1997b. *Cali: Terratenientes, mineros y comerciantes, siglo XVIII*. Bogotá: Tercer Mundo / Universidad del Valle / Banco de la República / Colciencias.

- Córdoba, Luis Miguel. 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. <https://doi.org/10.25100/hye.v0i19.7033>
- Cuevas Arenas, Héctor. 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. "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.
- 2012b. *Los indios en Cali, siglo XVIII*. Cali: Universidad del Valle, Programa Editorial.
- 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>.
- 2018. "Cultura política, poderes locales y pacto tributario en los pueblos de indios del valle del río Cauca, 1680-1810". Tesis doctoral, FLACSO Ecuador.

- Cunill, Caroline. 2011. "El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI". *Cuadernos Intercambio* 8 (9): 229-248.
- . 2014. "Etnicidad en clave histórica. Categorías jurídicas coloniales y cultura maya en el siglo XVI". *Tracce* 65 (junio): 7-22.
- . 2015. "La circulación del derecho indiano entre los mayas: Escritura, oralidad y orden simbólico en Yucatán, siglo XVI". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas, Anuario de Historia de América Latina* 52 (1): 15-36. <https://doi.org/10.7767/jbla-2015-0103>.
- Cunill, Caroline. 2016. "Archivos en los pueblos mayas de Yucatán y la construcción de una memoria legal (siglo XVI)". *Fronteras de la Historia* 21 (1): 12-37.
- De Certeau, Michel. 2000. *La invención de lo cotidiano*. Vol. 1. *Artes de hacer*. México D.F.: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.
- De Trazegnies, Fernando. 1981. *Ciriaco de Urtecho, litigante por amor: reflexiones sobre la polivalencia táctica del razonamiento jurídico*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Díaz, Zamira. 1994. *Oro, sociedad y economía. El sistema colonial en la Gobernación de Popayán: 1533-1733*. Bogotá: Banco de la República.
- 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>.
- Dueñas, Alcira. 2010. *Indians and Mestizos in the "Lettered City". Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Colonial Peru*. Boulder: The 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*, coordinado 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* 69 (246): 45-72.
- . 2016. *Indian and Slave Royalists in the Age of Revolution. Reform, Revolution, and Royalism in the Northern Andes, 1780-1825*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Espinosa Fernández de Córdova, Carlos. 1989. "The Fabrication of Andean Particularism: The Construction of Otherness in the Colonial Andes". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines (IFEA)* 1.
- . 2015. *El inca barroco. Política y estética en la Real Audiencia de Quito, 1630-1680*. Quito: FLACSO 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 del indio en Nueva Granada. De Jiménez de Quesada a Sande*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.
- Farriss, Nancy M. 1992. *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*. Madrid: Alianza.
- 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.
- Gamboa, Jorge Augusto. 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* 64 (232): 749-769.

- Gamboa, Jorge Augusto. 2008. "Las instituciones indígenas de gobierno en los años posteriores a la Conquista. Caciques y capitanes muisca del Nuevo Reino de Granada (1537-1650)". Ponencia presentada en el *XIV Congreso Colombiano de Historia*, Asociación Colombiana de Historiadores, Tunja. CD-ROM.
- . 2010. *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del psihipqua al cacique colonial, 1537-1575*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Garrido, Margarita. 1993. *Reclamos y representaciones. Variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815*. Bogotá: Banco de la República.
- . 1997. "Economía de obediencia y desacato". Ponencia presentada en el *XLIX Congreso Internacional de Latinoamericanistas*, UASB, Quito, 19-23 de mayo.
- . 2006. "La justicia en un lenguaje de sentimientos. Nueva Granada, siglo XVIII". En *Memorias del XIII Congreso Colombiano de Historia*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander. CD-ROM.
- . 2008. Presentación del dossier "La justicia y el orden social en Hispanoamérica, siglos XVIII y XIX". *Historia Crítica*, 36: 10-13.
- . s. f. "Libres de todos los colores en la sociedad colonial tardía de la Nueva Granada. Reconocimiento e identidades". Informe de investigación, Colciencias.
- Garriga, Carlos. 2004. "Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen". *Istor. Revista de Historia Internacional*, 16: 3-44.
- . 2006. "Sobre el gobierno de la justicia en indias (siglos XVI-XVII)". *Revista de Historia del Derecho*, 34: 67-160.
- Gibson, Charles. 1967. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México D.F.: Siglo Veintiuno.
- Ginzburg, Carlo. 1989. *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia*. Barcelona: Gedisa.

- 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.
- Gómez Gómez, Mauricio Alejandro. 2015. *Del chontal al ladino. Hispanización de los indios de Antioquia según la visita de Francisco de Herrera Campuzano, 1614-1616*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- González, Margarita. 1979. "El resguardo minero de Antioquia". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 9: 17-38.
- Guarisco Canseco, Claudia. 2004. "¿Reyes o indios? Cabildos, repúblicas y autonomía en el Perú y México coloniales, 1770-1812". *Revista Andina*, 39: 203-226.
- Guevara, Jorge Armando. 2003. "Los caciques y el 'señorío natural' en los Andes coloniales (Perú, siglo XVI)". En *Memorias XIII Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano: San Juan, 21 al 25 de mayo de 2000. Actas y estudios*, coordinado por Luis González Vales, 137-158. San Juan: Academia Puertorriqueña de la Historia.
- Guevara-Gil, Armando, y Frank Salomon. 2009. "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: 77-103.
- Gutiérrez Ramos, Jairo. 2012. *Los indios de Pasto contra la República (1809-1824)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Henaó Albarracín, 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* 5 (32): 1-19. <https://doi.org/10.25100/hye.v5i32.1687>.

- Hering Torres, Max S. 2011. "Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales". En *La cuestión colonial*, editado por Heraclio Bonilla, 451-469. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Herrera Ángel, 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*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia / Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- 2009. *Popayán: la unidad de lo diverso. Territorio, población y poblamiento en la provincia de Popayán, siglo XVIII*. Bogotá: Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales-CESO, Departamento de Historia.
- Herzog, Tamar. 1995. *La administración como un fenómeno social: la justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- 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.
- 2013. "Colonial Law and 'Native Customs': Indigenous Land Rights in Colonial Spanish America". *The Americas* 69 (3): 303-321. <https://doi.org/10.1353/tam.2013.0016>.
- Hespanha, António M. 1989. *Visperas del Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*. Madrid: Taurus Humanidades.
- 1993. *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Hölscher, Lucian. 2004. "Hacia un diccionario histórico de los conceptos políticos europeos. Aportación teórica y metodológica de la *Begriffsgeschichte*". *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: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- Imízcoz Beunza, José María. 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 XIV-XIX)*, editado por Sebastián Molina Puche y Antonio Irigoyen López, 45-87. Murcia: Universidad de Murcia.
- . 2016. "Las relaciones de patronazgo y clientelismo. Declinaciones de la desigualdad social". En *Patronazgo y clientelismo en la monarquía hispánica (siglos XVI-XIX)*, coordinado por José María Imízcoz Beunza y Andoni Artola Renedo, 19-42. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Koselleck, Reinhart. 1993. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- . 2004. "Historia de los conceptos y conceptos de historia". *Ayer* 53 (1): 27-45.
- . 2009. "Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana". Traducido por Luis Fernández Torres. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, 223: 92-105.
- Larson, Brooke. 1983. *Explotación agraria y resistencia campesina*. Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social.
- . 1988. *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia. Cochabamba, 1550-1900*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lempérière, Annick. 2009. "El paradigma colonial en la historiografía americanista". En *La sociedad monárquica en la América hispánica*, editado por Magali Carrillo e Isidro Vanegas, 15-42. Bogotá: 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]*, 23: 419-428.
- Lockhart, James. 1999. *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México D.F: FCE.
- Lockhart, James, y Stuart B. Schwartz. 1992. *América Latina en la Edad Moderna. Una historia de la América Española y el Brasil coloniales*. Madrid: Akal.
- López, Luis Francisco. 2008. *Reconocimiento etnohistórico del municipio de Santiago de Cali. Siglos XVI-XIX*. Informe final de investigación. Cali: INCIVA.
- López Arellano, María Luisa. 1977. "Las encomiendas de Popayán en los siglos XVII y XVIII". En *La encomienda en Popayán. Tres estudios*, escrito por Silvia Padilla Altamirano, María Luisa López Arellano y Adolfo Luis González Rodríguez, 115-241. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Luna, Lola G. 1993. *Resguardos coloniales de Santa Marta y Cartagena y resistencia indígena*. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.
- Maldonado Cruz, Pedro. 2006. *Demografía: conceptos y técnicas fundamentales*. México D.F.: Plaza y Valdés.
- 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.
- Martínez Garnica, Armando. 1993. *El régimen del resguardo en Santander*. Bucaramanga: Gobernación de Santander.
- Martínez, María Helena. 2014. "Indigenous Genealogies: Lineage, History, and the Colonial Pact in Central Mexico and Peru". En *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power and Colonial*

- Culture in México and the Andes*, editado por Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis, 173-201. Durham: Duke University Press.
- Mauss, Marcel. (1925) 2009. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.
- McFarlane, Anthony. 1997 *Colombia antes de la Independencia. Economía, sociedad y política bajo el dominio Borbón*. Bogotá: Banco de la República / El Áncora.
- Mejía Prado, Eduardo. 1996. *Origen del campesino vallecaucano*. Cali: Programa Editorial Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.
- . 2002. *Campesinos, poblamiento y conflictos: Valle del Cauca, 1800-1848*. Cali: Departamento de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.
- Mendoza Mayor, Alberto. 1983. *Memorias de Yumbo*. Cali: Municipio de Yumbo / Prensa Moderna.
- Miceli, Paola. 2008. “Entre memoria y olvido. El tiempo de la costumbre en un conflicto medieval”. *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 2: 2-10. <https://doi.org/10.4000/cem.9592>.
- Molino García, María Teresa. 1976. *La encomienda en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Montoya Guzmán, Juan David, y José Manuel González Jaramillo. 2010. *Indios, poblamiento y trabajo en la provincia de Antioquia, siglos XVI y XVII*. Medellín: Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Universidad Nacional de Colombia.
- Moreno Luzón, Javier. 1999. “El clientelismo político: historia de un concepto multidisciplinar”. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, 105 (julio-septiembre): 73-95.
- Motta González, Nancy, y Aceneth Perafán Cabrera. 2010. *Historia ambiental del Valle del Cauca. Geoespacialidad, cultura y género*. Cali: Universidad del Valle.

- Muñoz Arbeláez, Santiago. 2015. *Costumbres en disputa. Los muiscas y el imperio español en Ubaque, siglo XVI*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia.
- Obando Enríquez, Omar. 2008. *Historia del municipio de la Cumbre, 1537-2004. Pavas, pueblo de indios*. Cali: Anzuelo Ético.
- 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.
- OSSO (Observatorio Sismológico del Suroccidente Colombiano). 1996. “Precipitación promedio anual regional (isoyetas)”, acceso el 25 de junio de 2019, <http://www.osso.org.co/docu/publicac/1996/planii/cap04/text05.htm>
- Owensby, Brian P. 2011. “Pacto entre rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, legalidad y política en Nueva España, siglo XVII”. *Historia Mexicana* 61 (1): 59-106.
- Padilla, Silvia, María Luisa López Arellano y Adolfo González. 1977. *La encomienda en Popayán: Tres estudios*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- 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* 7 (13): 132-154.
- Pietschmann, Horst. 2000. *Mexiko zwischen Reform und Revolution. Vom bourbonischen Zeitalter zur Unabhängigkeit*. Stuttgart: F. Steiner.
- Platón. s. f. *La República*. <http://www.nueva-acropolis.com>
- Platt, Tristan. 1982. *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- . 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: Publicacions i Edicions de la Universitat 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*, 15: 87-100.
- Ponce Leiva, Pilar, y Arrigo Amadori. 2008. "Redes sociales y ejercicio del poder en la América Hispana: consideraciones teóricas y propuestas de análisis". *Revista Complutense de Historia de América*, 34, 15-42.
- Powers Viera, Karen. 1994. *Prendas con pies. Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*. Quito: Abya-Yala.
- Premo, Bianca. 2014. "Custom Today: Temporality, Customary Law, and Indigenous Enlightenment". *Hispanic American Historical Review* 94 (3): 355-379. <https://doi.org/10.1215/00182168-2694291>.
- Rama, Ángel. 1998. *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- Ramos, Alejandra. 2018. "El desarrollo de la etnohistoria andina a través de la (re)definición de lo andino (1970-2005)". *Fronteras de la Historia* 23 (2): 8-43. <https://doi.org/10.22380/20274688.446>.
- Rappaport, Joanne. 2000. *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- . 2005. *Cumbe Renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Rappaport, Joanne, y Tom Cummins. 2012. *Beyond the Lettered City. Indigenous Literacies in the Andes*. Durham: Duke University Press.
- Restall, Matthew. 2004. *Los siete mitos de la conquista española*. Barcelona: Paidós.
- Restrepo Olano, Margarita. 2010. "Sublevaciones locales de sobrevivencia. Nueva Granada, segunda mitad del siglo XVIII". En *Todos somos historia*. Vol. 1. *Unión, rebeldía, integración*, dirigido por

- Eduardo Domínguez, 73-90. Medellín: Canal Universitario de Antioquia.
- Restrepo Olano, Margarita. 2014. "Sublevaciones en el virreinato neogranadino durante la segunda mitad del siglo XVIII: un balance historiográfico". *Historia* 47 (1): 169-188.
- 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. "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, 127-167. Bogotá: Plural.
- Romoli, Kathleen. 1974. "Nomenclatura y población indígenas de la antigua jurisdicción de Cali a mediados del siglo XVI". *Revista Colombiana de Antropología* 16: 374-478.
- Rosanvallon, Pierre. 2003. *Por una historia conceptual de lo político. Lección inaugural en el Collège de France*. Buenos Aires: FCE.
- Rosberry, William. 2002. "Hegemonía y lenguaje contencioso". En *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, compilado por Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, 213-226. México D.F.: Era.
- Rosenblat, Angel. 1954. *El mestizaje y las castas coloniales*. Vol. 2 de *La población indígena y el mestizaje en América*. Buenos Aires: Nova.
- Ruiz Rivera, Julián B. 1977. *Encomienda y mita en Nueva Granada en el siglo XVII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Salgado Hernández, Elizabeth Karina. 2014. "Indios, ciudadanía y tributo en la Independencia neogranadina. Antioquia (1810-1816)". *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, 4: 26-43.
- . 2015. *Comuneros indígenas en Antioquia. Los levantamientos en los pueblos de Buriticá y Sopetrán en 1781*. Informe final de

- investigación. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- 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 doctoral, FLACSO Ecuador.
- Salomon, Frank. 1999. "Testimonies: The Making and Reading of Native South American Historical Sources". En *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. T. 1, vol. 3. *South America*, editado por Frank Salomon y Stuart B. Schwartz, 19-95. Nueva York: Cambridge University Press.
- 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 Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)" En *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. T. 2, vol. 3. *South America*, editado por Frank Salomon y Stuart B. Schwartz, 443-501. Nueva York: Cambridge University Press.
- Scott, James C. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México D.F.: Era.
- Scott, Joan W. 1996. "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En *Género, conceptos básicos*, Materiales de enseñanza, Joan Scott et al., 13-27. Lima: Programa de Estudios de Género de la Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Serulnikov, Sergio. 2006. *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el siglo XVIII*. México D.F.: FCE.
- Sewell, William H. 2006. "Por una reformulación de lo social". *Ayer* 62 (2): 51-72.

- Silva Prada, Natalia. 2003. "Por una historia cultural de la política en el periodo colonial neogranadino". *Revista Gráfica*, 1: 47-64.
- Silva Prada, Natalia. 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, Centro de Estudios Históricos.
- . 2014. "*Los reinos de las indias*" y el lenguaje de denuncia política en el mundo Atlántico (s. XVI-XVIII). *Dos años de aventuras históricas en un blog*. Charleston: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Smietniansky, Silvina. 2010. "Tiempo y ritual. Una aproximación al análisis de las representaciones del orden en la sociedad colonial (Gobernación del Tucumán, siglos XVII y XVIII)". *Revista del Museo de Antropología* 3 (1): 99-112.
- Stern, Steve J. 1986. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid: Alianza.
- . 1990. "Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicaciones de la experiencia andina". Introducción a *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*, compilado por Steve J. Stern, 25-44. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- . 1999. *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*. México D.F.: FCE.
- Tascón, Tulio Enrique. (1922) 1939. *Historia de la conquista de Buga*. Cali: Minerva.
- . 1938. *Historia de Buga en la Colonia*. Cali: Minerva.
- Taylor, William B. 1987. *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*. México D.F.: FCE.
- Thompson, Edward Palmer. (1971) 2000. *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.
- Thomson, Sinclair. 2006. *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del diablo.

- Tovar Pinzón, Hermes, Camilo Tovar M. y Jorge Tovar M. 1994. *Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada (1750-1830)*. Bogotá: Archivo General de la Nación.
- Traslosheros, Jorge. 2011. “Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica: las razones y el drama de una historia”. Introducción a *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América hispánica virreinal*, editado por Ana de Zaballa Beascochea, 11-25. Madrid: Iberoamericana / Vervuert.
- Trimborn, Hermann. (1949) 2005. *Señorío y barbarie en el Valle del Cauca*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca / Universidad del Valle, Facultad de Humanidades.
- Valencia Llano, Alonso. 1991. *Resistencia militar indígena en la gobernación de Popayán*. Cali: Ediciones Universidad del Valle.
- 1996. “Encomiendas y estancias en el Valle del Cauca, siglo XVI”. En *Indios, encomenderos y empresarios en el Valle del Cauca*, 43-89. Cali: Gerencia Cultural de la Gobernación del Valle del Cauca.
- 1998. “Evolución de los pueblos de indios del Valle del Cauca”. *Anuario de Historia regional y de las fronteras. Pueblos de indios, economía y relaciones interétnicas en los Andes 2-4* (1): 98-123.
- Van Deusen, Nancy. 2007. *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: IFEA, Institut Français d'Études Andines / Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Vansina, Jan. 2007. “Tradición oral, historia oral: logros y perspectivas. Entrevista con Dolors Udina”. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 37: 151-163. <http://www.jstor.org>.
- Velasco, Luis Mario. 1982. *Historia del habitat vallecaucano, 1536-1982*. Cali: CVC, Corporación Autónoma Regional del Cauca.
- 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, Colegio de la Frontera Norte.

- Vovelle, Michel. 1985. *Ideología y mentalidades*. Barcelona: Ariel.
- Williams, Derek. 1997. "Etnicidad, género y rebelión en los Andes colombianos: la sublevación de los Pastos, 1800". *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 11: 17-43.
- Wolf, Eric R. 1999. "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas". En *Antropología social de las sociedades complejas*, compilado por Michael Banton, 19-39. Madrid: Alianza.
- Yannakakis, Yanna. 2013. "Indigenous People and Legal Culture in Spanish America". *History Compass* 11 (11): 931-947. <https://doi.org/10.1111/hic3.12096>.
- Yuval-Davis, Nira. 2004. *Género y nación*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Zuluaga Gómez, Víctor. 2013. *Historia extensa de Pereira*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Zúñiga, Jean Paul. 2000. "Clan, parentela, familia, individuos ¿qué métodos y qué niveles de análisis?". *Anuario del IEHS*, 15: 51-60.

Este libro fue compuesto en caracteres Garamond
Premier Pro 11,5 puntos, en el año 2020,
en Bogotá, D. C., Colombia / Quito, Ecuador

Un penetrante libro, en el cual Héctor Cuevas afronta el gran reto de captar los procesos identitarios y la cultura política de los indios del valle del río Cauca en la segunda mitad de la Colonia. Lo logra mediante una profunda investigación de archivo en la cual enfoca una región —actualmente suroccidente de Colombia— donde las lenguas e identificadores de las etnias se perdieron muy temprano en la mencionada época, al tiempo que prevalecía la categoría de “indios”. A partir de una consulta rigurosa de un amplio abanico de expedientes colombianos, ecuatorianos y españoles, construye un argumento elegante y convincente, con el cual reflexiona sobre los diversos significados que entonces tenía este término.

En su fluido texto, el autor indaga sobre la naturaleza del poder local en una región heterogénea. Con este propósito acuña la noción de “pacto tributario entre el rey y sus vasallos indígenas” y devela las prácticas que dicho pacto implicó. Rica en descripciones y novedosa en el campo de la historiografía, esta contribución de Héctor Cuevas problematiza la categoría de “indio” en los ámbitos legal y político de la vida cotidiana entre fines del siglo XVII e inicios del XIX.

Joanne Rappaport
Georgetown University

