

Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño
compiladores

Etnohistoria: miradas conectadas y renovadas



© 2021 FLACSO Ecuador
Septiembre de 2021

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

ISBN: 978-9978-67-581-6 (pdf) (FLACSO Ecuador)
<https://doi.org/10.46546/2021-21foro>

FLACSO Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803
www.flacso.edu.ec

Ediciones Abya Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A
Casilla: 17-12-719
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 250 6267 / (593-2) 3962800
editorial@abyayala.org.ec / ventas@abyayala.org.ec
www.abyayala.org.ec

Imagen de portada:
Eliana Ordoñez H., *El corazón de oro*,
fundición en cera perdida y vaciado en oro. Video, 2018.
Exposición Proyecto Waka, Arte Actual-FLACSO, 2018

Etnohistoria : miradas conectadas y renovadas / compilado por
Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño. Quito-Ecuador :
FLACSO Ecuador : Ediciones Abya Yala, 2021

xiii, 520 páginas : ilustraciones, figuras, gráficos, tablas.-
(Serie Foro)

Incluye bibliografía

ISBN: 9789978675816 (pdf)
<https://doi.org/10.46546/2021-21foro>

ETNOHISTORIA ; ETNOLOGÍA ; HISTORIA ; CULTURA ;
COSTUMBRES Y TRADICIONES ; ECONOMÍA ;
COMERCIO ; FRONTERAS ; DOCTRINAS RELIGIOSAS ;
INDÍGENAS ; AMÉRICA LATINA. I. PRIETO, MERCEDES,
COMPILADORA II. BRICEÑO, LUIS ALFREDO,
COMPILADOR

302.30285 - CDD

Editorial  FLACSO
Ecuador


ABYA
YALA

Índice de contenido

Agradecimientos	XI
Capítulo 1. Hitos en los estudios de la etnohistoria: una mirada desde los Andes	1
<i>Mercedes Prieto, Luis Alfredo Briceño y Abiud Fonseca</i>	
PRIMERA SECCIÓN	
ARCHIVOS Y CONEXIONES ETNOHISTÓRICAS	
<hr/>	
Capítulo 2. Cómo leer el archivo de Orlando Fals Borda: las huellas de la investigación-acción	46
<i>Joanne Rappaport</i>	
Capítulo 3. La etnohistoria surandina en el siglo XX a partir del Archivo del Curacazgo de Macha Alasaya (ACMA), provincia Chayanta Colquechaca, Norte de Potosí, Bolivia	65
<i>Tristan Platt</i>	
Capítulo 4. Fuentes orales andinas del Libro II de las Memorias <i>antiguas históricas y políticas del Perú</i> , de Fernando de Montesinos (circa 1644), llamado Manuscrito de Quito	99
<i>Frank Salomon</i>	
Capítulo 5. América, las Indias y el Pacífico en el siglo XVI	124
<i>Ricardo Padrón</i>	

SEGUNDA SECCIÓN

PAISAJE ÉTNICO E IMPERIO IBÉRICO

Capítulo 6. Mitos primordiales en los escritos de Huarochirí: <i>Chawpiñamca</i> y <i>Cavillaca</i>	158
<i>Lorena Gouvêa de Araújo</i>	

Capítulo 7. La nobleza aborigen de Quito aborda España. Genealogías cacicales en la temprana modernidad, 1580-1630	174
<i>Hugo Burgos</i>	

Capítulo 8. Las cofradías mixtas del nororiente neogranadino, un espacio de construcción de la otredad, 1650-1750	196
<i>María del Pilar Monroy</i>	

TERCERA SECCIÓN

JUSTICIA Y GOBIERNO IMPERIAL EN NUEVA GRANADA Y QUITO

Capítulo 9. Las cacicas de la Audiencia de Quito ante los tribunales de justicia, siglo XVIII	222
<i>Paula Daza</i>	

Capítulo 10. 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	241
<i>Héctor Cuevas Arenas</i>	

Capítulo 11. “La provincia del exilio y el destierro”. Respuestas a las decisiones de justicia vinculadas al poblamiento español en el Darién, 1768-1810.	258
<i>Daniela Vásquez Pino</i>	

CUARTA SECCIÓN

ORDEN URBANO Y ALTERIDAD

Capítulo 12. El trabajo indígena en la república de españoles: del desarraigo a la hispanización en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVII	279
<i>Mauricio Alejandro Gómez Gómez</i>	

Capítulo 13. Quito: ciudad de “españoles e yndios”, siglo XVII 297
Carlos Ciriza-Mendivil

Capítulo 14. Comercio y abasto en la economía popular
de Quito: tránsitos, tratos y relaciones, siglos XVIII-XIX. 313
Mireya Salgado Gómez y Eduardo Kingman Garcés

QUINTA SECCIÓN

CONEXIONES FRONTERIZAS EN TIERRAS BAJAS

Capítulo 15. El territorio del Caquetá y la formación del estado
en las fronteras del Putumayo-Aguarico, 1845-1874 332
Camilo Mongua

Capítulo 16. Cotidianidad y ritual en el orfelinato de
San Antonio en La Guajira, 1933-1935 349
Misael Kuan Bahamón

Capítulo 17. Catequesis, civilización y la transformación
de las territorialidades indígenas en Brasil, siglo XIX. 364
Marta Amoroso

Capítulo 18. Memorias del pueblo siona sobre el período
extractivo en el Alto Putumayo. 381
Esther Jean Langdon

SEXTA SECCIÓN

CONVERSIÓN RELIGIOSA, RITUALES Y SUBJETIVIDADES

Capítulo 19. Intermediarios culturales, doctrina y lengua
quechua en Cochabamba, siglo XIX. 401
Fernando Garcés y Alber Quispe

Capítulo 20. Rituales andinos y católicos en las fiestas
del Señor del Árbol 417
Alexandra Martínez Flores

Capítulo 21. A propósito de la conversión. Misioneros, imágenes y transformación en la Alta Amazonía	439
<i>Julián García Labrador</i>	

SÉPTIMA SECCIÓN
OBJETOS Y ESCRITURA

Capítulo 22. La chicha sagrada de los inkas en las crónicas cusqueñas	458
<i>Felipe Vargas</i>	

Capítulo 23. El arte de los queros y las pinturas murales en las “iglesias de indios” en el Perú colonial, siglos XVI-XVIII.	471
<i>Manuel Lizárraga</i>	

Capítulo 24. Proyecto Waka y espiritualidad andina: un ejercicio de curaduría y proceso de investigación-creación en Ecuador	494
<i>María Fernanda Troya</i>	

Sobre la compiladora y el compilador	513
--	-----

Autoras y autores	514
-----------------------------	-----

NOTA DE LA EDITORIAL

En esta compilación encontrarán diversas grafías para un mismo término, por ejemplo, inca (también inga, ynga e inka). La Editorial ha respetado el uso particular que cada autor o autora hace de estos vocablos.

Ilustraciones

Figuras

Figura 3.1. El archivo en 2013.	67
Figura 3.2. El curaca don Agustín Carbajal, en 1971, de cuclillas y con su <i>ch'uspa</i> de coca.	68
Figura 3.3. Invitación de Fausto Reinaga, escritor indio, a Agustín Carbajal a una audiencia con el presidente Obando.	69
Figura 3.4. Pronunciamiento Campesino de Macha, 1963	77
Figura 3.5. Mapa vertical de Macha y Pocoata.	79
Figura 3.6. El patriclán Carbajal en 1971	80
Figura 3.7. Congreso Indigenal de mayo de 1945	81
Figura 3.8. Una mesa tributaria con <i>pillpintu</i> (billetes) e <i>incas</i> (pisapapeles de piedra)	81
Figura 3.9. Recibo por la contribución territorial del segundo semestre de 1937, Navidad	82
Figura 3.10. El curaca recaudador Gregorio Carbajal certifica al cobrador del cabildo Pichichua Timoteo Ramírez con lista de sus terrenos, septiembre de 1984.	86
Figura 3.11. Los ayllus y sus cabildos, con los números de comunarios y montos tributados por semestre, 1978	87
Figura 3.12. Nombramiento de Hilanco Mayor de los siete cabildos de Alacoyana a Carlos Llave	88
Figura 3.13. El “pacto de reciprocidad” entre los <i>ayllus</i> y el Estado . . .	89
Figura 3.14. Agustín Carbajal y Pedro Gómez calculan la primera contribución de 1937	91

Figura 3.15. Gregorio Carbajal	92
Figura 3.16. Primer Congreso de Lengua Quechua: informe de Estanislao Ari dictado con grafofonémica quechua	94
Figura 5.1. El mapa que “inventa” América	126
Figura 5.2. Detalle de la <i>Carta marina navigatoria Portvgallen navigationes</i>	127
Figura 5.3. <i>Carta Universal en que se contiene todo lo que del mundo se ha descubierto fasta agora</i> (Sevilla, 1529)	128
Figura 5.4. El Nuevo Mundo y Asia aparecen como un solo continente continuo en Oronce Finé, <i>Recens et integra orbis descriptio</i> , París, 1534-1536.	129
Figura 5.5. Detalle del mapamundi de Caspar Vopel, copiado por Alessandro Vavassore	130
Figura 5.6. Se trunca la geografía americana en el mapa de Diego Gutiérrez	132
Figura 5.7. El Nuevo Mundo de Sebastian Münster, originalmente publicado en 1538.	134
Figura 5.8. El Pacífico de Münster, detalle de su mapa de Asia.	136
Figura 5.9. Mapa del mundo de estilo macrobiano	140
Figura 5.10. Las partes del mundo como figuras alegóricas femeninas en la portada de Abraham Ortelius, <i>Theatrum Orbis Terrarum</i>	143
Figura 5.11. El mapa oficial de las Indias españolas de Antonio de Herrera y Tordesillas, <i>Descripcion de las Yndias Occidentales</i>	147
Figura 7.1. Teoría de Elman R. Service sobre la formación colonial de la población de Latinoamérica	175
Figura 7.2. Vida familiar en las parcialidades de Colta, Chimborazo y construcción del ferrocarril Quito-Guayaquil, 1901	178
Figura 7.3. Genealogía abreviada de Hierónimo Puento	185
Figura 7.4. Genealogía abreviada de Alonso Atahualpa	187
Figura 7.5. Imaginario de noble indígena de Quito en traje de español, con daga y espada	191
Figura 16.1. Zona de influencia del orfelinato de San Antonio	353
Figura 18.1. El universo fractal siona	384
Figura 18.2. Distribución actual de las lenguas tukano occidentales.	389
Figura 20.1. <i>Árbol de kishwar</i>	420

Figura 20.2. Imágenes del “Señor del Árbol” esculpidas en el tronco de kishwar	420
Figura 20.3. Banda de pueblo durante la procesión en Cuicuno, Cotopaxi.	424
Figura 20.4. Devotos tocando o colocando dinero a la imagen	426
Figura 20.5. Capariche el domingo, día de la misa campal, 2017.	427
Figura 20.6. Danzantes en la procesión en honor al Señor de Maca, 2018	430
Figura 20.7. <i>Mamaco y pingullero</i> presiden la procesión en honor al Señor de Maca, 2018	431
Figura 22.1. OTABA CALLE, PVCLLACOC VAMRA. La “octava calle” o grupo de edad	459
Figura 23.1. Influencia “mora” en espacios andinos coloniales	473
Figura 23.2. Basilisco bíblico en pintura mural	475
Figura 23.3. Basilisco medieval: monstruo e híbrido	477
Figura 23.4. Par de queros incas con <i>tocapus Tambo Toqo</i>	478
Figura 23.5. Dintel del Amaru Cancha, en Cuzco, con diseño esquemático serpentiforme	480
Figura 23.6. <i>Iglesia de indios</i> , Templo de San Pedro Apóstol de Andahuaylillas, Cuzco	481
Figura 23.7. <i>Uncus</i> incas decorados con <i>tocapus</i> cuadrados concéntricos <i>Tambo Toqo</i>	483
Figura 23.8. Detalle de basilisco en un <i>llimpiscaquero</i> del siglo XVII	485
Figura 23.9. Mujer con follaje vegetal en su mitad inferior, de clara inspiración grotesca, en pintura mural del Templo de San Pedro Apóstol de Andahuaylillas, en Cuzco	486
Figura 23.10. Amaru dragontino reconfigurado en quero de madera policromado del siglo XVII	487
Figura 23.11. “Centauro andino” sobre cabeza de otorongo desde donde sale un arco iris por su boca	488
Figura 24.1. <i>El corazón de oro</i>	494
Figura 24.2. <i>Lxs Enchaquiradx</i> s de <i>Engabao</i>	496
Figura 24.3. <i>El corazón de oro</i> . Video instalación	497
Figura 24.4. <i>RI RI RI RI RI RI</i> . Vasijas de piedra tallada con sistema sonoro (fragmento)	505

Figura 24.5. <i>RI RI RI RI RI RI</i> . Instalación + registro de acción ritual sonora	506
Figura 24.6. <i>Umawaka</i> (detalle). Sofía Ferrín. Instalación con libros y papel	508
Figura 24.7. <i>Lecturas, miradas y grafías</i> . Eduardo Kingman Garcés.	509
Figura 24.8. <i>Sinchi Wakañan, arte desde otro saber</i> . Caraguay	511

Tablas y gráficos

Tabla 1.1. Temas y localización de las ponencias presentadas al I Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires, 1989	24
Tabla 1.2. Temas de las ponencias presentadas al X Congreso Internacional de Etnohistoria, Quito, 2018	25
Tabla 3.1. El primer período de la tributación bajo Agustín Carbajal, 1937-1954 (en bolivianos)	83
Tabla 18.1. Diferenciación étnica a principios del siglo XX, según las narrativas de los siona de Buenavista.	390
Gráfico 8.1. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1650-1700	203
Gráfico 8.2. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1700-1750	204

Capítulo 10

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

Héctor Cuevas Arenas

La etnohistoria andinista ha trabajado el concepto de “pacto tributario”, enunciado por primera vez en la obra de Tristan Platt *Estado boliviano y ayllu andino* (1982). Ella ha abierto una importante veta de conocimiento y comprensión sobre los indios como súbditos o ciudadanos y las distintas expresiones o formas de gobierno en los Andes a lo largo del tiempo. Para este caso se escoge el período colonial en una región con el objetivo de analizar las manifestaciones y valoraciones respecto a la justicia, al gobierno y a las relaciones políticas que tenían los indígenas desde su papel subalterno, a través de sus denuncias en los tribunales. Esta labor incluye la mediación que ejercían algunos actores como los asesores de los indígenas, que debían responder a las expectativas de quienes asesoraban y, de paso, involucraban de una u otra manera sus propias conveniencias. Del mismo modo, las contrapartes de los indios respondían y definían dialécticamente dichos asuntos al pleitear y defender sus intereses.

Los indios supieron articularse y adaptarse al contexto de reformas planteadas por la Corona en la segunda mitad del siglo XVIII, al escoger aquellos elementos de los discursos y las prácticas sociales y políticas que les convenían. El uso del pacto referente a la protección diferenciada de las tierras y a una limitada autonomía local por tributos y obediencia fue histórico, regional y dialéctico. La interacción con otros agentes exigió repertorios múltiples, estrategias discursivas y prácticas ubicables en distintos tiempos y espacios. Esto también generó diferentes resultados en

estas dinámicas compartidas con los demás grupos indígenas a lo largo de las Indias.

Los indios del valle del río Cauca, al norte de la gobernación de Popayán, explicitaron en esa época de reforma sus nociones sobre las relaciones entre ellos y la Corona, a través de sus aspectos más caritativos: formaban unas comunidades pobres, con escasez de varones, que debían sostener a las mujeres, los menores y los ancianos, como expresión de la caridad que debían tener los gobernantes con los gobernados. Esto lo desarrollaron para responder a un tiempo en el cual los criterios fiscales y económicos de la monarquía y de sus más importantes agentes, tenían cada vez mayor fuerza. Estos pueblos de indios fueron un caso extremo de permanencia en un contexto de mestizaje, ruptura de territorialidades e hispanización (Cuevas 2012, 2018), ya que representaban menos del 3 % de la población de la región en dicho tiempo (Tovar Pinzón, Tovar Mora y Tovar Mora 1994, 63-79). El cómo lo hicieron los indios y sus asesores, así como la respuesta de los tribunales y las contrapartes, dan cuenta de los alcances y límites del macro proceso de reforma borbónica, desde una perspectiva regional. De la misma manera, se indaga su continuidad como categorías sociales y la forma en que lograron conservar sus tierras y su protección diferenciada hasta finales del período colonial y aun décadas después de los procesos de independencia.

El pacto tributario: una herramienta en el marco de lo contencioso

Cuando los indios entraban a formar parte del cuerpo político articulado por el rey de España, se incorporaban a un intercambio asimétrico de lealtades, reconocimientos, labores, dones y gracias propios de una sociedad tradicional. Básicamente, era la permuta de obediencia, lealtad, servicios a través de mitas, productos y tributos, a cambio de tierra, de una autonomía en el reconocimiento de las autoridades indias locales, junto con la protección diferenciada en los tribunales. Desde la obra de Platt (1982, 2009), Stern ([1982] 1986, [1987] 1990) y Guevara-Gil y Salomon ([1994] 2009) se ha resaltado esa estrategia como

un elemento de apoyo, discursivo y objetivo, para las reclamaciones de los indios en los juicios entre ellos mismos, los vecinos y las autoridades civiles y eclesiásticas. Del mismo modo, el pacto tributario definió a los indios desde su papel de sujetos y objetos de derecho, como parte de un colectivo más grande: el pacto era un patrimonio de todos los agentes sociales, ya que era un marco que definía agentes, prácticas, espacios y problemas. Por lo tanto, la descripción de este pacto no es una narrativa sobre una sola tipología social, sino sobre su articulación con todo el cuerpo político. La subordinación y el servicio de los vasallos indios eran el prestigio y el honor de los oficiales y gobernantes españoles, pero en ello mediaban expectativas y valoraciones que, en muchas ocasiones, se dirimían en los juzgados. Esa descripción también da cuenta de los conflictos que involucraban a estos actores y es un motivo para acercarse a sus realidades individuales y colectivas.

En este trabajo asumo el carácter de intercambio usado en la economía del don y de las relaciones políticas propias de sociedades tradicionales (Mauss [1925] 2009, 90, 245), puesto que permite entender los procesos relativos al poder, a los gobernantes y los gobernados desde un acercamiento cultural. El pacto tributario ayuda a observar los expedientes judiciales y las acciones descritas en función de la búsqueda de visiones, expectativas, discursos y nociones, donde las partes reclamaban estar o no apegadas a preceptos del orden social y moral, del vasallaje y cristiandad. Igualmente, posibilita rastrear y analizar las prácticas más cotidianas entre actores dispares social y políticamente, como son el clientelismo, los lazos de compadrazgo, vecindad, relaciones de parentesco y amistad, junto con la resistencia, negociación y adaptación con los poderes formales e informales.

Las relaciones de poder entre los mismos indios, con la monarquía y los demás estamentos o calidades sociales¹ también se pueden rastrear en este estudio. Teniendo en cuenta lo anterior, exploré cómo fueron las invocaciones al pacto tributario, al paternalismo, la liberalidad y la subalternidad, como parte del arsenal discursivo y como una garantía

¹ La calidad social era un reconocimiento de los antepasados de alguien, sus costumbres y finalmente su fenotipo, lo cual daba lugar a negociaciones y desconocimientos locales que se traducían en lo jurídico (Garrido s.f., 10-11). También era un entramado de valores sociales y una red de significados negociables y versátiles (Hering 2011).

para las prácticas políticas desarrolladas por los indios, autoridades y la Corona. Con este panorama, investigué lo cultural en el procesamiento de los conflictos, en función de discursos y nociones que aparecen durante la lucha por las interpretaciones e intereses objetivos.

Como se puede entrever en el párrafo anterior, la noción del pacto tributario se relaciona con la cultura política, la cual se entiende en este capítulo desde la intersección de discursos y prácticas que dan cuenta de los principios, experiencias y expectativas sobre los órdenes sociales y políticos de los colectivos articulados entre sí. Dicha noción torna inteligibles los intereses, contradicciones, problemáticas y consensos, de una manera dialéctica, tanto entre los gobernantes y los gobernados, en sentido vertical, como entre los distintos componentes de un cuerpo social, en planos más horizontales. Incluye la formalidad, aparente e inmóvil, de los lenguajes escritos, junto con la dinámica de las relaciones sociales, en un cruce de repertorios, prácticas y clasificaciones que tienen vida y vigencia en el conflicto y en la cotidianidad. Por ello despierta la creatividad de los agentes. También constituye un marco de contingencia versátil, abierto a las innovaciones, dentro de unos postulados que han logrado consenso.

Con ello deducimos cómo los actores subordinados usaban los lenguajes y los incorporaban a sus acciones políticas, ya fueran escritas o de hecho, y viceversa. Se trata de entender la articulación de discursos, prácticas, individuos y colectivos en un marco dialéctico y diacrónico, que dé cuenta de la capacidad que tenían los indios y sus representantes para la negociación, la adaptación, la mediación y la resistencia. Esto es un punto de partida para comprender la flexibilidad de las categorías sociales, de los discursos y de las prácticas, que permiten reconstruir la formación y el desarrollo de sujetos y colectivos en conexión con el cuerpo político monárquico. Así mismo, da lugar al análisis de las dinámicas surgidas de dichas valoraciones y prácticas como formas de contingencia y versatilidad, dinámicas que articulaban intereses, lealtades y que apelaban a lo emocional, desde el uso que de ellas hacían los diferentes agentes en los pleitos judiciales (Cuevas 2018, 6-7).

Los indios del valle del río Cauca: un ejemplo de apropiación del pacto tributario

Los naturales de esta región se pueden caracterizar como un ejemplo extremo de su condición y calidad social, respecto a pueblos indígenas de otras regiones de las Indias, ya que no tenían mayores conexiones con los grupos prehispánicos: no hablaban lenguas particulares, no ocupaban territorios ancestrales ni poseían expresiones culturales distintivas (Cuevas 2012). Eran el fruto de los traslados hechos por los encomenderos a lo largo de los siglos XVI y XVII (Romoli 1974; Valencia 1996; Cuevas 2005), aparte de las migraciones individuales bajo su iniciativa o la de sus encomenderos. Estos colectivos se ubicaron en poblados que se consolidaron con visitas tardías, especialmente las de Antonio Rodríguez de San Isidro, en 1636. Fueron refrendados por la visita de Inclán Valdez, en 1667, en tierras de sus encomenderos o en propiedades individuales hechas por indios (Cuevas 2012, 21). Comunidades de indios análogas se pudieron encontrar en el valle de Lima, las cuales fueron descritas en dicho espacio por Charney (2001).

En esas condiciones, la encomienda dejó de ser productiva, en términos económicos, a mediados del siglo XVI, pero continuó siendo una fuente de prestigio para sus beneficiarios hasta cuando se extinguieron, en la década de 1740. Fue, para algunos historiadores, por ejemplo Valencia (1996, 1998), un largo ocaso si se le mira desde las relaciones productivas, pero no desde los lazos políticos (Cuevas 2002). Una visión a partir de la cultura política permite entender a los indios de dicha región, en el papel de agentes activos y dinámicos de su propia historia: el período de las encomiendas permitió adquirir un acervo contencioso a los indios del valle con la mediación de sus patronos.

Los lenguajes del paternalismo, de la obediencia, de la pobreza y la supuesta incapacidad de los indios se escribían y se materializaban en la vida cotidiana con la práctica del clientelismo y la ritualidad de los cobros de tributos, así como desde sus negaciones. Un plano era correspondiente al otro, ya que eran congruentes y se legitimaban mutuamente. Por su parte, los jueces, asesores, escribientes, protectores y oficiales reales usaban también, profusamente, las consideraciones sobre la tierra, la protección, el paternalismo y el corporativismo, para avalar

o deslegitimar algunas acciones de los indios. Tales ejercicios igualmente fueron ejecutados por los indios a partir de su posición social.

El encomendero fue un personaje clave dentro del pacto tributario, hasta la década de 1740, especialmente hacia el principio: era la primera instancia en la protección de los indios y de sus intereses. Era su patrón en un mundo de clientelismos y compadrazgos, donde el intercambio asimétrico de favores, servicios y productos constituía una base de las relaciones sociales. Cabe recordar que en el paternalismo se duplicaban varios aspectos de la vida política y colectiva: se apelaba a él en los estrados y en la dinámica familiar, era parte de la autoridad del rey, de los gobernadores, de los curas, de las autoridades locales indias y, por supuesto, de los encomenderos.

Por lo general, había una convergencia de intereses en puntos concretos como el evadir las mitas para descargarlas a los indios encomendados directamente a la Corona (Cuevas 2002); una de las maneras fue alterar la cifra de tributarios presentes y alegar ausencias con el aval del encomendero. Esto explica, parcialmente, la fluctuación de cifras entre un conteo y otro, ya que podía haber otros motivos, especialmente las migraciones. Guacarí, un pueblo de encomiendas, podía tener 23 tributarios enlistados en 1682, pero en 1691 solo se contaban cinco y, en 1712, nueve.² En Yumbo, para 1738 se numeraron 13; en 1746 hubo 23 y dos años después, 13 tributarios (Cuevas 2012, 149). Esta excusa era también usada por los indios de la Corona, con resultados no tan favorables, por la falta de mediación de agentes locales que representarían efectivamente sus intereses, ya que, por lo general, tenían que apelar directo a Popayán o Quito para pedir veredictos propicios.³ Incluso, los caciques de pueblos del rey, por ejemplo en Roldanillo, afirmaban, en 1685, que “somos miserables y sin defensa alguna en aquellas provincias por no tener encomendero ni protector”,⁴ mientras que los indios del común de Arroyohondo, en 1689 decían que los vecinos abusaban de

² AHLI, Juzgado Primero Civil, t. 1F. exp. 138, ff. 233v-235, año 1682; ACC, sección Colonia, signaturas 2922, f.1-2, año 1691; ACC, sección Colonia, signaturas 3184, f. 1-2, año 1712.

³ Al respecto, se pueden revisar los siguientes documentos: ACC, signaturas 5107 y 8757; ANE, sección General (Popayán), caja 10, carp. 9, ff. 4 y 9v-10, 24 de julio de 1685; ANE, sección General (Popayán), caja 12, carp. 2, ff.1-3v, 1 de febrero de 1689.

⁴ ANE, sección General (Popayán), caja 10, carp. 19, f. 1-1v, 24 de julio de 1685.

ellos: “por lo cual se va deteriorando dicha encomienda como no tienen encomendero que los defiendan, todos los que hacen sacas de ganado se llevan los indios a Quito”.⁵

El papel de los encomenderos fue un desafío para los indios del rey y una ayuda para los encomendados; se materializaba en una disputa por la hegemonía a través del litigio contra las conveniencias de parte y parte. Los principales legados de estos disensos para los indios fueron la experiencia litigante, el desenvolvimiento en negociaciones asimétricas y una reiteración de la imagen del monarca como freno contra los abusos de los particulares. Todo esto bajo la asunción de las nociones de pobreza, rusticidad, miseria,⁶ dependencia y demás elementos que configuraban, jurídica y socialmente, su condición de categoría social subordinada.

En el período de 1680 a 1740, que coincidió con la persistencia de la encomienda, se observa que la péntada formada por la miseria, familia, tributo, tierra y protección fue la expresión de las experiencias de un modelo social jerárquico, pero que se preciaba de ser justo, por lo que fue el vehículo de las necesidades y expectativas de los indios. La analogía del orden familiar en el plano social imbuía al lenguaje político de preocupaciones morales y religiosas para configurar un *habitus* de servicio y lealtad. La reciprocidad aquí descrita se debe entender como una creación monárquica sin ninguna continuidad con lo prehispánico.

Los indios, tanto los descendientes de encomendados como de no encomendados, fueron construyendo un acervo de mecanismos de acción, como la “lisonja”, los servicios y los regalos a personajes poderosos para lograr sus cometidos, especialmente los hechos a corregidores en el período de 1740 a 1780.⁷ La práctica de los indios de dar lisonjas

⁵ AGI, sección Justicia-Quito, leg. 59, doc. 10, f. 6v.

⁶ Se entiende la miseria en los términos que plantea Clavero (1994, 70-72), cuando los indios no podían valerse por sí mismos en varios espacios sociales si necesitaban amparo, y en la minoría de edad por su supuesta falta de capacidad y razonamiento.

⁷ Estas situaciones quedaron asentadas en la “Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo”, ff.276v-278v. La transcripción es un documento con unos 200 folios de información sobre un pleito judicial. En la Notaría 1.^a de Yumbo, se encuentra con este título, igual que en Bejarano (1980). Otros archivos y fuentes son: ACC, sección Colonia, 8757, ff. 130-151 (Tuluá 1739-1770); AGN, sección Colonia. Tributos, leg. 22, doc. 30, ff. 652-652v, 656.

y dádivas a sus tenientes-corregidores muchas veces lubricaba disputas de estos últimos contra enemigos comunes, como lo denunció el terrateniente Nieva a 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.⁸

Los corregidores, cuando se acabaron las encomiendas, fueron los que reemplazaron, de alguna manera, a los encomenderos, especialmente en una época de gran cuestionamiento entre las facciones regionales del poder político, con la participación de los indios bajo su propia iniciativa o la de sus patrones de sus clientelas. Curas, vecinos ricos o menesterosos y demás actores locales fueron denunciados por los indios,⁹ bajo los parámetros dados por la péntada mencionada, una argumentación muy tradicional en un contexto novedoso. Dicho tejido de significados denotaba en ellos una conciencia activa de su subordinación y de sus deseos de que se les respetaran sus prerrogativas en un cuerpo político heterogéneo. En este sentido, valga una afirmación de los indios de Guacarí en un conflicto de 1728: “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”.¹⁰

En este marco discursivo común, el tributo constituía una garantía para acceder a la justicia y, sobre todo, pedirla, bajo los parámetros de la subordinación. Así lo mencionó José de Cárdenas, gobernador del pueblo de Guacarí, contra el doctrinero don Primo Feliciano de Porras en 1744:

⁸ Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría 1.ª de Yumbo (Bejarano 1980), f. 276v.

⁹ Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría 1.ª de Yumbo (Bejarano 1980; AGN, Archivo Arzobispal de Popayán, leg. 4684; ACC, sección Colonia, signatura 8757).

¹⁰ AGN, Archivo Arzobispal de Popayán, leg. 4194, f. 3-3v.

le hemos propuesto con las razones que nuestra rustiquez alcanza se duela de la caridad, ya que nos tiene oprimidos, nos pague nuestro trabajo por hallarnos con el cuidado de alimentar familias y con la pensión del tributo de nuestro rey y señor [...].¹¹

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

Un comportamiento observado a través de los pagos de tributos en el período 1680-1750 es que los indios debían muchos montos, pero siempre los reconocían, ya que las cifras de cobros oscilaban entre los déficits y los superávits. Los índices de recolección sobre las expectativas de cobro fluctúan, cada año, entre 51 % y 255 %, en las cuentas de los corregidores, dependiendo del pueblo.¹² Los indios lo hacían porque necesitaban estar cobijados por la justicia española para la protección de sus prerrogativas y comunidades, en un entorno de grandes migraciones, que ocurrían en el espacio regional porque el contexto económico era dinámico (Colmenares 1997) y porque los indios necesitaban quedar cubiertos por encomenderos o corregidores (Cuevas 2018, 312-316).

Entre 1750 y 1780, a pesar de la escasez de datos, hay un panorama dispar, según la ubicación de los pueblos: en la ribera izquierda del río Cauca, la de Cali y Toro, hubo más deudas que en el período anterior, mientras que en la derecha, la de Caloto y Buga, hubo un notorio cumplimiento. En la banda izquierda, los porcentajes se ubican entre 39,6 % y 104 %, pero predominan los atrasos. En la margen derecha, entre 26 % y 123 %, aunque lo común eran los registros superiores a 90 % (Cuevas 2018, 316-317).

Más allá de la pobreza, la pereza y la ingratitud atribuidas a los indios, las explicaciones a esta crisis tributaria estarían en la banda izquierda del

¹¹ AGN, Archivo Arzobispal de Popayán, leg. 4642, f. 1-1v.

¹² El índice se obtuvo calculando el porcentaje del monto de lo cobrado con las expectativas de cobro, según lo dado por la cantidad de indios tributarios en cada pueblo.

río Cauca, en el empoderamiento de ellos en relación con el pacto en su aspecto caritativo, su capacidad litigante frente a agentes lesivos y su consecuente autonomía respecto a actores tradicionales. Además, cuenta el debilitamiento del segundo ciclo minero de la región y el fortalecimiento de la economía campesina. Parece que no se habían estructurado redes clientelistas verticales efectivas, que sirvieran en los estrados, ni otras horizontales, que apoyaran en el usufructo de la tierra. Esto movilizaría a los indios de otros pueblos a orientar estos dos aspectos de manera más asertiva, lo que sucedió desde 1780; desde este año hay un menor registro de litigios.

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

En el siguiente período, el de 1780 a 1810, hay un cumplimiento casi total en todos los pueblos, pues son anómalos los débitos para los indios presentes en los conteos. De 22 cobros en todos los pueblos, solo hay cinco donde los porcentajes se ubican entre un 87,5 % y un 99 % (Cuevas 2018, 318). Como he explicado, la mayoría de estos documentos están en el AGN, el centro del poder virreinal, con lo cual es posible que los corregidores hicieran gala de su efectividad en una época en que lo fiscal tenía mayor importancia. También podría ser que esos personajes fueron más enérgicos a la hora de cobrar deudas bajo su responsabilidad. Igualmente, es viable que los indios hayan asumido el cambio de la razón del gobierno con las reformas, pero su respuesta se encaminó más a favor de la imagen caritativa de su relación con la Corona y apoyaban más a los que no huían para pagar cumplidamente. Cuando la presión fiscal aumentó y la posibilidad de negociación fue menor, exaltaron, dentro del repertorio contencioso tributario, el elemento caritativo con el objetivo de ampliar los márgenes de sus acciones, intereses y su calidad social.

Estos cambios en el tributo se correlacionan con la capacidad de los indios para gestionar sus demandas valiéndose de sus experiencias en litigios, construidas a través de siglos de interacción con encomenderos, curas, corregidores y escribanos, así como con tribunales y documentos jurídicos. Esto se materializó con estrategias legales y cotidianas, que si bien reiteraban el orden social jerárquico, corporativo y diferenciador, daban lugar al uso estratégico de los discursos y las prácticas del paternalismo, la pobreza, el clientelismo, los “regalos”, la subordinación, la obediencia y la lealtad aun en el cuestionamiento de las autoridades y de gente lesiva a sus intereses o necesidades.

Con los Borbones se acentuaron los elementos de crítica a las autoridades, así fuera con un repertorio de moralidad y sentimientos, o desde la identificación de “tributarios”. Los indios más que legalistas, hicieron uso de las prerrogativas para conservar las deferencias de su “calidad” social, colocando la justicia como elemento apartado respecto de los gobernantes a lo largo del período estudiado, principalmente en las últimas décadas. Al transferir la responsabilidad legal de sus actos a los dominadores, los indios ponían la justicia fuera de ellos (Echeverri 2006, 375-376). Esto, como parte de un proceso de larga data, donde los oficiales reales se convirtieron en vasallos intermedios. Por ello el monarca se convirtió en una figura suprapolítica y dispensadora de toda justicia. Eso se tradujo también en que la responsabilidad del rey se deslindara de los actos de sus delegados (Silva 2007, 56).

En esta etapa final, los discursos tradicionales de caridad, subsistencia y calidad social interactuaban con los nuevos elementos del mejoramiento, la educación y una noción de mayor autonomía local, mezclada con la excusa de la vigilancia moral y religiosa colectiva. A veces se complementaron, en otras no tanto.¹³ También los indios contestaron con esas prácticas a los argumentos claramente ilustrados de personajes como el doctor don José María Ramos, en 1801, cura del pueblo de Tuluá, quien deseaba trasladar a los indios para constituir una población de libres. Él usaba en sus escritos palabras como

¹³ Como en Cerrillos, un pueblo de indios cuyo caso data de 1805 y puede consultarse en: AGN, Archivo Arzobispal de Popayán, leg. 42, doc. 6, f. 1-1v.

“ciudadano”, “patriota”, “felicidad pública”, que se acompañan de explicaciones como la siguiente:

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.¹⁴

Con el argumento del bien común, las contrapartes de los indios hicieron una crítica que no socavaba los fundamentos de la calidad social indígena, pero fue una adaptación de los viejos estereotipos de insubordinación y falta de moralidad atribuida a los subalternos, entremezclados con las nuevas expectativas y necesidades de la época de reformas. Por ejemplo, al mismo tiempo que el cura Ramos escribía sus argumentos ilustrados, los indios decían que sacar a los vecinos libres y nobles de Tuluá contravenía el bien común del poblado, ya que nunca habían pagado arriendo por las tierras de los naturales, aún a costa de empobrecerlos y ser “unos infelices que ni siquiera alcanzan a pagar el tributo como debe ser”.¹⁵ El argumento del egoísmo de los indios y el sometimiento de los vecinos y los libres a sus caprichos fue una continuidad con nuevos ingredientes del lenguaje contencioso.

En 1779, un alcalde indio de Tuluá, Calixto Calderón, también usó los discursos ilustrados y los incorporó a sus argumentaciones sobre sus acciones individuales siendo representante de los indios y subordinado de la justicia del rey. En este caso se quejó de la persecución de un teniente de gobernador hacia su persona, por sus actuaciones como autoridad india:

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.¹⁶

¹⁴ AGN, sección Colonia (Caciques e indios), leg. 50, doc. 17, f. 569v.

¹⁵ AGN, sección Colonia (Caciques e indios), leg. 50, doc. 17, f. 545v-547.

¹⁶ ANE, sección General (Popayán), caja 199, carp. 1, ff. 6, 9-9v.

El alcalde indio asumió y mezcló las razones de gobierno, representadas en la justicia y en la fiscalidad, para argumentar sus propias acciones desde la moralidad. Ello puede ser una muestra de la apropiación y la adaptación de los novedosos lenguajes sobre el poder y la autoridad india provenientes de 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 los períodos anteriores; la novedad es que se lo puso en función de la legitimidad de las prácticas legales, como referentes de la justicia contra agentes negativos.

Otro aspecto fue que los pueblos lograron subsistir con pocos tributarios: los indios, a finales del siglo XVIII, no constituían más del 3 % de los habitantes de la región (Tovar Pinzón et al. 1994, 63-79). En el pueblo donde eran mayoría, Yumbo, no superaron el 57 % de la población; hubo casos como el de Tuluá, donde había 70 indios entre más de 5000 habitantes, y el de Riofrío, donde 7 u 8 indígenas de ambos sexos y de todas las condiciones, convivían con cerca de 600 libres y esclavos (Cuevas 2018, 295-302). Debido a que no eran numerosos, estos pueblos de indios fueron inviables económicamente como corporaciones.

La asunción del pacto con el rey se hizo desde una perspectiva amplia, y hasta contradictoria; al lado del fiscalismo y lo numérico como justificación de la autonomía de los pueblos, estaba lo caritativo y lo moral en el hecho de sostener los derechos y posesiones de las familias pobres. Esto trascendía los elementos monetarios para enfatizar en los capitales simbólicos sobre el poder y lo colectivo.

Los indios plantearon la exigencia de estar bajo la tutela de alguien poderoso, un encomendero inicialmente o un oficial real después; también pidieron 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. Además, manifestaron honrar los pactos entre las colectividades sumisas y los poderosos, en un intercambio asimétrico de favores y servicios, inteligibles desde la óptica del paternalismo con sus horizontes políticos y de relaciones sociales. Un ejemplo de esto es el índice por tributario, un indicador que se obtiene de la división de la población total de indios entre la cantidad de tributarios que cambiaron a lo largo del estudio. Primero fueron pocos (de 2 a 4) hasta mediados del siglo XVIII, debido a la movilidad de los forasteros

varones y a la necesidad de garantizar sujetos débiles y sus lazos sociales, ante la fragilidad de su condición. Luego pasaron a ser muchos, por el cambio del pacto hacia lo caritativo (de 5 a 30 indios por tributario), desde 1780 (Cuevas 2018, 295-302).

Riofrío fue un caso extremo, porque pudo sobrevivir con uno o ningún tributario a finales del siglo XVIII, pero sí con un cacique electivo. Esto, debido a que apelaron a la protección tutelar de las familias de esta calidad social, en contravía del argumento fiscal al que tradicionalmente se le atribuye mayor importancia en esa época. Este ejemplo representó una subversión del pacto tributario en sus mismos términos, ya que resalta lo familiar más que lo monetario en el compromiso mutuo del rey y los indios de dicha localidad. El énfasis en el paternalismo y la caridad fue parte de las concepciones que regían a los indios frente a la corona. Esa aparente incongruencia se ganó en los estrados judiciales y en las negociaciones informales con las autoridades de afuera del pueblo.

Conclusiones

El pacto tributario fue una realidad histórica y 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.

Los indios fueron activos en la apropiación de su calidad social. Por ello, las prácticas de pago y los reclamos de prerrogativas se imbricaron en experiencias de confrontación versus los agentes lesivos a sus necesidades e intereses. Los pleitos con vecinos, curas y demás autoridades nunca dejaron asomar las voces de inconformidad contra el pacto, pero sí evidenciaron el uso de estrategias como las del manejo de cifras, la apelación a la caridad y a la justicia reales, aparte de tácticas que respondían a los contextos cambiantes. Todo aquello dio cuenta de unos repertorios históricos y de una comprensión de las dinámicas de subalternidad y de la

agencia, a través de la denuncia y los desconocimientos de la autoridad y legitimidad de ciertos gobernantes y enemigos.

El pacto tributario fue un elemento clasificador y de diferenciación que, poco a poco, subsumió las identidades particulares a unas de carácter general, como las de indio, vasallo y cristiano, que fueron expresiones de expectativas, proyectos y relaciones sociales.

Referencias

Archivos y fondos consultados

Archivo General de la Nación (AGN)

Sección Colonia

Fondo Caciques e indios

Fondo Archivo Arzobispal de Popayán

Fondo Tributos

Archivo Nacional del Ecuador (ANE)

Serie Popayán

Archivo Central del Cauca (ACC)

Sección Colonia

Archivo General de Indias (AGI)

Sección Justicia-Quito

Archivo Histórico Leonardo Tascón de la Academia de Historia de Buga (AHLT)

Fondo Archivo del Juzgado Primero Civil

Obras secundarias

Bejarano, Nubia. 1980. "Yumbo: un pueblo de indios en la Colonia". Tesis de licenciatura, Universidad del Valle.

Charney, Paul. 2001. *Indian Society in the Valley of Lima, Peru, 1532-1824*. Lanham: University Press of America.

Clavero, Bartolomé. 1994. "Espacio colonial y vacío institucional de los derechos indígenas". *Anuario Mexicano de la Historia del Derecho*, 6: 61-86. <https://bit.ly/2Zmxzkn>

- Colmenares, Germán. 1997. *Terratenientes, Mineros y Comerciantes, siglo XVIII*. Bogotá: Tercer Mundo Editores / Universidad del Valle / Banco de la República / Colciencias.
- Cuevas, Héctor. 2002. “Mitas: Funcionamiento y Conflicto. Cali, Siglo XVII”. *Historia y Espacio*, 19: 69-88. <https://bit.ly/31py6ES>
- 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.
- 2012. *Los indios en Cali, siglo XVIII*. Cali: Universidad del Valle.
- 2018. “Cultura Política, poderes locales y pacto tributario en los pueblos de indios del valle del río Cauca, 1680-1810”. Tesis de doctorado, FLACSO Ecuador.
- Echeverri, Marcela. 2006. “Conflicto y hegemonía en el suroccidente de la Nueva Granada, 1780-1800”. *Fronteras de la Historia*, 11: 355-387. <https://doi.org/10.22380/20274688.539>
- Garrido, Margarita. s.f. “Libres de todos los colores en la sociedad colonial tardía: reconocimiento e identidades”. Documento público.
- Guevara-Gil, Armando, y Frank Salomon. (1994) 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: 78-103. <https://doi.org/10.26807/ant.v0i8.104>
- Hering, Max. 2011. “Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales”. En *La cuestión colonial*, editado por Heraclio Bonilla, 451-470. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mauss, Marcel. (1925) 2009. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.
- 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 / Taller d’Estudis i Investigacions Andino-Amazònics.

- Romoli, Kathleen. 1974. "Nomenclatura y población indígena de la antigua jurisdicción de Cali a mediados del siglo XVI". *Revista Colombiana de Antropología*, 16: 372-382. <http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/REV-0915V16a-12.pdf>
- Silva, 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.
- Stern, Steve. (1982) 1986. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid: Alianza América.
- comp. (1987) 1990. *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Tovar Pinzón, Hermes, Jorge Tovar Mora y Camilo Tovar Mora. 1994. *Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada (1750-1830)*. Bogotá: Archivo General de la Nación.
- Valencia, Alonso. 1996. "Encomiendas y estancias en el Valle del Cauca, siglo XVI". En *Indios, encomenderos y empresarios en el Valle del Cauca*, compilado por Alonso Valencia, 43-90. Cali: Gerencia Cultural de la Gobernación del Valle del Cauca.
- 1998. "Evolución de los pueblos de indios del Valle del Cauca". *Anuario de historia social y de las fronteras* 4 (1): 100-122.