

Capítulo 2

Los indios y las redes clientelares: paternalismo, negociación y subordinación en el valle del río Cauca, 1680-1780⁴⁶



Héctor Cuevas Arenas*

© <https://orcid.org/0000-0002-6550-2760>

Resumen. Este artículo estudia las dinámicas de la participación de individuos y colectivos indios en las clientelas, ubicables en espacios y tiempos concretos, específicamente en su dimensión vertical, es decir, como agentes subordinados a curas, encomenderos y vecinos. Esto, como ejemplo de lo dialéctico y diacrónico de la agencia indígena, junto a sus mecanismos de adaptación y negociación con otros actores y la justicia. Se busca entender el clientelismo como expresión de la cultura política de la época y de sus cambios en dos periodos: uno, de 1680 a 1738 que coincide con la encomienda y el otro, hasta 1780, que estuvo en un marco de una recomposición de poderes regionales.

Palabras claves: Cultura política, clientelismo, indios, Colonia.

⁴⁶ Este artículo es producto de la investigación “Divergencias y convergencias en las expresiones de cultura política: los casos judiciales de los indios del valle del río Cauca y la gobernación de Antioquia (1680-1750)”, avalado por convocatoria 07 de 2019 de la Dirección General de Investigaciones de la Universidad Santiago de Cali, con el código 562-621119-423.

* Universidad Santiago de Cali

✉ hector.cuevas00@usc.edu.co ✉ hemacuar@yahoo.com

Cita este capítulo

Cuevas Arenas, H. (2020). Los indios y las redes clientelares: paternalismo, negociación y subordinación en el valle del río Cauca, 1680-1780. En: Cuevas Arenas, H. (ed. científico). *Conflictos indígenas ante la justicia colonial: los hilos entrelazados de una compleja trama social y legal, siglos XVI-XVIII*. (pp. 41-70). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

Abstract. This article studies the dynamics of Indian individuals and collectives participation in clientelism in specific spaces and times, concretely in their vertical dimension, that is, as subordinate agents with priests, encomenderos and neighbors. This, as an example of the dialectic and diachronic of the indigenous agency, together with its mechanisms of adaptation and negotiation with other actors and justice. It seeks to understand clientelism as an expression of the political culture of the time and its changes in two periods: one, from 1680 to 1738 that coincides with the encomienda and another, until 1780, which was within a framework of a recomposition of regional powers.

Keywords: Political culture, clientelism, Indians, colonial period.

Introducción

Este texto tiene como objetivo reconstruir y analizar las redes clientelares que usaron los indígenas de los pueblos del valle del río Cauca entre 1680-1780, como ejemplo de las dinámicas de larga duración de este fenómeno social. Se quiere correlacionar la cultura política de dicha época con las prácticas sociales de los actores en un espacio y tiempo definido. Se analiza este problema desde su articulación de las prácticas sociales del clientelismo y del reconocimiento con los discursos sobre el paternalismo, el honor y el gobierno como marcos que permitían la búsqueda de la justicia por parte de indios, sus asesores y sus contendores en los juicios. La construcción y el despliegue de redes clientelares—particularmente verticales—fueron parte consustancial de la cultura política del periodo de estudio. El clientelismo como expresión de cultura política es un cruce entre los discursos del poder planteado por las élites y su apropiación por los subordinados, así como del uso estratégico, formal e informal, por parte de ambos sectores. En esta dinámica se parte de que la justicia es un fenómeno social y no la mera aplicación de normas, al involucrar las prácticas sociales y políticas con lenguajes y discursos que se avalan mutuamente.

Se escogieron los indios, al ser colectivos fácilmente ubicables en la documentación, por su capacidad litigante y su condición subalterna, que obliga a buscar su agencia política desde una lectura crítica de las fuentes. Sin embargo, esta no es una historia exclusiva de los indios,

sino de ellos con los vecinos, castas, jueces y terratenientes que estaban involucrados en sus pleitos. Es una historia dialógica sobre las maneras de articularse al poder y sus prescripciones, que pretende trascender de lo formal de los documentos con lo informal de las prácticas sociales.

Aparte de lo anterior, estas comunidades indígenas fueron bastante atípicas si se atiende al hecho de no poseer lenguas, territorialidades y expresiones culturales distintas y sustentadas en lo prehispánico transformado en el periodo colonial. Los grupos que encontraron los españoles se desarticulaban algunas décadas después de la fundación de las ciudades, al movilizarse de sus territorios y mudarse a las estancias de sus encomenderos (Valencia, 1996) para participar de sus mercados y prácticas como el culto. De la misma forma, fueron consolidando pueblos de indios que se legalizaron con las visitas de Antonio Rodríguez de San Isidro en 1636 y la de Diego de Inclán Valdés en 1667 (Cuevas, 2005). Estos colectivos encontraron sus identidades en lo hispánico, con su lengua, sus territorialidades y el hecho de clasificarse dentro de la calidad social de indios desde el siglo XVII (Cuevas, 2012).⁴⁷

El tiempo se ubica en dos fases: una va de 1680 a 1738, que coincide con el ocaso de la encomienda como institución mediadora entre los indios y los demás actores, el cual es una oportunidad de describir las mediaciones verticales bajo la égida de los encomenderos, curas y sus allegados en un contexto crítico de sus poderes e influencias. También esta temporalidad permite comprender cómo estructuraron dichos actores hegemónicos las relaciones sociales y políticas a nivel regional. Entre 1738 y 1780, los indios tuvieron mayores opciones, al surgir los corregidores como alternativas a los tradicionales mediadores, lo que significó otras estrategias del orden de los sobornos y regalos, así como la mayor vinculación a la Corona como mediadora entre agentes. De la misma manera, se pueden observar los legados del periodo anterior y la adaptación de ellos a los contextos cambiantes que antecedieron a las reformas borbónicas. El comienzo de este último periodo se marca con la primera denuncia autónoma de los indios hacia autoridades como los corregidores y los curas. Este trabajo se desarrolla

⁴⁷ La calidad social es definida como una conjunción de las memorias, antepasados, moralidad, condiciones materiales y reconocimientos (Garrido, 1998, pp. 10-15), así como lo fenotípico en conjunción respecto a las anteriores descripciones (Hering, 2011, pp. 460-461).

hasta 1780, debido a que la naturaleza de los conflictos cambió y los indios asumieron otras formas de confrontar los conflictos, en el marco ofrecido por la reacción a las reformas, como el acudir mucho más a los aspectos caritativos del pacto tributario (Cuevas, 2018, p. 6, 2019 y 2019a).

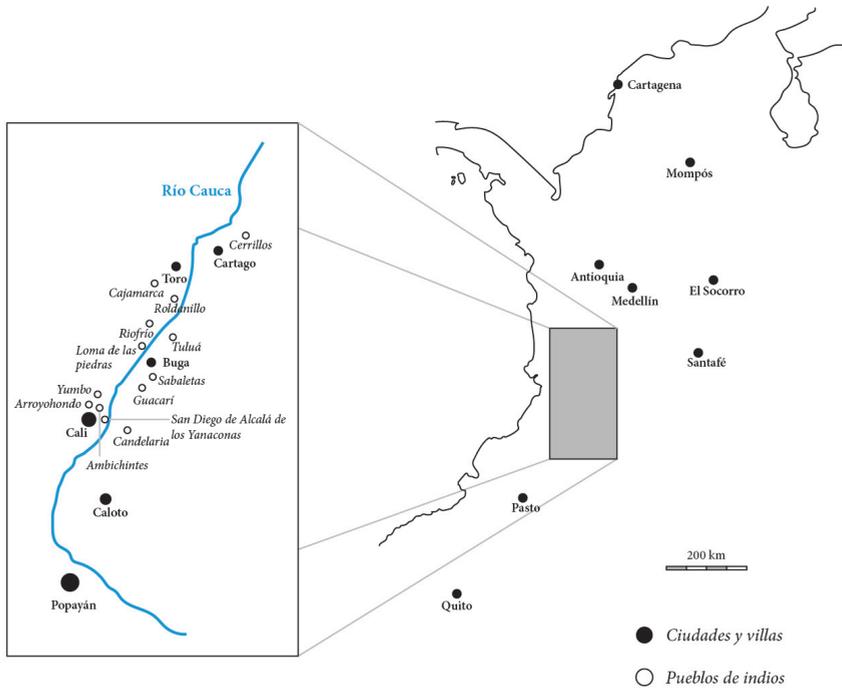
Las redes verticales se escogieron, al ser más notorias, por medio de las denuncias, y porque fueron expresiones de una cultura política paternalista, jerárquica y subordinadora hacia los indios, donde el orden político era análogo al familiar y a lo clientelar (Truchuelo, 2015). Además, por cuestiones de espacio, no se estudiaron las dimensiones horizontales de las clientelas donde estaban involucrados los indígenas para no extender mucho el texto. Todas estas delimitaciones operan en la pregunta de cómo los indios vivieron y usaron las redes clientelares en su dimensión vertical en la confrontación de actores y contextos desafiantes. La respuesta inicial sería que hicieron uso de la cultura política y sus posibilidades, la cual reflejaba y orientaba las prácticas de integración y reconocimiento social de manera flexible.

El texto está ordenado, aparte de esta introducción, en la presentación de los referentes teóricos y metodológicos que orientaron la elaboración de este artículo, los cuales se materializaron en el segundo y tercer acápite, que se ocupan de los periodos delimitados anteriormente. Finaliza con las conclusiones, las cuales recogen los aportes generales del escrito.

Las fuentes usadas se recogieron de los archivos históricos de Cali, el Nacional del Ecuador en Quito y el General de la Nación en Bogotá. Se consultaron los pleitos judiciales, ya que exponen hechos considerados lesivos para los indios, como también explicitan nociones de cultura política y del clientelismo. Estos escritos permitieron rastrear categorizaciones sociales, sus inserciones y exclusiones, expresiones clientelistas y la intimidación como prácticas. Cuando los actores demandaban lo que consideraban justo e injusto en los juicios afortunadamente ofrecen muestras de dichos rastros. Estas reclamaciones permiten examinar los lazos entre los discursos, los agentes sociales, los proyectos de la corona de su cuerpo político, así como sus experiencias, con las prácticas concretas descritas.

Para ubicar los pueblos mencionados en el texto, se presenta el siguiente mapa:

Mapa 1. Ubicación de los pueblos de indios en las ciudades del valle del río Cauca. Medios del siglo XVIII.



Fuente: Elaboración propia (2019).

1. Referentes teóricos y metodológicos

Varios autores, entre ellos, Silva (2006), Cabrera (2010), Baker (2006), Jacobsen y Aljovín (2007) cuando estudian la cultura política, hacen referencia al conjunto de valoraciones, ritos, simbolismos, discursos y prácticas que tiene un colectivo que se considera cohesionado entre sus partes constitutivas sobre aspectos del poder, el gobierno y la justicia, así como las nociones relativas al trato entre gobernantes y gobernados. Algunos se centran en los aspectos discursivos, al estilo de Keith Baker (2006) y otros, hacia la acción, como Jacobsen y Aljovín. Para el cometido de este artículo, se plantea hacer lo que Cabrera considera una “historia social de la cultura política” al analizar las manifestaciones culturales de intereses sociales en lo político (Cabrera, 2010, pp. 69-70), aparte

de indagar por las relaciones y redes que hacían parte de un repertorio político para enfrentar los conflictos y que actuaban en combinación con lo escrito (Dueñas, 2010, pp. 12-14).

De la misma manera, se sigue la recomendación hecha por los historiadores sociales del derecho: los estudios sobre las normatividades, lo político y sus contextos institucionales deben estar abiertos a comprender los tejidos sociales y culturales, ya que el derecho en sociedades tradicionales estaba conformado en red con la moral, la familia y las jerarquías sociales (Hespanha, 1989, pp. 363-364; 1993, pp. 151-152). Esto, en un mundo poblado de lealtades, desafectos y conexiones sociales que hacían de la justicia una parte más dentro de la ordenación de comunidades y de relaciones sociales. Lo anterior implica superar el discurso maniqueo de las fuentes judiciales a través de la búsqueda de las prácticas orales y cotidianas para resolver conflictos, los cuales eran alternativas de lo formal dado por los tribunales (Hespanha, 1993, pp. 17-21 y 326).

El análisis de las categorías sociales, como la de “indio”, no se opone al rastreo de las redes, al incluir factores de sociabilidad: amistades, parentescos y aliados de las personas eran manifestaciones y componentes de integración a la colectividad (Herzog, 2000, p. 131). Se debe cuestionar el carácter esencialista de las clasificaciones sociales, a través de relaciones y mecanismos concretos de acción y valoración sobre los órdenes políticos y sociales.

El clientelismo hace mención a intercambios asimétricos de apoyos, recursos, acceso a privilegios y mediaciones con un margen de reciprocidad (Imízcoz, 1996, pp. 39-41). Es un conjunto de maniobras orientadas siempre hacia el funcionamiento mismo de una red, que generan una codependencia asimétrica entre los actores. Sin embargo, también da margen al disenso y a mecanismos de confrontación entre actores, configurando el poder como una relación dialéctica y polivalente. En la mayoría de las veces los subordinados no poseen varias posibilidades de resolver sus necesidades por fuera de dichas tramas. Este fenómeno social se incluía en la vida colectiva por medio del culto y las figuras de los santos, quienes actuaban de intercesores y patronos con lo divino, involucrando al honor y la lealtad (Moreno, 1999, p. 76).

El clientelismo se puede describir como una relación perceptible, que implica relaciones emocionales –como la lealtad y la reciprocidad– y en la que se intercambia apoyo por beneficios particulares (Aguirre, 2012, p. 9). Así se estimulaban los intereses del patrono, su servicio, favor y honor, como también el acceso a espacios y bienes como pasaba con el uso de pastos y tierras de indios. Del mismo modo, esto operaba de los indios hacia sus encomenderos y otros mediadores. Este clientelismo estaba explicado por la economía del don y la gracia, la cual configuraba sujetos sociales desiguales pero interdependientes. Dicho hecho social se sustentaba en la lealtad como valor que configuraba el orden político (Cañeque, 2002, p.37).

Los lazos verticales entre las personas eran expresiones de una cultura política fundada en reciprocidades asimétricas. El orden político y social se estructuraba desde la noción de que la vida colectiva era una analogía de los lazos familiares: el monarca actuaba como un patriarca que dispensaba gracias y mercedes. Además los intereses de la corona se articulaban con los de los padres de familia, al buscar la estabilidad de sus dependientes (Zúñiga, 2000, pp. 51-60).

Así, desde lo público de lo colectivo, hasta lo íntimo de los lazos de parentesco sanguíneo y político eran atravesados por las relaciones que generaba el paternalismo. También era excusa o reclamo que podía aliviar o exasperar los conflictos cotidianos. Esto configuraba una autoridad que no distinguía lo familiar de lo político, al entreverar la lealtad, la obediencia a los mayores y la protección de los subordinados. Constituía una verticalidad de lazos que se cruzaban con la horizontalidad de la amistad, la calidad social y la hermandad de otros planos. Dichas relaciones verticales y horizontales generaban capitales relacionales, –los cuales son una ampliación del concepto de capital social de Bourdieu–, porque se amplían los beneficios individuales y familiares hacia la construcción de redes para movilizar efectivamente el resto de capitales (Imízcoz, 2009).

Los indios e indias dependientes procesaban sus necesidades e intereses más fácilmente con la dependencia a sus patronos. La protección, el acceso a tierras y la intermediación social eran expresiones de la complejidad de estas relaciones, que si bien trataban de estar reguladas por la normatividad de la corona y los autos de las audiencias, daban pie a un acuerdo que

muchas veces podía contrariar lo prescrito, específicamente hasta cuando fenecieron las encomiendas en la década de 1740.

La denuncia era un medio efectivo de desenmascaramiento de redes y relaciones que involucraban a las contrapartes, además de su contenido claramente contencioso. En un universo relacional lleno de parientes de sangre y políticos, como de contrarios, las tipologías cerradas de clasificaciones sociales no dan cuenta de la flexibilidad de ellas, de los dinamismos en las relaciones individuales y colectivas, así como de los diferentes planos de las identidades en acciones concretas y sus estrategias contenciosas desde el clientelismo.

Lo contencioso de los pleitos permite encontrar las expresiones de la cultura política y ayuda a desglosar los lenguajes antinómicos en los que se sustentaban, sus argumentos y formalidades para trazar los desencuentros. La apelación a una imagen ideal de las relaciones sociales en contextos de anormalidades que las desestructuran, hace posible encontrar diálogos entre la cultura política con las prácticas sociales y políticas. Un argumento común en las declaraciones era el alegar que los contrarios decían mentiras o que estaban constreñidos por su parcialidad y vínculos. Esto se denominaba genéricamente con el apelativo de “testimonios siniestros”.

Una muestra de las clasificaciones sociales que articulaban a las personas y sus redes, y que ponían trabas en los pleitos con aparentes “siniestros fines”, fue hecha por don Juan Bautista de Rojas en 1743 durante un conflicto con los indios del pueblo de Tuluá por unas salinas. Se resaltaron las palabras claves para esta argumentación 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 [su doctrinero] 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.⁴⁸

⁴⁸ Archivo Nacional del Ecuador (ANE), Popayán, Caja 87, carpeta 9, fol. 179v. Las cursivas son del autor.

Por medio de la denuncia sobre los compadrazgos y *coligaciones*⁴⁹ para contrariar lo justo, se respalda en una imagen moral y vertical de las personas y colectividades. Esto suponía una narración sobre la obediencia, la lealtad y el existir para el cuerpo político bajo criterios morales y religiosos.

Las relaciones de poder y del reconocimiento asimétrico entre los actores se entreveraban con los lazos sociales y de dependencia.⁵⁰ Los juicios dan cuenta de ello, al haber sido una movilización de capitales sociales y simbólicos que construyeron capitales relacionales: los testigos describían en sus narraciones las redes propias y ajenas que mediaban en su cotidianidad o en contextos de disputas legales.

2. Las redes verticales durante el ocaso de la encomienda, 1680-1738

El pacto entre los indios y la Corona fue histórico y definía sujetos, determinaba papeles y expectativas sobre las autoridades y se planteaba como un marco para entender las relaciones con los demás miembros de localidades y de cuerpos políticos. También daba un marco para justificar la jerarquización y sus relaciones de reciprocidad asimétrica, que en el entorno de la cotidianidad eran más visibles a través del clientelismo y el paternalismo.

El paternalismo era un referente que describía relaciones como la encomienda, donde era visto como un elemento que articulaba prácticas y actitudes clientelares de protección y mutualidad asimétrica. Un ejemplo de ello, fue la narración que planteó Bernardo Alfonso de Saa, encomendero 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

⁴⁹ Del Latín *colligāre*. Dicho de una o de varias personas: Unirse, confederarse con otra u otras para algún fin. RAE, Término “Coligarse”. <http://dle.rae.es/?id=9mfhZTD> (24/02/2017).

⁵⁰ Otras dinámicas respecto al problema del poder y los grupos subalternos, como también de adaptaciones, mediaciones y resistencias en otros espacios y tiempos véase Pacheco (2018), Osorio Calvo (2018) y Córdoba (2020).

reconocido no estar con sus tierras, porque sus amos los han permitido y hecho este bien y gracia por lo mucho que los han querido y cuidado.⁵¹

Este hecho fue cuestionado por don Juan Antonio de Nieva en 1770 con otra óptica: la de los contubernios y abusos de los encomenderos, e iniquidades surgidas de la presumida incapacidad de los indios:

“Los antiguos poseedores de la estancia hasta el referido Saa, [por] 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 [...] [de] dos donaciones tan iguales a las tierras que les adjudicaron.”⁵²

Estas dos lecturas sobre un mismo caso las explica Imízcoz a partir de que el clientelismo podía abarcar la cercanía, la reciprocidad y el amparo, tanto como la violencia y el abuso (Imízcoz, 2009, pp. 80-84). Por un lado, se construía una imagen paternal y caritativa que redituaba en lealtad de los indios⁵³ a los encomenderos, pero por el otro, se observaba como un abuso. Un hecho, como la unificación a comienzos de la década de 1720 en un mismo poblado de los indios ubicados al norte y al sur del río de Yumbo, se podía describir en posteriores pleitos legales desde la óptica del abuso o del consenso y diálogo con las necesidades de los indios. Los indios de Yumbo en 1684 mencionaron que los títulos escritos y la tradición eran fuentes de su propiedad, y para ello no titubeaban en explicar los arreglos con sus anteriores encomenderos y doctrineros, con el uso mutuo de las tierras de uno y otro según la necesidad del pueblo, el encomendero y del culto.⁵⁴ Con ello, explicitaron una noción de historia variable, flexible y sujeta al cambio para servir a intereses más allá de la comunidad (Premo, 2014, pp. 374-375), con la Iglesia y el servicio a sus amos. Su participación como subordinados legitimaba el

⁵¹ “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”. Anexo de Bejarano (1980., fol. 156-156v.). También en el mismo documento, en los fols. 79v-80, para 1692 otros encomenderos, Cristóbal de Caicedo y María Jiménez, donaron un pedazo de tierras a sus indios llamados “piscos” para formar un lindero entre las haciendas de los Ciruelos con los pueblos de Ambichintes y San Diego de los yanaconas en Cali.

⁵² “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770”, fol. 184v.

⁵³ “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770”, fols. 62-67.

⁵⁴ “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770”, fols. 155-156.

honor y la protección de sus encomenderos, quienes abrían espacios a las negociaciones y al reconocimiento de intereses de los encomendados.

El paternalismo, que significaba un campo de experiencias históricas y discursivas de los indios, era un elemento solicitado en sus lazos con las autoridades: la protección era sinónimo de la conservación de los naturales, de sus prerrogativas e intereses. En este sentido iban las comunicaciones en 1732 entre el contador Usuriaga, de la caja real de Popayán, con el corregidor José Ramírez Coy, en el pueblo de Roldanillo, para reconstituir el antiguo pueblo de la Loma de las Piedras. Afirmaba el segundo al primero que los indios acudían a él porque el cura Gómez Constantino, el titular de Roldanillo, no los quería por *brutos*.⁵⁵ Esto ejemplifica un elemento volitivo y emocional que involucraba lo estratégico en la elección de algunas autoridades para que los indios llevaran a cabo sus proyectos y así construir capital relacional y paternalismo, junto al reconocimiento.

Bajo estos parámetros, el estándar de lo que debía ser un doctrinero benevolente en Guacarí durante un pleito de 1728 se enfrentó con el prestigio del alférez real de Buga: una facción de indios eligió para el cargo de alcalde del pueblo a Eusebio Saza, apoyándose en un inestable consenso local avalado por el alférez y corregidor de Buga, don Luis de Barona. Con esta designación, el cura Mariano de Paz Maldonado vio entorpecida la postulación de Antonio Díaz para dicho oficio, y por ello desató castigos y persecuciones contra los electores indios de Saza. Los indios victimizados invocaban que el honor y la autoridad del alférez estaban por encima que la del cura abusivo: Si se lesionaba la autoridad de un cargo subalterno, se lastimaba el prestigio de quien hacía el nombramiento.⁵⁶

A veces los doctrineros emprendían con capital en actividades con los indios, quienes daban su fuerza de trabajo, en una relación que combinaba paternalismo y jerarquía social, como ocurrió con los indios de Tuluá, quienes trabajaron unas salinas en la década de 1730 inicialmente con el cura Periañez y luego con el padre Zúñiga en las montañas de Burila, para

⁵⁵ Archivo Central del Cauca (ACC), Colonia, sign. 5107, fol. 82v.

⁵⁶ Archivo General de la Nación (AGN), Fondo Archivo Arzobispal de Popayán (AAP), Leg. 4194, fols. 3-8.

beneficiar el culto de Nuestra Señora de Chiquinquirá, como cofradía y de paso, para ayudar con el pago de tributos.⁵⁷ En otras ocasiones se involucraban de la misma manera en labores agrícolas, como se registró en 1724 entre el padre Francisco de Mendoza Bueno y los indios de Cerritos. Los indios accedían al beneficio de la tierra y el cura a una propiedad, lo que se objetó por varios vecinos nobles de la ciudad de Cartago, quienes calificaban al cura como usurpador.⁵⁸ Estas apelaciones explicaban los tratos entre indios y curas dentro de prácticas como los sobornos y lisonjas, las cuales expresaban formas de retribución que abrían la espiral de beneficios, regalos y reconocimientos, los cuales fueron denunciados por un postulante a las tierras de Burila: “su intento sea válido en toda la causa del nombre universal y común de los indios del pueblo es sólo por complacer al cura de ellos que es su pariente”. En esta afirmación, el vocablo “pariente”⁵⁹ es usado como parentesco clientelar y rebaja la condición jerárquica del cura, al colocarlo en un nivel más cercano a los indios, el de “compadre”.

El desacreditar acciones entre los poderes espirituales y terrenales en medio de disputas clientelares también se vivió en el pueblo de Roldanillo, donde el mencionado cura Gómez Constantino denunció en 1732 a un presunto corregidor arbitrario, el alcalde ordinario de la ciudad de Toro, don Antonio de Aguilar. Lo acusó de no corregir ni vigilar las borracheras, de no dejarlos agregar a su parroquia, de descuidarlos y evitarles la consecución de sus sacramentos, aparte de cargarlos con fardos para hacer viajes al Chocó.⁶⁰ Parece que el denunciado hacía acuerdos informales con los indios y también los disponía para su proyecto social y económico a cambio de alguna autonomía. Esta situación fue denunciada por el cura Gómez como desordenada.

La retroalimentación de una imagen de la vida social y política jerarquizada con las relaciones hechas en los contextos de arreglos informales hacía posibles los proyectos personales y colectivos con las redes verticales. El honor, la protección, el acceso a bienes, redes y servicios, junto a las

⁵⁷ ANE, Popayán, Caja 87, Carpeta 9, fols. 54v-70.

⁵⁸ ACC, Colonia, Leg. 4411, fols. 23-30. En AGN, AAP, 4737 fols. 10v-23v. (Yumbo, 1747), se observa una situación análoga, donde se cambian bienes y servicios alrededor de un cultivo de arroz que tenía el cura.

⁵⁹ ANE, Popayán, caja 87, carpeta 9, fol. 1bis-1vbis y 179v.

⁶⁰ AGN, AAP, Leg. 4393, fols. 1-4.

mediaciones, mezclaban conveniencias particulares y colectivas por medio de las facciones como elementos que explicaban buena parte de la vida local y regional. De esta manera los indios de Yumbo, Guacarí y de La Loma de las Piedras lograron su cometido de apelar a la protección para acceder a autonomía local y tierras por medio de conexiones con los encomenderos, curas, contadores y oficiales.⁶¹ Los proyectos personales y colectivos no se hacían fácilmente realidad sin la intermediación de alguien en las instancias formales e informales del poder: se cruzaban las argumentaciones discursivas sobre el pacto con la Corona y del tratamiento de los indios con la mediación de una de tantas autoridades que competían por el reconocimiento, por la preservación de sus intereses o por las recomendaciones de parciales y amigos poderosos.

Lo individual de los proyectos particulares de poder y ascendencia social, que involucraba a todos los agentes, el acceso a tierras y pastos, entre otras circunstancias se materializaba en la pertenencia a un grupo concreto de personas. Los nobles particularmente obtenían honores y prestigios a través de la creación de relaciones bajo la economía del don y la gracia para estructurar lealtades personales y acceder a recursos, junto a la acumulación de capital social y político. Un ejemplo de ello, fue el uso del cargo de corregidor en la ciudad de Cali hecho por don Ignacio de Piedrahita en el primer tercio del siglo XVIII: fue acusado de formar ilegítimamente un pueblo con algunos indios forasteros en Napunima y San Jerónimo con el objeto de usufructuar esas tierras en compañía de ellos. Lo hizo aprovechando el recuerdo de la existencia de un antiguo pueblo de indios en el lugar, lo cual fue denunciado en 1734 por don Juan de Varona, quien antes había colaborado a los indios de Candelaria en el amojonamiento de sus tierras con doña Isabel de Escobar. El denunciante pretendía esas tierras y potreros. Se puede leer estos hechos como un trato donde el corregidor y los indios ganaban algo: uno tenía servicios y usufructo, mientras que los otros obtenían acceso y uso parcial a las propiedades y el gozar de protección como una comunidad que parece que existía en el papel.⁶² Los indios involucrados se articularon a la clientela de una de las autoridades

⁶¹ También, en el litigio de los indios de Candelaria contra una vecina, doña Isabel de Escobar, usaron sus redes de compadrazgo para denunciar a dicha señora en Popayán hacia 1719. Aquí mencionaron la ayuda de don Juan de Varona, cabildante de la ciudad de Caloto, para encausar un río que servía de lindero con la contraparte. ACC, Colonia, sign. 3379 fols. 1-4.

⁶² ACC, Colonia, Sign. 12111, fols. 12-14v

más prestantes de la región, así como a la capacidad de injerencia en decisiones más cotidianas por la mediación de dicho personaje. Del mismo modo, podría redundar en el prestigio como capital social de parte y parte, una como protectora y la otra como protegida.

El uso de relaciones y redes verticales fue una de las habilidades de los indios para involucrarse en disputas entre distintas justicias o sectores de élites, así como de los distintos choques en los niveles de gobierno. Los indios fueron a veces elementos pasivos o activos en dichos conflictos, pero generalmente percibieron intereses, racionalidades y procedimientos de gobierno, como también sus contradicciones. Cuando se refundó la Loma de las Piedras los indios usaron sus conexiones con el corregidor de Roldanillo y el Contador de la caja real de Popayán, ya que estaban unidos por su enemistad contra el Maestro Solano de Elorza, quien litigaba la propiedad sobre dichas tierras y quería, para llevar su cometido, lograr la destitución del corregidor Ramírez Coy, con el nombramiento de su sobrino Marcos de Aldana, para que éste lo ubicara en la Loma como cura coadjutor.⁶³ Para enfrentar esta estrategia, el contador Usuriaga solicitó que don Pedro Pablo de Escobar fuera cura local y como juez del pleito al tío de éste, don José Domínguez.

En esta misma maniobra, Francisco Villegas se hizo nombrar como mandón de los indios reubicados por tener vínculos con el cura Escobar debido a que estaba casado con una esclava mulata de su propiedad.⁶⁴

Hubo corregidores que subsanaron la falta de calidad social y de méritos para ser obedecidos legítimamente con el trato y la ascendencia entre los indios: ésta fue la dinámica que describieron en 1736 del corregidor de Roldanillo, quien era calificado de “sastre y mestizo remendón” que había convencido a los indios para pedir su nombramiento ante el gobernador de Popayán.⁶⁵

Las relaciones verticales como práctica social también incluirían las pertinentes a los caciques y gobernantes de los pueblos, pero se debe recordar que el ocaso de las encomiendas también significó el final de los

⁶³ ACC, Colonia, sign. 5107, fols. 13-14.

⁶⁴ ACC, Colonia, sign. 3627, fols. 1-6.

⁶⁵ ANE, Popayán, caja 75, carpeta 13, fol. 4v.

cacicazgos hereditarios en la región. Esto, particularmente en pueblos como Riofrío y Roldanillo, de indios gorriones; los de Arroyohondo que procedían de las montañas de Bitaco y los quimbayas de Cerritos (Cuevas, 2017, pp. 25-26). Los caciques de estos poblados perduraron más o menos hasta la mitad del siglo XVIII, cuando cambió la herencia como criterio para el acceso a los cargos del poder local por el del consenso colectivo.⁶⁶ Parece que los caciques hereditarios ya tenían disminuido su poder político en los casos revisados entre 1680-1738, porque en casi todas las ocasiones sus parentelas no se diferenciaban de los tributarios, al pagar igual que ellos, aunque conservaban el título de “don”. Del mismo modo, no se han encontrado referencias sobre servicios o tributos de los indios del común a estos personajes, debido a que no se distanciaban mucho socialmente de éstos (Cuevas, 2012, pp. 175-177; 2017) Solamente dicha brecha la conservaban en la formalidad de los documentos escritos y en la autoridad que tenían para recoger tributos.

Donde no había caciques por herencia, la relativa homogeneidad de los indios otorgaba posibilidades de acción y discusión contra los mandones, alcaldes y gobernadores indígenas locales, por parte de tributarios del común. Por ejemplo, en 1720, el indio alcalde de Tuluá, Santiago Bohórquez a la vez que habla de un “nosotros” en una documento, solicita que Francisco Delgado, el indio gobernador, no tenga los expedientes y registros de su pueblo por “su poco cuidado... y menos inteligencia [...] y porque su casa no es segura para ello”.⁶⁷ La horizontalidad del lenguaje también estuvo presente en gestiones escritas del indio Francisco Villegas entre 1732 y 1733 para la Loma de las Piedras, quien fue reconocido como indio tributario por las autoridades españolas y los demás actores, y que, a pesar de no redactar sus propios documentos, “hacía” (actuaba) por él y el común del pueblo.⁶⁸

El ocaso de las encomiendas dio, a través de la mediación de encomenderos y otros agentes, un acervo de prácticas sociales que llevaban siglos de historia, dentro de las cuales se destaca para este texto el clientelismo, el paternalismo y la denuncia intermediada por personajes con ascendencia para los indios.

⁶⁶ Aquí se puede comparar con la coincidencia de la encomienda con los cacicazgos que plantea Santiago Muñoz (2015).

⁶⁷ ACC, Colonia, sign. 8757, fol. 151-151v.

⁶⁸ ACC, Colonia, sign. 3200, fol. 3; ACC, Colonia, sign. 5107, fols. 1v, 3-5, 85v.

3. Las redes verticales entre 1738-1780

En el periodo de 1738-1780 se incrementó la cantidad de conflictos porque aumentó importancia de los tribunales y lo formal de la escritura como prácticas solucionadoras de diferendos, además de la restructuración de anteriores relaciones sociales y políticas, especialmente las de la encomienda. En los documentos judiciales se explicitaban más las nociones y valoraciones sobre el pacto de vasallaje, lo tradicional, la calidad social y la autoridad, así como los vericuetos que hacían los indígenas y sus intermediarios para afrontar las talanqueras de la formalidad. Los órdenes que se consideraban descompuestos por las coligaciones y malas acciones contra los indios fueron más explícitos en los expedientes, lo que dio cuenta de un contexto con mayores desafíos y más dinamismo que el anterior. El primer caso que tiene las características de este periodo, fue en Cerritos, pueblo de Cartago, donde los indios denunciaron a su corregidor, don Salvador de Ayala, por no permitirles casarse con quien quisieran, azotarlos, quitarles bienes y extorsionarlos en el año de 1738. Gervasio de Morales, indio del pueblo, quién comenzó la denuncia, explicó que no confiaban en su protector de naturales, don Pedro de Ayora, por “ser deudor” del denunciado.⁶⁹

Los indios hicieron más denuncias que antes contra los curas por sus amiguismos negativos al interior y al exterior de los pueblos. Lo hicieron directamente, sin la mediación de otros agentes, haciendo gala de un conocimiento profundo de la ley en un contexto de conflicto y recomposición de poderes regionales, descritos puntualmente por Colmenares como la confrontación entre las viejas familias de hidalgos locales frente a los chapetones y comerciantes advenedizos (1997, pp. 127-138). Los indios se articularon a veces a unos y a otros, en una lectura estratégica del contexto político para salvaguardar sus intereses.

Pareciera que la capacidad de gestionar el culto, además del acceso a recursos y a empresas colectivas locales, como la “fábrica” del templo de cada pueblo y la justa gestión de las tierras, daban lugar a la connivencia entre los actores de cada pueblo como mecanismo para la construcción de autoridad y mediación, así como de lealtad. Por ello, uno de los

⁶⁹ AGN, Caciques e indios, leg. 10, doc. 84, fol. 961-961v.

principales motivos que tenían los indios para denunciar a los curas fue la desprotección de las tierras y demás elementos del pueblo frente a elementos extraños a la comunidad. También se quejaban de la falta de administración de sacramentos, aparte de los abusos y maltratos de parciales y familiares de los doctrineros a la comunidad. En 1747 don Damián Isanoa de Yumbo declaró algunos de estos atropellos realizados por su cura, don Mariano de Paz Maldonado y por don Juan Vivas, un hacendado en las vecindades del pueblo, aparte del hecho de haberlos retirado del manejo de los dineros comunales de las cofradías:

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, [...] y para esto hizo lista en la iglesia, preguntando a cada uno cual era el que pedía contra su compadre para castigarlo.⁷⁰

El cura desvirtuaba su autoridad cuando no cuidaba los intereses del pueblo, junto a las amenazas que hacía para evitar reclamos. La sacralidad de su poder le daba privilegios sobre los servicios y bienes de los indios, lo cual no era consentido si estos percibían que sus esfuerzos no estaban encaminados hacia su prosperidad colectiva. Esto era uno de los elementos significativos y transaccionales de las redes verticales, como expresiones de una cultura política jerarquizada, paternalista, localista y tradicional, que se presentaba como marco de disputa e inteligibilidad de demandas de los actores.

Con la excusa del paternalismo, los indios afrontaban las redes verticales que consideraban negativas para sus fines y tanteaban la capacidad que tenían para la movilización de sus capitales sociales y la de sus contrarios, por ejemplo, pidiendo a jueces y curas pertenecientes a las antiguas familias de encomenderos o simples contendores de sus contrarios. De la misma manera, los doctrineros hacían la misma movilización a la inversa y teniendo en cuenta su capacidad de gestionar sus redes, como explicitación de su capital relacional.⁷¹ La veracidad de los testigos era controvertida desde los capitales simbólicos de la moralidad

⁷⁰ AGN, AAP, leg. 375, doc. 15, fol.1-1v.

⁷¹ AGN, AAP, Leg. 4642, fols. 28-31. AGN, AAP, leg. 375, fols. 1-3 y 21v.

y los generados en la calidad social: los individuos de las castas eran definidos como inmorales, así como los indios. Un ejemplo de ello lo escribió en 1747 el doctrinero don Primo Feliciano de Porras respecto a los parciales de los indios de Yumbo, cuando los describió como vecinos y parientes mestizos y mulatos, llenos de mala voluntad contra él, por su papel de guía espiritual.⁷²

Parte de la autoridad y la ascendencia de los curas se lograba a través de los castigos físicos, como adjuntos al cariño y el paternalismo. Comentaba al respecto el padre Narváz de sus feligreses indios de Yumbo en 1752: “Principalmente a los testigos no los induce otra cosa para declarar contra mí, que el odio diabólico que me tienen por haber siempre procurado corregirlos y doctrinarios en cumplimiento de la obligación que me asiste por párroco de ellos”.⁷³ El paternalismo siguió siendo un referente en las relaciones políticas, pero fue cuestionado con el argumento de la inmoralidad de curas o poderosos que no dialogaban con los indios sus acciones y exigencias. Parece que la falta de mediación del encomendero se articuló con el contexto local de recomposición de poderes regionales y ello significó mayor autonomía para los indios como denunciantes.

En un universo de relaciones mediadas por lealtades y obediencias, las animadversiones y los rencores fueron manifestaciones negativas de personas desagradecidas que no respondían con las reciprocidades generadas por las economías del don y la gracia, de la patriarcalidad del poder, la caridad y la protección a los desvalidos.

El mismo doctrinero Narváz dio más motivos para que se describieran sus acciones en el pueblo de Yumbo por medio de denuncias de los indios. Entre 1758 y 1760 se le abrió un proceso por estar amancebado con una hija de Luis Sánchez, quien lideraba una facción de la comunidad que competía con los Isanoa.⁷⁴ Esta ocasión estimuló la crítica de los indios respecto a las dinámicas que tenían los Sánchez para tener mayor ascendencia local, ya que oscilaban entre ser “públicos mestizos” o ser

⁷² AGN, AAP, leg. 4737, fol. 31.

⁷³ AGN, AAP, leg. 4684, fol. 17.

⁷⁴ AGN, AAP, leg. 4976.

tributarios y gobernadores del pueblo según el caso. Uno de los medios de la estrategia familiar fue aquel amancebamiento para tener prestigio, servicios y contactos respecto de los indios del común, con la excusa que eran para el cura y el culto. De la misma manera, los Sánchez aprovechaban los beneficios de contar inicialmente con la connivencia del corregidor, pero al final, la conciencia de éste delató los alcances del cura.⁷⁵

La estrategia del amancebamiento obliga a pensar sobre el papel de las mujeres acusadas y de las acusadoras: unas reestablecerían patrones sociales paternalistas, mientras que las otras eran inquiridas por representar la lascivia y la debilidad de la carne, pero en este caso, hacía parte de las dinámicas del poder local. Ellas también hicieron más denuncias que explicitaban clientelas y sus abusos. Las denunciantes del pleito de 1758 -1760 en Yumbo, como Clara Isanoa, Teresa Imba, y sus parentelas, no cuestionaron los servicios hacia el cura como parte de reciprocidades asimétricas, pero sí pleitearon cuando esos privilegios se desviaban a una familia que esencialmente participaba de su misma calidad social y cuando esta situación se agregaba a la violencia y coerciones con delaciones de infidelidades y contradenuncias.⁷⁶ Las mujeres indias pedían a su favor que eran madres y pobres, y que dichos abusos afectaban a sus familias y a la comunidad.

Éste último punto intersecta los discursos con los equilibrios rotos, donde las partes se permitían trasgresiones cuando se beneficiaban mutuamente. Las lealtades eran el principal patrimonio y capital simbólico en entornos conflictivos, y éstas podían ser dinámicas, ya que posteriormente los Sánchez actuaron en conjunto para la defensa de las tierras de Santa Inés con los isanoas entre 1770-1772. Así mismo don Juan Vivas, quien fue contrario a los indios en la década de 1740, en esta ocasión fue un aliado del pueblo de Yumbo contra don Juan de Nieva.⁷⁷

⁷⁵ AGN, AAP, leg. 4684, fols. 68v-71.

⁷⁶ AGN, AAP, leg. 4976 fols. 12 y 21v.

⁷⁷ “Transcripción documento de Yumbo de 1770”. No obstante, los indios de Yumbo pleitearon en 1787 a don Juan Vivas por el no pago de sus obligaciones con las obras pías del pueblo. ANE, Popayán, caja 250, carpeta 5, fol. 2.

La verticalidad de las relaciones era atravesada por la expectativa de protección patriarcal que tenía trascendencia en la vida cotidiana. Esto se puede detallar en las denuncias por abusos de autoridad, donde los indios tenían que pedir permiso al corregidor y al doctrinero para contraer matrimonio, lo que creaba a veces conflictos.⁷⁸ En el mismo proceso judicial, como otra cara de los arreglos informales, se explicitaban algunos arreglos informales muy flexibles para el pago de deudas tributarias. Esto redundó en agradecimiento hacia el corregidor y alivio para el tributario, como lo explicó Luis de Acosta, indio de Cerritos en 1738, al referir que, a su corregidor, si bien lo había denunciado por abusos, luego se sintió agradecido con él, porque lo “sacó de deudas”.⁷⁹

En el conflicto de las salinas de Burila en 1743, los indios de Tuluá sabían que si esparcían el rumor de un posible traslado como poblado hacia los ojos de sal, podrían legitimar contundentemente su propiedad y por eso pidieron a su doctrinero, don José Casañas que los acompañara para hacerle templo y rocerías para que ayudara con la legitimidad del poblado.⁸⁰ Así se constituiría una comunidad, construyendo un poblado y un cuerpo autónomo en el mapa de jerarquías territoriales. Con este arreglo usaban la movilidad de los pueblos de indios en el valle, con el argumento de la huida colectiva, como expresión de una memoria colectiva sustentada en relaciones territoriales elásticas con los encomenderos y su historial de “abusos”, que algunas veces serían más convenios que restricciones.

En la dinámica de los arreglos con agentes verticales, el pleito de Yumbo entre 1770-1772 comenzó porque los mestizos Sánchez, por la mediación de los indios Isanoa y con el aval del cura, solicitaron consentimiento para elaborar quesos en tierras no delimitadas de don Juan Nieva, colindantes con las del pueblo, pero se tomaron más tiempo del concedido.⁸¹ En la construcción de ese convenio se reforzaron las relaciones clientelares con otros indios, a nivel horizontal, y con el representante del poder espiritual junto a los vecinos poderosos en lo vertical. En las narraciones de los hechos

⁷⁸ AGN, Caciques e Indios, leg. 10, carpeta 84, fol. 983v-984.

⁷⁹ AGN, Caciques e indios, leg. 10, carpeta 84, fols. 985-991.

⁸⁰ ANE, Popayán, caja 87, carpeta 9, fol. 153-153v.

⁸¹ “Transcripción documento de Yumbo de 1770”, fols. 53-55.

se expresaban fórmulas de cortesía que denotaban subordinación, con palabras como “mi amo” para referirse al corregidor o a Nieva.⁸² Dicha práctica se acompañaba con la práctica estratégica de los indios de dar lisonjas y regalos a sus tenientes-corregidores, las cuales lubricaban disputas de éstos contra enemigos comunes, como lo denunció el terrateniente Nieva contra los indios de Yumbo y su corregidor, don José Micolta, en 1772:

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 agrardarle con los daños que me pretende ocasionar.⁸³

Si se da crédito a esta denuncia, los corregidores entraban en el circuito de los dones y regalos como creadores de relaciones sociales y de jerarquías, que se juntaba a la denuncia como herramienta política para los indios. Las lisonjas para las autoridades fueron unas estrategias viables en los pleitos y se articulaban a las posibilidades que ofrecían los tribunales como cuando prestaban atención a las alegorías del orden social, donde las lealtades eran concretas: a Dios, al rey, a los oficiales, al corregidor, al cura. Esto se hacía para pedir amparo desde las expectativas de justicia y conservación de sus prerrogativas sociales y jurídicas.

El uso que hacían los vecinos de las tierras de los pueblos de indios fue un hecho que tenía mucho de historia, pero hecha en un contexto nuevo, sin la mediación y legitimidad dada por los encomenderos. En este periodo los corregidores, como garantes de los derechos de los indios, asumieron la protección de ellos de una manera más efectiva que en el periodo anterior, debido a las demandas que hacían, lo que reflejaba el empoderamiento ganado a través de los litigios en décadas anteriores, junto al acceso más continuo a los canales de justicia abiertos por la Corona y contextualizados a nivel regional. Como se

⁸² “Transcripción documento de Yumbo de 1770”, fols. 53, 156-156v.

⁸³ “Transcripción documento de Yumbo de 1770”, fols. 276v y 278v.

mencionó, la mayor presencia de juicios escritos muestra una asunción de la justicia desde el cuestionamiento de los privilegios o abusos de los actores en disputa, lo cual consolidó a la Corona en su papel mediador y hegemónico, como alternativa a los arreglos informales. El grueso de las reformas borbónicas de las décadas de 1770 y de 1780 llegó a un contexto dinámico en los campos del reconocimiento y el desconocimiento de las autoridades y los gobernados.

Una característica del periodo de 1738 a 1780 es la conversión de casos particulares a colectivos. Como se ha descrito: de un impedimento para un matrimonio en Cerritos en 1738, de la negación de servicios a la amante del cura en Yumbo y del usufructo ilegal de un potrero perteneciente a un indio de Ambichintes en 1743,⁸⁴ se pasó a invalidar las actuaciones individuales en relación al conjunto de las comunidades locales. Este despliegue identitario permite entender que el sentido de colectividad fue un recurso que se activaba en contextos de crisis. Otro elemento notorio fue el desconocimiento de curas en Guacarí y Yumbo en la década de 1740, donde los indios se marchaban de la misa o no cargaban imágenes en procesiones como protesta contra ellos, pero no ante el culto, pues sólo deslegitimaban su papel de intermediarios entre la comunidad y Dios, pero no los fundamentos de la religión.⁸⁵

Un caso diferente de curas enfrentados con su feligresía empezó en Tuluá durante 1759, donde los indios principales del pueblo dieron su aval por escrito para no entorpecer la erección de dicho pueblo en villa de libres, con su correspondiente desgajamiento de la ciudad de Buga. Luego se retractaron ante el cabildo de Buga, ya que consideraban que el cura de Tuluá estaba contra ellos y consideraron que no tenían un protector adecuado. Los mecanismos y promesas para no querellar se quebraron, posiblemente al estar sustentados en ardides o promesas incumplidas, y por ello los indios se incorporaron a la causa del cabildo de Buga para evitar que Tuluá se emancipara jurisdiccionalmente, haciendo explicitar su papel subordinado en la configuración territorial. En esa línea se definió a Tuluá como productor de abastecimiento y campo de la ciudad

⁸⁴ Archivo Histórico de Cali (AHC), Notaría Segunda, Escritura 113 de 1909, fols. 254-278.

⁸⁵ ACC, Colonia, sign. 4642, fols. 33-35.

de Buga bajo la propiedad de los indios.⁸⁶ Esto significó una coalición estratégica de intereses convergentes con la élite de Buga, expresando el dinamismo de las alianzas entre actores en el marco de las asimetrías sociales. Las tácticas de arreglos informales se quebraron con los vecinos, y los indios leyeron el panorama político que les convenía para cambiar de bando, en una comprensión de prerrogativas, contextos y discursos en perspectiva histórica, ya que no tenían problema en legitimar sus peticiones con sucesivas copias de procesos anteriores, en el marco de la legalidad y la tradición.

Posteriormente, en el mismo poblado Manuel Ontibón, el alcalde indio durante 1771, pidió que no se expulsara a los vecinos que no estorbaban a los naturales, debido a que favorecían al culto y daban “lustre” al pueblo, en contravía de un auto del cabildo de Buga para evitar la competencia de Tuluá como centro urbano.⁸⁷ Los pactos de conveniencia eran móviles y se volvían operativos con los intereses de los indios, los cuales coincidieron en esta ocasión con los vecinos, posiblemente por el subsidio a la iglesia, los arriendos percibidos y porque en esa ocasión no querían formalizar una villa.

Teniendo en cuenta la entrada de las reformas, en el valle no existió una crítica generalizada a las prerrogativas de los indios, la que sí hubo en Antioquia y el altiplano de Santafé y Tunja, al atravesarse éstas con proyectos de poder locales en el marco de consideraciones fisiocráticas (Silvestre, 1988, pp. 305-306; Bonnett, 2002, pp. 66-68). En el valle, como explicó Almario (1999), para el siglo XIX, corrían paralelas la mediación social simbolizada por las ciudades y haciendas, con un universo campesino de relaciones y autonomías, con sus propios proyectos políticos y en continuo diálogo con dicha sociedad “mayor” sin discutirla. Esto explicaría cómo los indios tomaban partido en las disputas entre las élites españolas y criollas del valle, al igual que en 1680-1738, pero con un papel más autónomo y apoyado por los corregidores. Éstos últimos actuaban como agentes hegemónicos de la Corona.

⁸⁶ AGN, Poblaciones Cauca leg. 1, doc. 8, fols. 919-919v, 921-922, 928-929).

⁸⁷ ACC, Colonia, sign. 8752, fols. 130-130v

Conclusiones

Los indios usaron sus redes clientelares verticales, aprovechando y duplicando la imagen paternal del poder y de la justicia. Lo hacían explicitando sus nociones y representando a la justicia más allá de un corpus de normas escritas y consuetudinarias. Reproducían los valores que sustentaban dichos órdenes, así como reprochaban las acciones de sus contrarios y su moralidad, aprovechando los proyectos colectivos sobre las tierras y prerrogativas. También importaba lo individual del honor de las justicias o nobles locales a través del reconocimiento de su capacidad de mediación. De los indios hacia los nobles, las redes verticales significaban protección, mediación, acceso a bienes y favores de sus patronos, así como a mercados, relaciones de lealtad y la posibilidad de desobediencia para autoridades lesivas a sus intereses. El honor de unos significaba la posibilidad de protección de otros, lo cual redituaba en capital relacional.

Estas redes eran dialécticas y flexibles por las fidelidades e intereses. Ello obliga a desvirtuar el esencialismo para entender a los protagonistas de estos conflictos, ya que trascendían oposiciones binarias y discursos de separación espacial a través de la participación en clientelas. Con ello trataban de hacer más favorable el curso de sus vidas sin modificar dichas nociones, pero sí negociando con ellas, para salvaguardar sus personas, familias y comunidades. Estas clientelas eran expresiones de los pactos que sustentaban al cuerpo político, sus deberes y su heterogeneidad.

Esta desnaturalización de las jerarquizaciones y sus prácticas que atañían a los indios y los demás actores sirvió para volver más diversa la visión sobre dichos agentes, para replantear la supuesta estabilidad que les caracterizaba. En esta línea, fue pertinente una mirada cultural que comprendiera a estas sociedades a partir de un análisis de sus marcos políticos y sociales, y que admite hacer un contraste con el presente: la continuidad del clientelismo como forma de relaciones sociales.

Con esto, se entiende el clientelismo como un proceso de larga duración y sus dinámicas internas, de la misma manera que este tipo de estudios pueden ayudar a entender las estrategias y expresiones de una cultura

política aún vigente desde el patrimonialismo, el paternalismo y la exclusión, vistas en clave diacrónica.

Entrando a las características de cada periodo estudiado, entre 1680-1738, que coincidió con el ocaso de las encomiendas, hubo mucha mediación de los encomenderos y transacciones informales, pero naturalizadas como necesarias para cada parte. En ello, los indios asumían los conflictos de sus patronos como propios, para pedir por sus tierras y protección como subordinados ante las autoridades. El ocaso de la mediación de los encomenderos coincidió con el final de la presencia de los caciques hereditarios.

En el periodo de 1738 a 1780, la mediación vertical la asumieron curas y corregidores junto a las viejas familias de encomenderos, dando cuenta de la misma estrategia clientelar con más alternativas. Dicha flexibilidad dio cuenta de las viejas situaciones e informalidades a través de las denuncias que intentaban recomponer un orden tradicional descompuesto por las malas acciones. Los corregidores se apropiaron de esas lealtades para ganar honor y facilidad de ejercer su oficio.

En esta época fueron comunes las disputas para mantener la integridad de las tierras, así como el controvertir arreglos y accesos lesivos, pero normales en el intercambio de dones, bienes y servicios. También creció la importancia de lo escrito y la explicitación de las nociones que regían la vida social a través de dicho medio. Los valores del paternalismo, materializados en la práctica social del clientelismo y la subordinación, muestran lo complejo de la vida cotidiana y de lo extraordinario de lo litigioso mediado por la cultura política.

Fuentes primarias

Archivo Central del Cauca (ACC), Popayán, Colombia. Sección Colonia.

Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá, Colombia. Fondos Archivo Arzobispal de Popayán (AAP), Caciques e Indios, Poblaciones Cauca.

Archivo Histórico de Cali (AHC), Cali, Colombia. Fondo Notaría Segunda.

Archivo Nacional del Ecuador (ANE), Quito, Ecuador. Serie Popayán.

“Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo” Anexo de Bejarano, N. (1980). “Yumbo: un pueblo de indios en la Colonia”. Tesis de pregrado de Licenciatura en Historia, Universidad del Valle.

Término “Coligarse” en Real Academia Española. <http://dle.rae.es/?id=9mfhZTD>.

Bibliografía

Aguirre, J. (2012). *Redes Clientelares. Una perspectiva teórica desde el Análisis de Redes Sociales*. Buenos Aires, Argentina: CIEPP.

Almario, O. (1999). *La configuración moderna del Valle del Cauca, Colombia, 1850-1940. Espacio, poblamiento y cultura*. Cali, Colombia: CECAN.

Baker, K. (2006). El concepto de cultura política en la reciente historiografía sobre la Revolución Francesa. *Revista Ayer*, 62 (2), pp. 89-110.

Bonnett, D. (2002). *Tierra y Comunidad: un Problema Irresuelto. El caso del Altiplano Cundiboyacense (Nuevo Reino de Granada) 1750 – 1800*. Bogotá, Colombia: ICANH – Universidad de los Andes.

Cabrera, M. A. (2010). La investigación histórica y el concepto de cultura política. En M. Pérez Ledesma (comp.) *Culturas políticas: teoría e Historia*, (pp. 19-85). Zaragoza, España: Institución Fernando el Católico.

Cañeque, A. (2001). Cultura vicerregia y estado colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España. *Historia Mexicana* LI (1), 5-57.

- Colmenares, G. (1997). *Cali: Terratenientes, Mineros y Comerciantes, siglo XVIII*. Bogotá, Colombia: Tercer Mundo Editores-Universidad del Valle-Banco de la República-Colciencias.
- Córdoba, N. et. al. (2020). *Se repara el plan de vida, pero no el corazón. Memorias de violencia, éxodo y reconstrucción comunitaria de las víctimas de la masacre de El Naya*. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.
- Cuevas Arenas, H. (2005). *La república de indios en Cali: un acercamiento a las encomiendas, mitas, pueblos de indios y relaciones interestamentales en Cali, siglo XVII*. Cali, Colombia: Archivo Histórico de Cali.
- Cuevas Arenas, H. (2012). *Los indios en Cali, siglo XVIII*. Cali, Colombia: Universidad del Valle.
- Cuevas Arenas, H. (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). *Historelo* 9 (18), 14-48. DOI: <https://doi.org/10.15446/historelo.v9n18.61369>
- Cuevas Arenas, H. Un pacto tributario caritativo: las respuestas de los indios del norte de la gobernación de Popayán a los cambios planteados por la corona y sus agentes a finales del siglo XVIII. Congreso internacional de Etnohistoria, FLACSO, sede Ecuador, 20 de octubre de 2018.
- Cuevas Arenas, H. Castañeda, A. F. (2019). Un acercamiento de la configuración de los pueblos de indios de la provincia de Antioquia colonial. En: M. E. Freire y D. Restrepo Rodríguez (comp.), *Comunidades epistemológicas. Investigando la actualidad desde diversas disciplinas* T.1 (pp.131-154). Cali: Universidad Santiago de Cali.
- Cuevas Arenas, H. (2019a). Acercamientos teóricos y metodológicos para historizar lo político en sociedades coloniales indígenas del occidente de la Nueva Granada y el norte de la gobernación de

- Popayán (siglo XVIII). En: K. Balcázar Muñoz, H. Cuevas Arenas y J. Morales (coords.) *Manifestaciones políticas desde la movilización y los espacios simbólicos de poder cultural* (pp. 75-104). Cali: Universidad Santiago de Cali – Fundación Universitaria de Popayán.
- Dueñas, A. (2010). *Indians and Mestizos in the “Lettered City”. Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Colonial Peru*. Boulder, United States of América: University Press of Colorado.
- Garrido, M. (1998). “Libres de todos los colores en la sociedad colonial tardía: reconocimiento e identidades.” Informe final de investigación. Cali: Universidad del Valle.
- Hering Torres, M. (2011). Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales. En H. Bonilla (ed.), *La cuestión colonial*, (pp. 451-470). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Herzog, T. (2000). La vecindad: entre condición formal y negociación continua. Reflexiones en torno a las categorías sociales y las redes personales. *Anuario del IEHS*, (15), 123-131.
- Hespanha, A. (1989). *Visperas del Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*. Madrid, España: Taurus.
- Hespanha, A. (1993). *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la edad Moderna*. Madrid, España: Centro de estudios constitucionales.
- Imízcoz, J.M. (1996). *Élites, poder y red social: las élites del País Vasco y Navarra en la edad moderna*. Bilbao, España: Universidad del País Vasco.
- Imízcoz, J. M. (2009). Redes, grupos, clases. Una perspectiva desde el análisis relacional. En S. Molina Puche (comps.) *Territorios distantes, comportamientos similares: familias, redes y reproducción social en la monarquía hispánica (siglos 14 -19)*, (pp.45-88). Murcia, España: Universidad de Murcia.
- Moreno Luzón, J. (1999). El clientelismo político: historia de un concepto multidisciplinar. *Revista de Estudios Políticos*, (105), 73-95.

- Muñoz Arbeláez, S. (2015). *Costumbres en Disputa. Los muiscas y el imperio español en Ubaque, siglo XVI*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.
- Nils J. y Aljovín de Losada, C. (2007). *Cultura Política en los Andes (1750-1950)*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Embajada de Francia en Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- Osorio Calvo, C. (2018). *Pueblos indígenas, paz y posconflicto*. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.
- Pacheco, Ch. (2018). *Aproximación a la historia de la fiesta de San Francisco de Asís en Quibdó desde las dinámicas poblacionales del Alto Chocó*. Cali: Universidad Santiago de Cali.
- Premo, B. (2014). Custom Today: Temporality, Customary Law, and Indigenous Enlightenment. *Hispanic American Historical Review*, 94 (3), 355-379. <https://doi.org/10.1215/00182168-2694291>
- Silva Prada, N. (2006). Cultura política, tradición y opinión crítica: los rumores y pasquines iberoamericanos de los siglos XVI al XVIII. En N. Silva Prada y R. Forte (eds.) *Tradición y modernidad en la historia de la cultura política. España e Hispanoamérica, siglos XVI-XX*, (pp. 89-144). México, D.F. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- Silvestre, F. [1785] (1988). *Relación de la provincia de Antioquia*, David Robinson, (transcriptor). Medellín, Colombia: Secretaría de Educación y Cultura de Antioquia.
- Truchuelo, S. (2015). La norma, la práctica y los actores políticos: el gobierno de los territorios desde la historia del poder, en O. Rey Castelao y F. Suárez Golán (eds.), *Los vestidos de Clío: métodos y tendencias recientes de la historiografía modernista española (1973-2013)*, (Pp. 1199-1214). Santiago de Compostela, España: Universidad de Santiago de Compostela.

Valencia, A. (1996). Encomiendas y Estancias en el Valle Del Cauca, siglo XVI. En A. Valencia (Comp.) *Indios, Encomenderos y Empresarios en el Valle del Cauca*, (pp.43-90). Cali: Gerencia Cultural de la Gobernación del Valle Del Cauca.

Zúñiga, J. P. (2000). Clan, parentela, familia, individuos ¿qué métodos y qué niveles de análisis? *Anuario del IEHS*, (15), 51-60.