



**REDES DE SOLIDARIDAD Y ACCIÓN POLÍTICA Y ENTRE LOS
INDIOS DE LA PROVINCIA DE PASTO (COLOMBIA) EN TIEMPOS
DE LA INDEPENDENCIA**

Jairo Gutiérrez Ramos

Redes de solidaridad y acción política entre los indios de la provincia de Pasto (Colombia) en tiempos de la independencia.

Jairo Gutiérrez Ramos *
Universidad Industrial de Santander
jagura50@gmail.com

Resumen

En este artículo se bosquejan los lazos de solidaridad étnica y las estrategias de acción política que construyeron los indios de la provincia neogranadina de Pasto en los años que precedieron a las guerras de independencia, y cuya más notable manifestación fueron las rebeliones antirrepublicanas que se sucedieron entre los años 1822 y 1825.

Palabras claves: Comunidades indígenas, tributo, resguardo, redes sociales, clientelismo, solidaridades políticas.

Abstract

Networks of solidarity and political action among the Indians of the province of Pasto (Colombia) in times of the independence.

This article outlines the ties of ethnic solidarity and political action strategies that built the New Granada Indians province of Pasto in the years leading up to the wars of independence are outlined, and whose most notable event was the anti-republican rebellions that occurred between the years 1822 and 1825.

Keywords: Indigenous communities, Indian tribute, indigenous reservations, social networks, political clientelism, political solidarity.

* Investigador de la Universidad Industrial de Santander (Bucaramanga, Colombia).

Introducción.

Mientras el orden colonial se desintegraba, acuciosos funcionarios y miembros de los sectores dominantes de la ciudad de Pasto hacían lo posible por mantener el *statu quo*. Al mismo tiempo, grupos de indígenas hacían esfuerzos en procura de la supresión de las cargas tributarias, las obligaciones laborales y la subordinación social que el estatus de *indio-tributario* implicaba. Durante estos años florecieron los pleitos y las manifestaciones de insubordinación y resistencia cotidiana frente al tributo, el trabajo subsidiario y el despojo de tierras, al tiempo que se iban construyendo nuevas formas de identidad y de liderazgo, y nuevas formas de relación comunitaria y étnica que posibilitaron, en los años subsiguientes a la Independencia, el desarrollo de masivas expresiones de resistencia armada contra el régimen republicano.

1. La resistencia al pago del tributo.

Desde el siglo XVII los corregidores y los recaudadores de tributos del distrito de Pasto enfrentaron serias dificultades para cumplir sus funciones. Repetidas quejas de estos funcionarios dejan traslucir la creciente resistencia entre los pobladores de los pueblos y resguardos de la región a pagar sus tributos, ya fuera por su situación de pobreza, ya por su reticencia a ser considerados “*indio-tributarios*”.¹ Un rápido examen de los expedientes sobre los tributos de Pasto nos permite formarnos una idea de los mecanismos utilizados para eludir su pago. Un caso típico fue el que enfrentó el asentista Miguel de la Rosa en 1801². Según su declaración, los tributarios de Pasto se resistían a pagar el gravamen, “unos pretextando enfermedades, y otros negado su calidad; y sin más formalidad que su dicho se han salido con libertarse de esta carga”³. El asentista se quejaba ante la Real Audiencia de Santa Fe por la incongruencia de ciertas normas sobre la obligación de tributar de los hijos de padres indios, pues existían sendas ordenanzas de las audiencias de Santa Fe y Quito sobre el mismo asunto, pero con contenidos diferentes. Aprovechándose de esta situación, los interesados habían logrado que se suspendiera el cobro del tributo.⁴

Después de una larga discusión entre las distintas instancias de la administración fiscal, la Contaduría de Ordenación de Tributos de Santa Fe emitió, en noviembre de 1802, un concepto según el cual lo que convenía era convencer a los indios de los beneficios y

¹ Testimonios sobre las dificultades de los corregidores y recaudadores y sobre la reticencia de los indios pueden verse en CALERO, Luis Fernando, *Pastos, Quillacingas y Abades, 1535-1700*, Bogotá, Banco Popular, 1991, p. 199 y CERÓN SOLARTE, Benhur y RAMOS, Marco Tulio, *Pasto: Espacio, economía y cultura*, Pasto, Fondo Mixto de Cultura - Nariño, 1997, pp. 112-113 y 115-116. El argumento cada vez más usado por los indios de Pasto para eludir el tributo fue el de proclamarse “mestizos” o no-indios. Evidencias en este sentido se pueden ver en Archivo Histórico de Pasto (en adelante AHP), *Libro Capitular de 1801*, t. 2, ff. 19-22.

² Por los años en que Miguel de la Rosa (1801-1803) hacía tantos esfuerzos por obligar a los indios de Pasto a pagar el tributo, el número de los tributarios de la ciudad y sus alrededores se calculaba en menos de 1.500, poco más del 10% de la población total de la provincia, calculada en cerca de 13.000 personas. Archivo General de Indias, *Audiencia de Quito*, leg. 518, s. f.

³ AHP, *Libro Capitular de 1801*, t. 2, f. 26. (El subrayado es mío, J. G. R)

⁴ Archivo General de la Nación, Bogotá (en adelante AGN), *Tributos*9, f. 321.

privilegios que implicaba su estatus⁵. Pero una cosa muy distinta pensaban ellos, aun tratándose de aquellos que gozaban de rango y distinción, como era el caso de don Joaquín Ramos, indio gobernador de Pasto quien, con el auxilio de dos regidores, oficiaba como intermediario entre el asentista y los tributarios. Confiado en ello, el asentista se acercó a la tienda que tenía don Joaquín en Pasto, con la intención de cobrarle la contribución que debía pagar a la corona. Pero el gobernador Ramos, con el mayor desenfado lo increpó diciéndole que él no tenía por qué pagar tal tributo, “porque *ya no era Indio como lo fue*, y pagó, diez y ocho años”, y añadió con altanería “que ya tenía papeles criados en Pasto, que lo habían transferido de la clase de Indio en que Dios le había criado a la de noble”, todo acompañado de amenazas, provocaciones e insultos⁶. Molesto, el asentista recurrió al alcalde ordinario de la ciudad para que le hiciera conocer los privilegios que eximían a Ramos del tributo pues, debido a su mal ejemplo, un buen número de indios se negaban a tributar.

Esta situación no sólo se daba en la ciudad, como lo demuestra la carta que el asentista hizo llegar al alcalde de Pasto en noviembre de 1801. En ella le solicitaba que emitiese una orden a los gobernadores de los pueblos para que los indios se acercaran de inmediato a pagar el tributo y que no se siguieran burlando de la Real Hacienda⁷. Esta queja del asentista deja claro que la elusión del tributo era generalizada y consuetudinaria en todos los asentamientos rurales de la jurisdicción de Pasto, con el argumento, de parte de los interpelados, de que ya ellos no eran indios, en lo cual eran apoyados por el teniente de gobernador y los alcaldes ordinarios de la ciudad.⁸

Con el desorden introducido por la revolución liberal en España y la insurgencia criolla de Quito y Santa Fe, las cosas empeoraron para los asentistas y recaudadores. En marzo de 1811 las Cortes de Cádiz decretaron la abolición del tributo indígena y, por su parte, la élite pastusa procuró estimular la adhesión de los indios a la causa realista promoviendo una rebaja del mismo. Sin embargo, esta “generosa” propuesta tuvo una inesperada respuesta. El seis de agosto de 1810 los gobernadores de 30 pueblos de indios se dirigieron al gobernador de Popayán por medio del defensor de naturales, para enfatizar el hecho de que su conducta frente a la revolución quiteña de 1809 no había tenido otro fin que el de demostrar su fidelidad y amor, y su deseo de servir con sus personas y vidas, y sin interés alguno, a la justa causa de la defensa de su “desgraciado y amado Rey Don Fernando Séptimo”. Por ello, pese a que el capitán Gregorio Angulo “hizo publicar bando, prometiéndonos rebaja de una tercia parte del tributo a los que sirviésemos”, en vista de lo cual hubiesen podido reclamar la gracia, “considerando las necesidades y aflicciones que padece nuestro Rey y Señor natural, por las traiciones y maldades de los franceses, cedemos en su Majestad la parte del tributo que se nos prometió condonar; y sintiendo

⁵ *Ibid.*, f. 325 r-v.

⁶ *Ibid.*, f. 307. La expresión del gobernador Ramos sugiere que en la mentalidad y el lenguaje cotidiano, en Pasto todo el que “no era indio” era considerado “noble”.

⁷ *Ibid.*, f. 311.

⁸ Al parecer, muchos de los indios alegaron tan enérgicamente su carácter de campesinos libres del tributo, que el asentista debió recurrir a los servicios de un médico para que certificara su adscripción racial, de la cual habían sido exonerados previamente por el teniente de gobernador o por los alcaldes ordinarios de la ciudad. AGN, *Tributos*9, f. 311.

nuestra pobreza, por no tener con qué socorrerlo, quisiéramos ser tan felices que pudiéramos redimir a nuestro Soberano a costa de nuestras propias vidas”⁹. Sin pensarlo dos veces, el gobernador de Popayán aceptó el generoso ofrecimiento que por boca de su protector y sus gobernadores hacían los indios de Pasto, pidiéndole al cabildo de la ciudad que les hiciese entender que si bien se apresuraba a aceptar su liberalidad, podrían estar convencidos de que en todo momento se tendría presente su gesto, “para ser tratados con aquella consideración a que se han hecho acreedores como fieles vasallos”.¹⁰

Y de hecho, ante la nueva arremetida de la Junta quiteña de 1811, el mismo gobernador optó por acoger una nueva solicitud del protector de naturales de Pasto, determinando esta vez la rebaja de un peso *per cápita* en el tributo, al tiempo que se abstenía de acatar en su plenitud el decreto de las Cortes de Cádiz, a causa de la importancia que el tributo tenía para la real hacienda¹¹. No obstante, el cabildo de Pasto fue más allá y, en noviembre de 1812, decidió condonar la totalidad de la cuota del tributo que debían cancelar a mitad de año “a los Indios que los Gobernadores de los respectivos Pueblos, conozcan, o sepan que efectivamente concurrieron, a ayudar a la defensa de los Reales derechos; y de la Patria”.¹² Con esta determinación el cabildo respondía las inquietudes del administrador de tributos sobre el asunto¹³, procuraba “remunerar en lo posible, la fidelidad, constancia y lo mucho que han servido los Indios de varios de los Pueblos de esta Ciudad, en la defensa de los imprescriptibles derechos del Soberano, y fidelísima Patria, contra los traidores de Quito, Popayán y Cali”, al tiempo que excluía de este beneficio transitorio a aquellos que no habían actuado en defensa del rey.¹⁴ Con esta medida el cabildo daba una muestra más de los vínculos que regían las relaciones entre la élite pastusa y los indios, y de los mecanismos de reciprocidad que se solía utilizar para mantener su vigencia.

Sin embargo, la resistencia al pago del tributo era tan fuerte en algunos lugares que en 1813, al tiempo que informaba la proclamación de la Constitución liberal que abolía el tributo, el teniente gobernador de Pasto se veía precisado a advertir al presidente de Quito que, de no ser con el respaldo de una fuerza armada, resultaría imposible recaudar los tributos en la provincia de Los Pastos, “porque apenas se vieron esos vecinos, sin el respeto de las armas, cuando comenzaron a dificultar la satisfacción del Ramo Real”.¹⁵

⁹ El protector de naturales al gobernador de Popayán, Pasto, 6 Julio 6 de 1810, en GUERRERO, Gustavo S., *Documentos históricos de los hechos ocurridos en Pasto en la guerra de Independencia*, Pasto, Imprenta del Departamento, 1912, pp. 52-53.

¹⁰ Decreto del gobernador Miguel Tacón, Popayán, agosto 23 de 1810. *Ibid.*, p. 54.

¹¹ Archivo Nacional de Historia, Quito (en adelante ANH), *Popayán*, Caja 295, carpeta 2.

¹² “Acta capitular sobre condonación de la mitad del tributo que anualmente pagan los indios a S. M.”, Pasto, 2 de noviembre de 1812. AHP, *Libro Capitular de 1812*, caja 10, f. 28.

¹³ Tomás Miguel de Santacruz al cabildo de Pasto, 26 de octubre de 1812. *Ibid.*, f. 26.

¹⁴ AHP, *Libro Capitular de 1812*, caja 10, f. 28.

¹⁵ Blas de la Villota a Toribio Montes, Pasto, 13 de septiembre de 1813, ANH, *Popayán*, caja 293, carpeta 16.

Poco tiempo después la restauración absolutista restableció todas las normas anteriores a 1808 y derogó todo lo actuado por las Cortes de Cádiz.¹⁶ Por eso en octubre de 1814, cuando los realistas quiteños recuperaron el control de la ciudad, el presidente Montes insistió en el recaudo del tributo, pese a las protestas de los indios.¹⁷ Tan pronto se conoció en Pasto la determinación de Montes, y con el fin de paliar sus efectos, el protector de naturales Juan Díaz Gallardo procedió a solicitarle la ratificación y puesta en ejecución de la norma que había disminuido el monto del tributo indígena en un 20% desde 1811, en vista de que al administrador de tributos de la ciudad se le había notificado el restablecimiento de la tasa tradicional de cinco pesos anuales.¹⁸ El protector de naturales defendía su solicitud apoyado en argumentos tales como la lamentable situación de los indios, su manifiesta fidelidad y amor al rey expresadas en su activa participación en la conducción de víveres, piezas de artillería, bagajes y pertrechos para la tropa, en medio de la indigencia y el trabajo insoportable, en pago de todo lo cual padecían en el momento las mayores hostilidades de parte de los soldados del Ejército Real, quienes diseminados por los pueblos les destruían sus sementeras, les quitaban sus frutos y animales y, “los estropean con golpes, de que han resultado muchos heridos, y los obligan a servirles de balde”¹⁹; y finalmente, porque los indios no habían podido, a causa de la guerra, adelantar sus cultivos para poder satisfacer cumplidamente el tributo. Adicionalmente, más de 180 de ellos estaban en Popayán conduciendo víveres y pertrechos, “sin más sueldo que un real diario que se les ofreció pagar”.²⁰

Varios elementos de la solicitud del protector de naturales merecen retenerse, pues muestran claramente cuál fue la actitud de los indios de Pasto desde los comienzos de la insurrección independentista, cuál fue su papel en esas primeras confrontaciones bélicas, y cómo fueron tratados de parte de las élites realistas. Pero por otra parte, muestra también la posición y la actitud de cierto sector de la élite local, proclive a mantener una relación “paternalista” con los indios, en vista del interés estratégico de los vínculos tradicionales de una relación clientelar que había demostrado su eficacia política en el pasado.²¹ En octubre

¹⁶ Para el caso del tributo de indios véase la Real Cédula del 1 de marzo de 1815 en AGN, *Reales Cédulas* 41, ff. 8-9.

¹⁷ HAMNETT, Brian R., “Popular Insurrection and Royalist Reaction: Colombian Regions, 1810-1823”, en FISHER, John R. et al. (eds.), *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*, Baton Rouge - London, Louisiana State University, 1990, p. 310.

¹⁸ ANH, *Popayán*, Caja 295, carpeta 2.

¹⁹ Lo que este testimonio nos indica es que, pese a la abnegación y lealtad de los indios pastusos, el trato que recibieron de sus comandantes realistas en nada se diferenció del que recibieron en los demás territorios coloniales de parte de uno y otro ejército en contienda. Al respecto puede verse, para el caso de la Nueva Granada GUTIÉRREZ RAMOS Jairo, “La voz de los indios de la Nueva Granada frente al proyecto criollo de nación, 1820-1830”, en *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, No. 5, Bucaramanga, UIS, 2000, pp. 51-80.

²⁰ ANH, *Popayán*, Caja 295, carpeta 2.

²¹ *Ibid.* La solicitud del protector de naturales de Pasto fue refutada por los oficiales de la Real Hacienda de Quito con el poderoso argumento de que el tributo constituía “la substancia del Real Tesoro en estas Provincias, y habiéndose multiplicado los gastos se hacía inverificable el total indulto.” Bien distinta fue la actitud del recolector de tributos de Los Pastos, Francisco Sarasti, quien pretendió imponer a rajatabla la determinación tomada por el presidente de Quito, Toribio Montes, mediante la cual obligaba a los indios a pagar la totalidad del tributo en efectivo, contrariando la costumbre vigente desde tiempo inmemorial en los

de 1816, el cabildo de Pasto dirigió una solicitud al general Morillo, subrayando cómo “nuestros indios han sido fidelísimos; han servido infinitamente, llegando aún a tomar las armas y perder la vida muchos; y siendo dignos de la real conmiseración, parece que aun cuando no fuesen absueltos de la contribución que se llama tributo, enteramente, para que quede a los curas el estipendio, podrían ser absueltos siquiera de la mitad”.²² El resultado fue la expedición, el 15 de mayo de 1817, de una orden real mediante la cual se ratificó la decisión de rebajar un peso en el tributo tomada por el gobernador de Popayán en 1811, dándole además el carácter de permanente. Adicionalmente, Morillo consideró oportuno premiar el patriotismo y halagar la vanidad de los caciques pastusos, y decidió concederles el privilegio de usar una medalla de plata con el busto del rey y la leyenda «Fernando Séptimo a la fidelidad de los Caciques de Pasto».²³

Esta vez la solicitud de la élite pastusa a favor de los indios tuvo tanto éxito (o la situación fue considerada por los comandantes realistas tan desesperada), que desde 1817 se dejaron de cobrar los tributos en el distrito de Pasto por decisión del general Morillo²⁴. Al parecer, en este caso el tributo fue utilizado como un instrumento político por parte de los realistas para asegurar la lealtad de los indios, cada vez más reticentes al pago de esta imposición fiscal. A la utilización política de la exención de tributos recurrió también el caudillo de la rebelión de 1822, Benito Boves, quien le ordenó al administrador de esta renta entregar lo recaudado hasta ese momento y suspender totalmente su cobro, en espera de lo que decidiera el rey al respecto. No hay que olvidar, sin embargo, que esta medida fue tomada cuando en España se desarrollaba la Revolución Liberal con el consiguiente restablecimiento de la Constitución de 1812, por lo cual resultaba muy improbable que el gobierno metropolitano restableciera el tributo.

En todo caso, la evolución del cobro de tributos en los años de la primera fase de la guerra de independencia fue bastante estable, aunque sustancialmente inferior a lo que se solía recaudar en los siglos precedentes.²⁵ La Revolución Liberal de España y la consolidación de la República de Colombia implicaron, de hecho y de derecho, la suspensión o derogación del cobro del tributo indígena. Por consiguiente, desde 1817, aún bajo el régimen monárquico, se dejó de recaudar este impuesto en las provincias de Pasto. Sin embargo, las acuciantes necesidades económicas del ejército republicano que marchaba hacia el Perú, y el costo adicional que le implicó la feroz resistencia de los pastusos a dejarlo transitar libremente por su territorio, obligaron a Bolívar a imponer en 1823 a todo el vecindario de Pasto una contribución forzosa de 30.000 pesos, y a restablecer aún en contra de la

pueblos de tejedores de Túquerres de pagar parte del tributo en tejidos de la tierra. ANH, *Popayán*, caja 296, carpeta 3.

²² “Representación del Cabildo de Pasto a Don Pablo Morillo, 13 de octubre de 1816”, en GUERRERO, Gustavo S., *op. cit.*, p. 261.

²³ ANH, *Popayán*, Caja 303, Carpeta 6, ff. 52-53v.

²⁴ ORTIZ, Sergio Elías, *Agustín Agualongo y su tiempo*, Bogotá: Cámara de Representantes, 1987, p. 336. Las cartas-cuentas de la Real Hacienda de Popayán que se conservan en el Archivo Central del Cauca (en adelante ACC) parecen ratificar esta apreciación, pues sólo existen hasta 1817. Véase ACC, *Independencia* CI-10t, firmas 279, 562, 563 y 622.

²⁵ ACC, *Independencia*, CI-10t, firmas 279, 562, 563 y 622.

Constitución y las leyes republicanas el cobro del tributo suspendido por Morillo, incluyendo el monto que se esperaba recaudar de lo “adeudado” desde 1817,²⁶ lo que implicaba una suma impagable de parte de los indios, arruinados por largos años de guerra. Cinco años más tarde, a su regreso del Perú, Bolívar restableció bajo el eufemístico nombre «*contribución personal de indígenas*» el cobro del tributo en las comunidades de indios. Por lo mismo, no debe sorprender el entusiasta apoyo que lograron en este sector social los caudillos que se levantaron contra la dictadura bolivariana en Pasto y Popayán en 1828. En cualquier caso, el hecho relevante es que, en la percepción de los indios de Pasto, fueron los realistas los que primero redujeron el monto del tributo y luego lo suprimieron, satisfaciendo así uno de los más sentidos deseos de este agobiado sector de la población, mientras que los republicanos se apresuraron a restablecerlo, precisamente cuando su situación económica y social era más desesperada.

2. La defensa de las tierras de comunidad.

Las tierras de comunidad constituyeron el elemento articulador por antonomasia de las comunidades indígenas del periodo colonial. Los «resguardos» poseyeron algunas características que contribuyeron a construir no sólo formas particulares de organización económica, social y espacial (los *pueblos* o *reducciones* de indios), sino que llegaron a constituir el elemento central de la jerarquía y el poder social comunitario. De hecho, una vez establecidas las *reducciones* con sus cabildos, se estatuyó como función primordial de estos la protección de la integridad y la distribución anual de las tierras de comunidad entre las familias reducidas en cada pueblo. El ámbito del resguardo no sólo instauró una especie de frontera simbólica entre las «repúblicas» de indios y de españoles, sino que se constituyó en el elemento medular de las economías indígenas. De ahí el encono y la persistencia con que fue defendida su integridad durante todo el periodo colonial y buena parte del republicano.

Por otra parte, fue justamente la existencia de estas tierras comunales, y la posibilidad de participar en su redistribución periódica, el elemento vinculante más poderoso de los indios a sus pueblos y comunidades. Las tierras de los resguardos constituyeron la piedra angular de las comunidades indígenas de la colonia tardía, y la defensa de su integridad la principal manifestación de sus actuaciones políticas. En ese contexto, el comportamiento de los indios de Pasto en defensa de sus resguardos no fue diferente del de sus homólogos de cualquier otra provincia colonial hispanoamericana. De hecho, durante las reformas borbónicas de fines del siglo XVIII, y frente a la amenaza inminente de las agregaciones de pueblos y el remates de las tierras “sobrantes” de los resguardos suprimidos, los indios impulsaron un proceso de defensa y reconstitución de las tierras comunales mediante el recurso de legalizar sus “títulos” ante las autoridades coloniales, en un proceso semejante,

²⁶ ORTIZ, Sergio Elías, *op. cit.*, p. 336.

aunque más tardío, al de la fabricación de «títulos primordiales» adelantado por los indios mexicanos en el siglo XVII.²⁷

Los archivos conservan evidencias de la lucha de los indios pastusos en defensa de sus tierras comunales, al menos desde mediados desde 1656, año en el cual los caciques de Cumbal, Muellamués y Guachucal viajaron juntos a Quito para solicitar a la Audiencia que las tierras que se encontraban arrendadas en manos de españoles, fuesen devueltas a sus comunidades. En su alegato sostuvieron que las tierras habían sido tomadas sin su consentimiento, y que los pagos por el arrendamiento eran, o más bajos que los acordados, o simplemente incobrables, además de que los ganados destruían con frecuencia sus cultivos. Acogiendo sus argumentos, el presidente de la audiencia ordenó la devolución de las tierras a los indígenas y prohibió a los corregidores arrendar las tierras de los indios.²⁸

Pero fue en el siglo XVIII cuando los indios del distrito de Pasto mostraron mayor empeño en recuperar o legitimar los títulos de sus tierras de comunidad. Y aunque el mecanismo utilizado generalmente fue el recurso a la real audiencia, no faltaron casos en los cuales se optó por la fuerza como única posibilidad para la recuperación de territorios usurpados. Una buena muestra del primer caso se encuentra en los documentos acopiados por la Oficina de Asuntos Indígenas de Ministerio de Gobierno de Colombia a mediados del siglo pasado, con la intención de “depurar” la situación de los resguardos aún existentes en el departamento de Nariño.²⁹ Según el estudio jurídico realizado en 1964, apenas veinte años antes se habían “extinguido” prácticamente todos los resguardos de la antigua jurisdicción de la ciudad de Pasto, y algunos de la de Los Pastos (24 en total); pero se conservaban aún 58, constituyéndose éste hecho en la más fehaciente prueba del éxito y del empeño de las comunidades indias en la defensa de sus tierras.

La meseta nariñense albergaba aún a mediados del siglo XX más de la mitad de todos los resguardos existentes en el territorio nacional (118).³⁰ Por otra parte, los «títulos originarios» presentados, en buen número de casos coinciden con las épocas de mayor amenaza contra su integridad. A manera de ejemplo, merecen examinarse algunos casos significativos. De las legalizaciones de títulos de los resguardos de Pasto que los azares de la historia y la burocracia gubernamental nos han legado resalta, ante todo, el hecho de que, de 13 resguardos reseñados, 10 lograron amparos legales, o la formalización definitiva de sus títulos, en el siglo XVIII. Es decir, que a diferencia de otras regiones donde las reformas borbónicas trajeron consigo la *agregación de pueblos* y el remate de sus tierras de resguardo, en la jurisdicción de Pasto más bien se estaba consolidando jurídicamente su existencia, e incluso creándose nuevos resguardos, como los de Aponte, Gualmatán, Ipiales, Males, Muellamués, Museses y Pastás, lo cual implica que más de la mitad de los

²⁷ Véanse al respecto MENEGUS BORNEMANN, Margarita, “Los títulos primordiales de los pueblos de indios”, en MENEGUS B., Margarita (coord.), *Dos décadas de investigación en historia económica comparada de América Latina. Homenaje a Carlos Sempat Assadourian*, México, El Colegio de México - CIESAS - Instituto Mora -UNAM, 1999, pp. 137-161; y FLORESCANO, Enrique, *Memoria mexicana*, México, FCE, 2000, pp. 361-369.

²⁸ CALERO, Luis Fernando, *op. cit.*, p. 131.

²⁹ AGN, *Ministerio del Interior. Asuntos Indígenas*, caja 199, carpeta 1747; y caja 202, carpeta 1790.

³⁰ *Ibid.*, caja 200, carpeta 1765, ff. 11-13.

resguardos de la meseta nariñense fueron creados o legalizados al mismo tiempo que buena parte de los de las regiones central y occidental del Nuevo Reino de Granada veían su existencia gravemente amenazada por las actuaciones del fiscal protector Moreno y Escandón.³¹ La conclusión salta a la vista: en la región de Pasto mal podría decirse que el rey y sus funcionarios hubiesen actuado en los años previos a la independencia como un elemento disolvente o amenazante de las condiciones materiales de existencia de las comunidades de indios encarnadas en los resguardos. Más bien, éstos se erigieron como sus protectores frente a las invasiones y agresiones de sus vecinos.

Como casos ilustrativos de la conducta “indigenista” de algunos funcionarios reales se pueden citar los de Guachucal y Males a fines del periodo colonial. En el primer caso, a mediados del siglo XVII el cacique compró a un fraile unas tierras que fueron añadidas al resguardo, las cuales legó por herencia a la comunidad. Años más tarde el capitán español Martín Díaz de Fuenmayor quiso apoderarse de estas tierras, por lo que los indios se vieron precisados a acudir a la real audiencia de Quito, la cual se pronunció en su favor en el año 1677. Con base en esta sentencia se produjo una cédula real de amparo a la integridad de las tierras resguardadas. Ya a comienzos del siglo XVII, los indios debieron enfrentarse una vez más a un vecino codicioso. En esta ocasión se trataba del capitán Benavides, quien entró a disputarles las tierras llamadas Totoral. Aprovechando la visita del oidor Rodríguez de San Isidro, los indios formularon su queja, dando lugar a un nuevo amparo. No obstante, en febrero de 1712 el capitán Benavides reinició pleito por las tierras de Totoral.

Esta vez los indios debieron transigir, cediendo a Benavides una faja de tierra, a fin de que el Juez Comisario les garantizase la titulación y el deslinde definitivo de las tierras de Guachucal.³² En el caso del resguardo de Males se plantea un nuevo elemento, pues, si bien las tierras disputadas se encontraban en manos de vecinos “españoles”, éstos alegaban haberlas adquirido legítimamente y de buena fe de manos de un indio apellidado Guasmayán. Ante esto, la comunidad de Males no tuvo más recurso que alegar ante la real audiencia quiteña en contra de Guasmayán, quien fue acusado de recurrir a títulos falsos para realizar la venta fraudulenta de tierras comunales. Finalmente la audiencia les dio la razón a los indios, y el 6 de febrero de 1787 expidió una provisión de amparo, la que dio lugar a que las tierras en disputa les fueran devueltas al patrimonio corporativo de la comunidad de Males.³³

³¹ La agresiva política de extinción de resguardos en las jurisdicciones de Santa Fe y Tunja en la segunda mitad del siglo XVIII ha sido muy bien estudiada por HERRERA ÁNGEL, Martha, *Poder local, población y ordenamiento territorial en la Nueva Granada. Siglo XVIII*, Bogotá, Archivo General de la Nación, 1996; BONNETT VÉLEZ, Diana, *Tierra y comunidad un problema irresuelto. El caso del altiplano Cundiboyacense (Virreinato de la Nueva Granada) 1750–1800*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Universidad de los Andes, 2002. Para un análisis de los efectos políticos de la actuación del fiscal Moreno y Escandón véase PHELAM, John Leddy, *El Pueblo y el Rey. La revolución Comunera en Colombia, 1781*. Bogotá, Carlos Valencia, 1980.

³² AGN, *Ministerio del Interior. Asuntos Indígenas*, caja 199, carpeta 1747; y caja 202, carpeta 1790.

³³ *Ibid.*

Uno de los procesos más llamativos por sus implicaciones políticas fue el que adelantaron los indios del pueblo de Yascual en 1817, ya en pleno del proceso de independencia. En septiembre de ese año dos indios, Jacinto Getial y Pedro Malúa, se dirigieron al protector de naturales de Pasto para informarle que, en vista de que los pueblos de Pacual, Chuculdí y Sacampús habían sido abandonados por sus habitantes desde hacía muchos años, el mestizo Santos Rodríguez se había adueñado de sus tierras. Pero que ellos, con otras veinticinco familias “de tributarios”, los habían poblado nuevamente, estableciéndose con sus casas, chacras y ganados de toda especie. Además otros indios sin tierras, de su mismo pueblo de Yascual, estaban listos para trasladarse al nuevo asentamiento. Pero Rodríguez los inquietaba continuamente en su posesión, exigiéndoles 2.800 pesos, y amenazando con destruir sus casas y labores.³⁴ Se trata en este caso de un intento de recuperación de tierras comunales que, aunque abandonadas temporalmente, los indios yascuales seguían considerando parte integrante e inalienable de su patrimonio corporativo, argumentos que fueron esgrimidos, con el debido soporte jurídico, por el protector de naturales, quien además solicitó a la real audiencia de Quito que ordenase al teniente de gobernador de Pasto que, de ser cierto lo informado por Getial y Malúa, amparase a las familias que se encontraban en los sitios repoblados, dándoles las tierras que estos, y los demás que se redujeran a poblarlas necesitaren, y cuantos auxilios pidiesen, sin permitir que nadie los despojara ni perturbara.

La audiencia concedió el amparo solicitado, pero Rodríguez respondió a las pretensiones de los indios alegando que el alcalde ordinario de Pasto les había dado posesión de las tierras ocupadas sin atender a sus reclamos, por lo que se vio obligado a recurrir a la audiencia, acusando de paso a los indios de mala fe y de ocultar el expediente que sobre las tierras en litigio se llevaba en la provincia de Los Pastos. Según Rodríguez, él poseía las tierras en disputa como herencia de sus padres. Que los indios fingieron que se habían recogido 25 familias para poblar aquellos campos que se suponían realengos, y restablecer el pueblo arruinado de Pacual, callando que eran feligreses del pueblo de Yascual; y que las tierras donde se habían pasado no eran de esa parroquia, sino de la de Ancuya, y que en Yascual tenían suficientes tierras para todos. Que en realidad los trasladados a Anania y Pacual no eran sino 12 personas, entre chicos y grandes, y no todos nativos, sino con mezcla de forasteros, que debían ser algunos forajidos que, con la intención de sacudirse el yugo de la sujeción y el de Jesucristo, optaban por separarse de sus rebaños, sin querer asistir a la doctrina ni a la misa, tanto por la aversión que le habían tomado, como por la distancia de su nuevo asentamiento al pueblo de Yascual, de todo lo cual se había quejado el cura oportunamente. Que, en fin, lo que los indios invasores querían era vivir sin Dios y sin Ley.

El dilatado proceso que ocasionó el intento de recuperación territorial de Yascual hizo salir a flote más de un conflicto, pues en él tomaron parte no sólo los indios y los mestizos directamente implicados, sino los curas de los pueblos de Yascual y Ancuya, el corregidor de Los Pastos y el alcalde de Pasto, el defensor de naturales, y el fiscal protector, cada uno defendiendo sus propios intereses y puntos de vista. Así, los curas se disputaban los

³⁴ El desarrollo del dilatado proceso iniciado por los indios de Yascual contra Santos Rodríguez puede verse en ANH, *Popayán*, caja 299, carpeta 12.

feligreses, los funcionarios gubernativos el ámbito de sus competencias, y los funcionarios judiciales sus propias interpretaciones de la legislación indiana. Por supuesto que, en la base de todo, se desarrollaba un manojo de conflictos de orden económico y político. Los curas procuraban mantener o incrementar sus ingresos por diezmos, primicias y demás derechos parroquiales; el corregidor de Túquerres y el alcalde de Pasto por demostrar la supremacía de cada uno sobre el otro; mientras que el fiscal de Quito y el protector de Pasto enfrentaban sus posiciones, intereses y conocimientos legales. Los indios, por su parte, luchaban por expandir el ámbito de su principal recurso, la tierra; y los mestizos por expropiarlos.

Pero lo más interesante de este proceso es justamente el entrecruzamiento de actores e intereses. Y, sobre todo, la emergencia de un sector dirigente indígena capaz de planificar, desarrollar y defender un proyecto económico-político, pues la recuperación de las tierras que se consideraban usurpadas, implicaban además la reconstitución de los antiguos pueblos abandonados con sus autoridades civiles y religiosas, pues así el agraviado cura de Yascual arguyera que los indios sólo buscaban vivir sin Dios ni ley, el de Ancuya, en cambio, testimonió su buen vivir y sus demostraciones de piedad cristiana materializadas en la erección de una capilla, lo que para el cura de Yascual constituía una muestra más de insubordinación que sólo conduciría a la despoblación de su parroquia, con el riesgo para los indios de andar vagos y sin cura que los doctrinase, evadiendo el tributo, y cometiendo los mas execrables excesos, habiéndolos llevado su osadía hasta el extremo de erigir capilla sin ninguna licencia eclesiástica ni real, actuando hipócritamente, con tal de quedarse en su nuevo lugar de residencia, alejados de todo pasto espiritual, por lo que, a su juicio, se corría el riesgo de que en Pacual: “Todo será una insolente desvergüenza, y lo que Dios no permita, un Pueblo de alsados sin ley, sin Dios, ni sentimientos religiosos”.³⁵

Por su parte, el abogado de Rodríguez argumentó que mientras su representado había obrado de buena fe, permitiendo que los indios ocuparan sus tierras bajo promesa de compra o arriendo, éstos en cambio habían obrado con la mayor falsedad y malicia, pretendiendo apropiárselas gratuitamente, inducidos por su cacique Jacinto Getial, a quien llamaban «Padre común», en cumplimiento de cuyas instrucciones se habían negado a desocupar el predio en litigio argumentando “que si estaban allí no era por orden de Justicia, sino por la permisión de Dios, y por mandato de Jasinto; y que cuando este les mandase saldrán, y que este es el Padre común de ellos, y el orden que les había dado era que aunque los quemem no obedescan”.³⁶ Y efectivamente, los indios resistieron con tenacidad durante dos años, hasta cuando fueron violentamente desalojados, apresados, quemadas sus chozas y sus ganados secuestrados por orden del corregidor de Túquerres, so pretexto de hacer cumplir la providencia de la real audiencia que finalmente ordenó, después de muchas vacilaciones, reconocer el derecho de propiedad de Rodríguez sobre las tierras de los antiguos pueblos de Pacual y Sacampús. Ante al recurso de la fuerza, los indios no tuvieron más remedio que abandonar su intento de recuperar tierras ancestrales, pero, en todo caso, no se resignaron a aceptar la pérdida de esta batalla como una derrota definitiva, pues el hecho es que nunca más volvieron a su antiguo asentamiento, sin que

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

nadie pudiera dar razón cierta de su localización, ratificando con su comportamiento los temores expresados por su cura, según el cual, lo que Getial y Mulúa buscaban era construir una nueva comunidad libre de las coacciones impuestas por el Estado colonial, la iglesia y las élites locales.³⁷

Un caso similar ocurrió poco después, a mediados de 1820, entre los indios del pueblo de Matacunchuy y los herederos de Melchor Delgado. Esta vez la disputa se entabló por tierras contiguas al pueblo de los indios y a la hacienda Los Ingenios, de cuya ocupación se acusaban mutuamente los indígenas y los herederos de la hacienda. En el desarrollo del pleito, el protector de naturales alegó que los indios habían recibido un título de amparo en 1803, cuando, por hallarse sin tierras suficientes, se les autorizó a poblar y laborear las tierras del antiguo pueblo de Matacunchuy, que por derecho inmemorial les correspondían, debido a lo cual surgió el pleito con Delgado y sus herederos.³⁸ Y aunque en este caso desconocemos el desenlace, lo que resulta interesante es que también aquí los indios reivindican su derecho a recuperar tierras que antaño habían formado parte del patrimonio comunitario.

En resumen, en los años anteriores y durante las guerras de independencia, los indios de Pasto defendieron con denuedo sus tierras de comunidad, no sólo recurriendo a los engorrosos e inciertos procedimientos judiciales, sino, en más de una ocasión, a las vías de hecho, a despecho de las pretensiones de los terratenientes, corregidores y curas, y dando muestras de una notable autonomía social y política.

3. Las prácticas políticas.

El expediente sobre la frustrada recuperación de las tierras de los pueblos abandonados de Pacual y Sacampús no sólo nos informa de la actitud de los indios con respecto a este recurso vital para su existencia material y corporativa, sino también de las prácticas políticas puestas en juego para el logro de sus fines estratégicos. En ese sentido merecen destacarse: 1) la configuración de relaciones de dirección o subordinación políticas en el seno de la comunidad; 2) las manifestaciones de autonomía con respecto a los representantes de la autoridad (el cura y el teniente de corregidor); 3) el uso del enfrentamiento o la alianza con las autoridades locales según las conveniencias; y 4) el recurso simultáneo a las vías judiciales y de hecho como instrumentos de lucha.

Y es que, según se puede colegir de la documentación, la recuperación de las tierras de Pacual y Sacampús no obedeció a un impulso espontáneo de un grupo de indígenas desesperados, sino que constituyó un acto debidamente planificado y ejecutado con sujeción a un guión preestablecido en el cual entraban en juego un amplio elenco de actores sociales: la dirigencia y las bases de las comunidades indias, los terratenientes mestizos, y

³⁷ *Ibid.*

³⁸ ANH, *Popayán*, caja 303, carpeta 17.

los representantes de los poderes civil y religioso. El análisis de las estrategias seguidas por los indios en su intento por recuperar sus tierras ancestrales conduce a la necesidad de reconstruir históricamente las estructuras políticas de las comunidades implicadas. A este respecto lo que se puede inferir de la evidencia disponible es que los pueblos de indios de la provincia de Pasto hacían esfuerzos, todavía a comienzos del siglo XIX, por mantener o reconstruir alguna forma de autoridad étnica tradicional.

En este sentido resulta ilustrativo el expediente iniciado por los indios de Tasmag, dependientes del pueblo de Cumbal. En 1813 estos comunicaron al protector de naturales la necesidad en que se encontraban de sustituir al «principal mayor» de su «ayllo». ³⁹ La razón alegada era la extrema ancianidad que incapacitaba para seguir ejerciendo el cargo a don Francisco Quilismal. Este hombre de 95 años se había desempeñado como «principal mayor» por 45 años. No obstante, Quilismal no era un indio originario de Tasmag, y su designación había sido hecha por el cabildo de indios de Cumbal, por haberse extinguido los descendientes de la familia Guadir. ⁴⁰ Como se puede apreciar, en este caso se evidencia una curiosa manifestación de sincretismo político, como quiera que en el cargo de “principal mayor” o “mandón” se conjugan elementos tradicionales, como su presunta función de “padre y defensa del ayllo”, con aparente origen hereditario, con su reciente designación por parte de los regidores del cabildo, institución advenediza y moderna. Como si fuera poco, la designación de su sucesor, don Isidro Guadir, se realizaría por consenso de sus futuros subordinados, “por ser yndio legítimo del pueblo, y de raíces públicas, y generación buena” ⁴¹, cualidades a las que añade el protector de naturales las de ser “persona racional y de buena conducta”, además de “descendiente directo de los propios principales que antes gobernaban la parcialidad, por debida línea”. ⁴² A juicio del protector, Guadir tenía todo el derecho a asumir el cargo, pues don Francisco Quilismal lo había ejercido sólo como depositario temporal.

Sin embargo, el corregidor de la provincia no coincidió con la opinión del protector, pues a su juicio los legítimos herederos del cargo eran los hijos de don Francisco, sin que fuera de la competencia de éste la cesión discrecional del mismo, y menos en un extraño ⁴³. En defensa de su punto de vista, el protector de naturales pidió que se levantara información con el fin de demostrar la legitimidad de la designación de Guadir, con base en sus antecedentes genealógicos y en el carácter de simple tenedor del cargo que ostentó Quilismal, quien además procedía de una parcialidad distinta. ⁴⁴ Ante la unánime acogida de los testigos (todos indios de Tasmag), el corregidor no tuvo más remedio que aceptar los

³⁹ ANH, *Popayán*, caja 294, carpeta 2.

⁴⁰ *Ibid.* Oficio de Rafael Mateo de Arteaga, Protector de Naturales de Los Pastos. Cumbal, 12 de junio de 1813.

⁴¹ *Ibid.* Representación de los indios de Cumbal al Fiscal Protector de Naturales. De la Real Audiencia de Quito. Cumbal, junio de 1813.

⁴² Oficio de Rafael Mateo de Arteaga, ANH, *Popayán*, caja 294, carpeta 2

⁴³ *Ibid.* Vista del Corregidor de Los Pastos, Juan Bautista Zarama, Ipiales, 15 de junio de 1813.

⁴⁴ *Ibid.* Oficio del protector de naturales al corregidor de Los Pastos, Ipiales, julio 19 de 1813.

argumentos del protector, recomendar la legalización del cargo de “principal mayor” encomendado a Isidro Guadir, y ordenar su reconocimiento como tal.⁴⁵

Lo que este interesante episodio pone de manifiesto es el profundo sincretismo político que había tomado cuerpo en las comunidades indias del sur occidente neogranadino, reflejado tanto en las instituciones, como en las prácticas de distribución y ejercicio del poder. Porque ¿qué era un «principal mayor»? ¿Una autoridad étnica tradicional, como pareciera indicarlo el carácter hereditario del cargo? En tal caso ¿por qué habían intervenido en su designación instituciones y funcionarios tan ajenos a la tradición andina como el cabildo, el protector de naturales y el corregidor? ¿Desempeñaba el principal mayor las funciones de los antiguos caciques? Y si no ¿cuáles eran sus funciones?

Ateniéndonos a la evidencia disponible se podría responder que el «principal mayor» o «principal mandón», como también se le denomina en los documentos, era un indio investido de una posición subalterna de autoridad y honor adscrita a su linaje, aparentemente muy similar a la de los *capitanes* o *mandones* de que hablan los cronistas, pero cuya elección o designación había sido subsumida en los rangos burocráticos coloniales, de manera similar a lo que ocurrió con los caciques, a los cuales estuvieron alguna vez subordinados los mandones de cada localidad. De ahí que a comienzos del XIX el carácter hereditario y honorífico del cargo se encontrara tan deslucido que aparentemente cualquier indio “de razón” así fuera forastero, podía ostentarlo, incluso en carácter de “depósito”, como había ocurrido con don Francisco Quilismal, quien además optó por cederlo mediante “dejación” en manos de quien se suponía el más legítimo heredero. Este, a su vez, debió demostrar que era un indio “de razón y buenas costumbres”,⁴⁶ y acogerse al reconocimiento “de los principales caciques” y del cabildo de indios del pueblo de Cumbal, además de someterse a la autoridad del corregidor y su teniente.

Por otra parte, debe tenerse en cuenta que en ese momento los “caciques principales” o “gobernadores” no eran más que los recolectores locales del tributo designados por el corregidor cada dos años, por lo que poco tenían que ver con los caciques andinos prehispánicos.⁴⁷ En cuanto a las funciones del principal mayor, éstas apenas aparecen descritas en los documentos como de protección y defensa de la comunidad, como se infiere de las palabras de don Francisco Quilismal en el documentos de traspaso de su cargo

⁴⁵ *Ibid.* “Juan Bautista Zarama, Corregidor interino y Administrador del Ramo de Tributos, a solicitud del protector, reconoce el derecho de sangre de Isidro Guadir para sucesor a la Principalía de la parcialidad de Tasmag y ordena al Teniente lo reconozca y haga reconocer como tal”. Ipiales, 25 de septiembre de 1813.

⁴⁶ *Ibid.* Testimonios solicitados por el protector de naturales de Pasto, Ipiales, Julio 19 de 1813.

⁴⁷ Como se sabe, el proceso de desarticulación de las jerarquías indígenas prehispánicas se inició sistemáticamente con las Reformas Toledanas (1569-1581), y fue completado por los Borbones después de las rebeliones andinas de 1780. El rango de “cacique” fue abolido por la Constitución de 1812, y restablecido con restricciones por la real cédula de Fernando VII del 28 de diciembre de 1814 (AHP, *Libro capitular de 1815*, caja 10, ff. 68-69v). No obstante, el carácter vitalicio del cargo de “principal mandón” fue ratificado por la real audiencia de Quito en diciembre de 1817. ANH, *Popayán*, caja 294, carpeta 2.

a Isidro Guadir, al ordenarle a sus subordinados que deberían reconocerlo “por su Padre, y defensa del referido Aylo conforme a mi me an guardado, y obedecido”.⁴⁸

Del rango y atribuciones del principal de cada parcialidad nos informa más adelante el mismo Isidro Guadir, cuando fue arbitrariamente despojado de su cargo por el teniente pedáneo en 1819. Para entonces Guadir ya llevaba varios años desempeñando su “principalía” en la comunidad de Tasmag, y el recién nombrado teniente pretendió obligarlo a él y a los indios bajo su mando a que le edificaran su casa y le atendieran sus cultivos a título gratuito. Como su “padre y defensor”, Guadir se opuso, con el argumento de que ni la casa ni los cultivos pertenecían al rey, y que por ello no podía el teniente pedáneo obligar a sus indios, “por la fuerza, y sin premio”, a que trabajasen en su beneficio personal, y menos tratándose de “un mal hombre advenedizo que quería establecer su situación en nuestro Pueblo”.⁴⁹

Como si fuera poco, el teniente se había apropiado ilegalmente de unos terrenos del también principal mayor don Mateo Taimal, y ante sus reclamos había optado por privarlo de su cargo. Dos aspectos me interesa resaltar de este episodio: 1) el papel desempeñado por Guadir y Taimal en la defensa de los fueros de su comunidad, cuyos miembros no podían ser obligados a ninguna clase de servicio personal sin remuneración, como lo pretendía el teniente pedáneo; y 2) el reconocimiento que hizo finalmente el fiscal protector general de Quito del carácter vitalicio del cargo de «principal mayor», y la orden que extendió la audiencia al corregidor de Los Pastos para que reconviniera a su teniente por sus abusos contra las autoridades locales y las comunidades de indios.⁵⁰

Un papel similar desempeñó Jacinto Getial en defensa de las tierras comunales de Yascual, como ya se ha visto. Los indios llamaban a Getial su “padre protector”, según lo atestigua el abogado de Santos Rodríguez en su alegato, en el cual afirma que al ser requeridos los indios para que abandonaran las tierras recuperadas, habían respondido con altanería que no obedecerían el desalojo ordenado, pues, si estaban allí no era por orden de Justicia, sino por la permisión de Dios, y por mandato de Jacinto; y que cuando este se los mandase saldrían, pues este era el «Padre común» de ellos, y la orden que les había dado era que aunque los quemasen no obedecieran; que en medio de la disputa, Manuel Getial y Leandro Timaná se alteraron perdiéndole el respeto al Comisionado. “[...] Ese *Jasinto*, a quien llaman *Padre común*, y les ha preceptuado que no obedezcan nada aunque los quemen, es el mismo *Jasinto* Getial su caudillo, o capataz promovedor del despojo que lo ha sobstenido con el pleito que consta de los autos presentados, con la iniqua resistencia hecha por el, y aconsejada a sus socios [...]”.⁵¹

⁴⁸ Dejación del cargo de Principal mayor de la parcialidad de Tasmag, del Pueblo de Cumbal por D. Francisco Quilis mal. ANH, *Popayán*, caja 294, carpeta 2.

⁴⁹ Representación de don Isidro Guadir al fiscal protector general de naturales de la real audiencia, Quito, 19 de noviembre de 1819. ANH, *Popayán*, caja 294, carpeta 2.

⁵⁰ *Ibid.* Orden acordada de la Real Audiencia de Quito, 1 de diciembre de 1813.

⁵¹ Representación del bachiller José Paz de Albornoz, procurador de número de la Real Audiencia, Quito, 9 de diciembre de 1817. ANH, *Popayán*, caja 299, carpeta 12. (El resaltado es mío, J. G. R)

Pero Jacinto Getial no actuaba solo en sus labores de “seducción” y “caudillaje”, pues en el expediente se resalta también el papel jugado por su hermano y por su compinche Pedro Mulúa, personajes que sin duda tenían el suficiente ascendiente sobre su comunidad como para inducir a los indios a desafiar no sólo al invasor de sus tierras de comunidad, sino al cura del pueblo y al corregidor de naturales, representado por su teniente pedáneo. Igualmente contaban con los conocimientos, relaciones y habilidades requeridas para aprovechar en su favor las tensiones y contradicciones existentes entre los miembros de las élites locales, como lo demuestra la astuta utilización o estímulo de los conflictos, potenciales o manifiestos, entre los curas de las parroquias Yascual y Ancuya y, sobre todo, la hábil explotación judicial y política que hicieron del abierto enfrentamiento existente entre el alcalde de Pasto (con funciones de teniente de corregidor desde 1798), y el corregidor de naturales de Túquerres. En este caso los indios intentaron sacar partido no sólo de pleitos vigentes al interior de la élite, sino del eventual conflicto de competencias entre las dos autoridades provinciales.⁵²

Por otra parte, el frustrado intento de recuperar las tierras comunales de Pacual y Sacampús por los indios de Yascual pone manifiesto la poca consistencia de la justicia colonial en estas situaciones, pues mientras que un fiscal recomendaba a la audiencia reconocer la legitimidad de su reclamo, apoyado en la legislación indiana, su sucesor, con estrechas vinculaciones con el cura de Yascual, optaba por dar la razón a los mestizos invasores, dando pábulo de esta manera a la violenta actuación del corregidor y su teniente en contra de los “invasores”.⁵³

Mientras estos conflictos tenían lugar en la provincia de Los Pastos, en la propia ciudad capital se desarrollaba un enfrentamiento igualmente ilustrativo de las prácticas políticas indígenas en un momento crucial de la guerra. En este caso, bajo la apariencia de un pleito burocrático entre miembros de la élite se desplegó un interesante juego de tensiones, alianzas y contradicciones en el cual tomaron parte no sólo dos aspirantes a ostentar el cargo de protector de naturales de Pasto, sino sus eventuales “protegidos”: los indios de los pueblos y comunidades que circundaban la ciudad⁵⁴. A fines de 1819, cuando el ejército republicano se aprestaba para iniciar su avance hacia el sur, el protector de naturales de Pasto desde 1814, Juan Díaz Gallardo, inició un pleito para recuperar su cargo, del cual se creía injustamente despojado por las intrigas de su rival Ramón Medina. En el desarrollo

⁵² *Ibid.* La información que sustenta estas inferencias se encuentra dispersa a lo largo del expediente citado.

⁵³ *Ibid.* El 26 de septiembre de 1817 el Fiscal Protector de Naturales pidió que la audiencia librase real provisión al teniente gobernador de Pasto para que, si era cierto lo informado por Getial y Mulúa, amparase a los indios de Yascual dándoles las tierras que estos, y otros que se redujeran a poblarlas necesitaren, y cuantos auxilios pidiesen. La Real Audiencia de Quito estuvo de acuerdo con su fiscal, y al día siguiente expidió la provisión solicitada. No obstante, una vez relevado este fiscal “indigenista”, su sucesor recomendó el reconocimiento de los derechos de propiedad alegados por Rodríguez. En consecuencia, la Audiencia proveyó, el 24 de octubre de 1818, un auto contrario a las aspiraciones de los indios, en el cual ordenaba además desalojarlos de las tierras ocupadas y reducirlos a su pueblo de origen. Sin embargo, como manifestación de su desacuerdo con la sentencia, y de rechazo a las actuaciones del corregidor y el cura, los indios se negaron a regresar al pueblo de Yascual, refugiándose unos en Ancuya y otros en Quito.

⁵⁴ “Expediente de D. Juan Díaz Gallardo, vecino de la Ciudad de Pasto, querellándose de despojo del empleo de Protector Partidario de dicha Ciudad. Año de 1819”, ANH, *Popayán*, caja 303, carpeta 1.

del pleito afloraron viejos y nuevos conflictos familiares, de clases, en el clero, entre los funcionarios civiles, e incluso entre los propios indios. Pero ante todo, afloraron con toda claridad los mecanismos habituales de las prácticas políticas que regían las relaciones entre las élites locales y los indígenas, y entre la dirigencia étnica y sus bases. El pleito por la Protectoría de Naturales de Pasto deja en claro al menos tres asuntos bien importantes para entender la conducta de los indios durante las sublevaciones de 1822 y 1824. El primero es la frecuencia con que se recurre al argumento de la “seducción” para explicar la conducta de los indios en uno u otro sentido, argumento del cual no se pueden disociar los mecanismos utilizados por los eventuales “seductores”, y el hecho de que éstos tienen poco que ver con la retórica, e implican siempre el ofrecimiento de solucionar algún problema específico de las comunidades. El segundo es la reticencia de los indígenas a someterse sumisamente a las pretensiones de los curas, las élites o los funcionarios locales; y el tercero, la existencia de formas fluidas de comunicación e interacción entre la dirigencia indígena de los distintos pueblos de la provincia, lo que pudo haber dado lugar a las eficaces redes de solidaridad étnica y de clase que se evidenciaron durante las rebeliones antirrepublicanas.

4. Reciprocidad clientelista

El mecanismo de la “seducción” como procedimiento para lograr la solidaridad y la movilización de los indios y su alineamiento a favor de uno de los contendientes parece implicar siempre la oferta por parte del “seductor” de algún beneficio concreto. En otras palabras, la vigencia de la reciprocidad como el dispositivo social más adecuado para lograr reivindicaciones concretas u objetivos políticos de mayor alcance, tanto de parte de las élites étnicas o coloniales, como de parte de los comuneros indios. Sólo que en este contexto la reciprocidad ya no responde a los patrones andinos ancestrales, sino que opera dentro de la lógica de vínculos clientelistas del tipo *do ut des* del “contrato diádico” estudiado por Foster.⁵⁵ Así, para poder lograr el apoyo de los indios de Anganoy, Juan Díaz Gallardo les ofreció que a cambio él les garantizaría el cumplimiento de lo mandado por la real audiencia acerca de que a los curas no se les prestase ningún servicio, a no ser que pagasen el jornal establecido. Según las palabras de un testigo:

Gallardo les dixo a los Yndios de Anganoy, que se paren duro sobre quitar a los Señores Curas: Pongo, Platucama, y leñas que se acostumbran poner, que de tener estos servicios y leñas, sea por su dinero como

⁵⁵ FOSTER, Georges, “The Dyadic Contract: A Model for the Social Structure of a Mexican Peasant Village”, en *American Anthropologist*, Vol. 63, No. 6, Berkeley, American Anthropological Association - University of California Press, diciembre 1961, pp. 1173-1192; FOSTER, George, “Peasant Society and the Image of Limited Good”, en *American Anthropologist*, Vol. 67, No. 2, Berkeley, American Anthropological Association - University of California Press, abril 1965, pp. 293-315. Para una visión general y actualizada del clientelismo véase GONZÁLEZ ALCANTUD, José A., *El clientelismo político*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 12-84. Para una aplicación de la teoría de Foster al caso colombiano en tiempos de la independencia véase ZULUAGA RAMÍREZ, Francisco, *José María Obando. De soldado realista a caudillo republicano*, Bogotá, Banco Popular, 1985; y ZULUAGA RAMÍREZ, Francisco, *Guerrilla y sociedad en el Patía*, Cali, Universidad del Valle, 1993.

está prevenido por Real Provisión y *que él los defendería*; que con este motivo se halla la mayor parte de la gente de Anganoy insubordinada [...].⁵⁶

Se trata en este caso de la real provisión expedida por la real audiencia de Quito el 11 de agosto de 1786 con el fin de contener los abusos de los curas, y para que “los miserables Indios, experimenten el favor, y benigno influxo de la Real Magnificencia”. Con ello se buscaba suprimir las exigencias de los curas de “pendones, pongos, camaricos, huevos de ceniza, palmas, cera, papel de monumento, navo para el aceite de lámpara, primicias indebidas, pompas funerales, derechos de bautismo, excesivos derechos por casamientos y contribuciones voluntarias”; y prohibía terminantemente los servicios personales gratuitos que aún usufructuaran, y cualquier otro servicio que no estuviera autorizado por auto de la real audiencia.⁵⁷ En otras palabras, lo que Díaz Gallardo ofrecía a los indios era garantizarles que se siguiese cumpliendo una norma que él había logrado poner tardíamente en vigor, afrontando la resistencia de los curas expresada en sus memoriales y declaraciones contra el protector que, a su juicio, no había hecho otra cosa que insolentar e insubordinar a los indios de sus doctrinas.⁵⁸ Seguramente con razón, un testigo declaró que suponía que la causa de la destitución de Díaz Gallardo se debió al resentimiento de los curas despojados de los servicios personales gratuitos.⁵⁹

Medina, por su parte, había requerido de los pueblos de indios su apoyo político y económico, ofreciéndoles “que él se iba a parar en favor de los Yndios a fin de que se consiga la rebaja de un peso anual del Tributo”⁶⁰ y otros beneficios. De hecho, según uno de los regidores del pueblo de Anganoy, Medina les había exigido una contribución de cinco pesos y cinco reales:

...haciendo a los Yndios varios ofrecimientos fantásticos como fue de que a los conciertos les había de hacer pagar a dos reales diarios pues había providencia para ello; y que de consiguiente había de hacer promulgar otras varias Providencias que había en favor de los Yndios, y se mantenían ocultas en el Cavildo.⁶¹

Los dos casos estudiados dejan bien claro que si bien los indios de la provincia de Pasto gozaban de una limitada capacidad de acción política autónoma, los miembros de la élite local no podían prescindir de su solidaridad y respaldo para el logro de sus fines, ya fuesen

⁵⁶ Testimonio de Manuel Criollo, Pasto, 24 de mayo de 1819. ANH, *Popayán*, caja 303, carpeta 1, ff. 122-123v. (El subrayado es mío, J. G. R)

⁵⁷ *Ibid.*, ff. 70v-71v. El 11 de agosto de 1786, ante los abusos de los curas, la audiencia de Quito, ordenó librar reales provisiones circulares a los administradores de tributos, corregidores y demás jueces y curas, para que los impidiesen.

⁵⁸ Una serie de declaraciones en este sentido de parte de varios curas y frailes de Pasto pueden verse en *Ibid.*, ff. 20-22. Según el testimonio de Francisco Botina, indio de Matacunchuy, “Gallardo en cumplimiento de una Real Provisión librada por el Superior Tribunal de la Real Audiencia del Distrito, les quitó a los Señores Curas Pongos, Platucamas, contribución de leñas, maderas para monumentos, guevos del día de Seniza y otras pensiones, más que tubo a bien Su Alteza...”, *Ibid.*, ff. 85v-86.

⁵⁹ *Ibid.*, f. 81v.

⁶⁰ *Ibid.*, f. 85.

⁶¹ *Ibid.*, f. 88v.

éstos de orden económico o político. Pero sobre todo, que la solidaridad indígena, así fuese subordinada, no era incondicional, pues por lo menos los aspirantes al cargo de Protector de Naturales se veían obligados a prometer beneficios tangibles, como la rebaja del tributo o la garantía de la remuneración de sus servicios.

5. La insubordinación de los indios

Uno de los aspectos más llamativos del pleito por la Protectoría de Naturales es la insistencia de los curas y frailes doctrineros en la cada vez más frecuente y rotunda resistencia de los indios a someterse a sus abusivas exacciones económicas y laborales. Aparentemente lo que pretendían los doctrineros era seguir usufructuando el servicio doméstico y la provisión de algunos bienes del culto y de su consumo personal a título gratuito, y por cuenta de los indios. El argumento de los curas era “la tradición”. El de los indios y su protector, las decisiones de la justicia real. La exigencia de los curas de que sus feligreses indios los proveyeran de *pongos*, *platicamas*, leña y yerba, no tenía otro fundamento que su uso inveterado y generalizado en las parroquias sujetas a la diócesis de Quito, pasando por alto todas las prohibiciones emitidas al respecto. En este sentido son muy ilustrativas las palabras de algunos curas y frailes, quienes paladinamente declaran su sorpresa ante lo que denominan “insubordinación e insolencia de los indios”.

Pero ¿en qué consistía la insubordinación de los indios? Veamos: Para el doctrinero de Sibundoy, eran manifiestos entre sus dispersos y ariscos feligreses el poco celo de la honra de Dios, de la subordinación a las autoridades, curas doctrineros y demás ministros. Como consecuencia de ello, los indios se habían insolentado, y trataban a sus curas como a unos hombres sin autoridad, y se negaban a reconocer los preceptos de la Iglesia, dispersos en las montañas y lugares diversos, “en donde nadie los pueda sujetar”.⁶² Por su parte, el guardián del convento de San Antonio, del cual dependían las doctrinas de Pandiaco y Anganoy, declaró que no entendía por qué se habían “sublevado” sus doctrinados, negándose a proporcionarle al convento y a sus curas los servicios domésticos gratuitos tradicionales, y a pagar los derechos parroquiales en los entierros, casamientos, y derechos de primicias.⁶³

En cuanto al señalamiento según el cual se asentaban “donde nadie los pueda sujetar”, era el mismo que en su momento había hecho el cura de Yascual cuando algunos de sus feligreses optaron por repoblar los pueblos abandonados de Yascual y Sacampús, al argumentar que lo que éstos en realidad querían era “vivir sin Dios ni ley”, es decir, fuera del control de los curas, corregidores y terratenientes, sus oficiosos y pertinaces opresores y explotadores. Lo que resentía a los curas era la ostensible pérdida de control social sobre sus antes incondicionales e indefensos subordinados. ¿Qué estaba ocurriendo? Curiosamente los curas no aluden para nada en sus declaraciones y quejas al desorden político generalizado que reinaba en América desde hacía por lo menos diez años. Por el contrario, se obstinan en reclamar “derechos” que consideraban autorizados por sus

⁶² *Ibid.*, f. 21. Declaración de Ramón España, cura de Sibundoy.

⁶³ *Ibid.*, f. 22. Declaración de Fray José Manzo, Guardián del Convento de San Antonio.

trecientos años de existencia, como pretendía el lector de los Mercedarios de Pasto,⁶⁴ o en achacarle a la pernicioso influencia del Protector Pedáneo la indeseable conducta de “sus indios”.

Pero el asunto no paraba ahí. La insubordinación de los indios había llegado a tal extremo que, no sólo desconocían la autoridad y las pretensiones de sus curas, sino también el respeto debido a sus autoridades étnicas. Una elocuente manifestación de ello se refleja en la queja que firmó un grupo de gobernadores y mandones de los pueblos próximos a la ciudad de Pasto en la cual, luego de lamentar la insubordinación y falta de consideración de los indios con su cura, expresan su justa preocupación por lo que habría de pasar con su propia autoridad, cuando dicen al Protector General:

Ahora pues si la insolencia de los Yndios, tiene por juguete toda la veneración y respeto de un venerable y digno Sacerdote, *¿qué sucederá con los infelices desautorizados Gobernadores y Mandones?* En efecto Señor que ya estamos agoviados de la altanería, ya no podemos, con la insolencia; en términos que rodeados de unos Yndios sublevados y sin respeto están en riesgo nuestras propias vidas, y las de todos los que no an querido incorporarse a su iniquo partido.⁶⁵

La cita anterior nos deja ver, además, que los indios ya no se mostraban unánimes en cuanto a sus simpatías y solidaridades políticas. Que las comunidades se encontraban fracturadas por el disenso encarnado en aquellos que ya no aceptaban pasivamente la dominación de sus curas y mandones, los sublevados afiliados al “inicuo partido” del antiguo protector pedáneo, los que se negaban a brindarle obediencia incondicional a los curas y ponían en cuestión la legitimidad y autoridad de sus propios gobernadores y mandones cuando éstos, a su vez, se alineaban con sus opresores. Muy lejos estaban los clérigos, burócratas y “caciques” pastusos de suponer, y mucho menos de tolerar siquiera el más leve asomo de autonomía en “sus indios”. Sin embargo, las rebeliones de 1822 y 1824 habrían de demostrarles que la conducta política de estos no se basaba únicamente en la “seducción”, y que su insubordinación obedecía a causas que iban más allá de la mala influencia de un burócrata díscolo.

6. Redes sociales y solidaridades políticas

El hecho de estar la mayoría de los pueblos de indios en las goteras de la ciudad de Pasto hacía muy fluida la interacción entre sus dirigentes y las gentes del común. De hecho, cada domingo y fiesta de guardar los indios debían asistir a la doctrina y a la misa en una u otra iglesia, según estuviesen adscritas sus doctrinas a los diversos conventos o curatos. Esta reunión semanal de adoctrinamiento religioso se aprovechaba además para obligar a los indígenas a prestar algunos “servicios comunales” a la ciudad, como limpiar y barrer las

⁶⁴ *Ibid.*, Declaración de Fray José López, Lector del Convento de Mercedarios.

⁶⁵ *Ibid.*, ff. 25-27. Representación de los Gobernadores y Principales de los pueblos de Obonuco, Botanilla y Jongovito al Protector General, Pasto, (sin fecha). (El resaltado es mío, J. G. R)

calles, las plazas y el cementerio.⁶⁶ Igualmente era ése el día de mercado, de modo que una vez cumplidas las obligaciones religiosas y laborales, los indios solían reunirse en la plaza mayor donde sus mujeres ofrecían los productos de la tierra. Era este el lugar y el momento no sólo de los intercambios comerciales, sino de una viva interacción social matizada por la inevitable libación de chicha y aguardiente, las pependencias y las alianzas.⁶⁷

De hecho, aunque los indios viviesen en un aparente aislamiento, enclaustrados en sus aldeas, su temprana vinculación a los mercados urbanos, y la cómoda actitud de sus doctrineros que, en lugar de desplazarse hasta sus pueblos, hacían venir a sus feligreses hasta sus conventos, habían facilitado una vivaz sociabilidad indígena, que se tradujo no sólo en eventuales consensos dirigidos a producir manifestaciones de apoyo o descontento hacia determinados personajes o instituciones,⁶⁸ sino que pudo dar ocasión a alianzas políticas más ambiciosas, tal como la que operó en los años de 1822 y 1824, cuando los comandantes realistas Benito Boves y Agustín Agualongo lograron reclutar y movilizar guerrillas indígenas, capaces de enfrentarse con relativo éxito a los muy superiores ejércitos republicanos. En cualquier caso, tanto los testimonios particulares como las “representaciones” colectivas de los indios pusieron de manifiesto la existencia de formas fluidas y regulares de comunicación e interacción entre las élites étnicas y las bases de los distintos pueblos de la provincia, hasta el punto de haber sentado las bases de una especie de *liga de caciques insubordinados*, con seguidores en cada uno de sus pueblos. Al menos así lo sostenían en sus quejas y reclamos sus adversarios.

Pero no hay que idealizar estas manifestaciones de solidaridad indígena. También se dieron entre las distintas comunidades, o al interior de cada una de ellas, enfrentamientos, contradicciones y conflictos. De hecho, así parece demostrarlo el enconado duelo que entablaron los simpatizantes de Juan Díaz Gallardo y los de Ramón Medina, de cuyo enfrentamiento, un grupo de mandones partidarios de Medina llegó a decir que de no imponerse pronto la legítima autoridad en sus pueblos, la situación podría llegar al punto de verse obligados a renunciar ellos a sus varas, pues se sentían amenazados por la peligrosas manifestaciones “de sedición y de levantamiento” de parte de sus altivos subordinados.⁶⁹

Igualmente ilustrativa resulta la queja de los mandones de Matituy y Genoy según la cual les resultaba intolerable la perversidad de sus gobernadores, quienes actuaban como unos tiranos que distribuían las tierras de la comunidad a su antojo entre sus parciales, y

⁶⁶ Sobre los servicios personales de los indios de Pasto en los años 1822 y 1825 véase AHP, *Cabildo de Pasto, Libro de Cartas Varias*, caja 18, f. 42; y AHP, *Libro Capitular de 1825*, tomo 1, caja 11, ff. 88-89^a.

⁶⁷ Una pintoresca pero ilustrativa descripción de un día festivo en una aldea pastusa a comienzos del siglo XX puede verse en PEREIRA GAMBA, Fortunato, *La vida en los Andes colombianos*, Quito, Imprenta de El Progreso, 1919, pp. 263-268.

⁶⁸ Manipuladas o no, los expedientes examinados en este capítulo contienen varias “representaciones” respaldadas por grupos de dirigentes indios vestidos de autoridad, y no por individuos. Este hecho constituye un indicio importante de que para su redacción o “firma” debieron darse reuniones de discusión o consenso, así algunas de ellas no pasen de ser fabricaciones interesadas de los propios curas o burócratas. Una muestra de *representaciones* firmadas por varios grupos de gobernadores y mandones de los pueblos de Pasto puede verse en ANH, *Popayán*, caja 303, carpeta 1, ff. 25-30v.

⁶⁹ Representación de los indios mandones y principales de la Doctrina de Jongovito, ANH, *Popayán*, caja 303, carpeta 1, ff. 25-27.

pretendían haber comprado sus cargos con carácter hereditario “persiguiéndonos de todos modos, que no nos dejan ni un instante de reposo, ni logramos que los hombres buenos que han gobernado con tanto acierto nuestros Pueblos, ocupen ningún mando de Justicia, para que vivamos en paz y en tranquilidad”, por todo lo cual se veían en la necesidad de solicitar a la audiencia de Quito, “que mude a *estos malditos Gobernadores, los que se an levantado, y an levantado también a los suios, que les parece que ya no hay quien les pueda sugetar, porque no temen ni a Dios, ni a la Justicias...*”.⁷⁰

Finalmente, y como una muestra de cómo se construían y funcionaban las redes clientelistas y de la influencia e interrelación de los propios gobernadores indios, veamos rápidamente el papel asignado y desempeñado por Andrés Pianda. Según el testimonio de uno de sus adversarios políticos, éste había sido desde tiempo atrás un indio pícaro, pero por ser su compadre, Ramón Medina había despojado de sus varas a los gobernadores y mandones de Anganoy, designando en su reemplazo a Pianda, a quien además le encomendó la delicada misión de “que viese a todos los Gobernadores y mandones de los Pueblos a que lo reclamen de Protector con cuyo motivo puso en movimiento a todos los Yndios de esta jurisdicción”.⁷¹

7. Conclusiones

Lo que puede inferirse de los testimonios e indicios contenidos en los documentos estudiados es que las autoridades locales de las comunidades indias de Pasto, ya fuesen caciques, gobernadores, principales o mandones, contaban con suficientes vinculaciones, autoridad e influencia en los años de la independencia, como para desempeñar con solvencia el destacado papel político que jugaron, una vez establecida la república, en defensa de las creencias, las instituciones y los fueros reconocidos por el rey y la Iglesia a sus comunidades.

Por otra parte, la tenaz y coordinada oposición de estas comunidades a las reformas borbónicas primero, y más tarde a la instauración de la república, a las que suponían portadora de instituciones adversas a las formas de organización social consolidadas en los tres siglos anteriores, parece demostrar que las renovadas relaciones comunitarias y étnicas que se consolidaron desde finales del siglo XVIII, fomentaron procesos de construcción de identidad y solidaridad corporativa tan fuertes como para posibilitar el relativo éxito de las persistentes manifestaciones de resistencia que adelantaron contra el reformismo hispánico contrario a sus instituciones comunitarias, a sus hábitos y tradiciones a fines del periodo colonial, y más tarde contra el régimen republicano, y que, en últimas, hicieron posible la

⁷⁰ Representación de los indios mandones y principales de la Matituy y Genoy, *Ibid.*, ff. 28-29. (El realtayoado es mío, J. G. R)

⁷¹ Declaración de Francisco Botina, indio de Matacunchuy, *Ibid.*, ff. 84-86.

supervivencia de la mayoría de los resguardos y comunidades indígenas de Pasto hasta mediados del siglo XX, cuando no hasta hoy.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo Central del Cauca, *Independencia* CI-10t, signaturas 279, 562, 563 y 622.

Archivo General de Indias, *Audiencia de Quito*, 158.

Archivo General de la Nación, *Tributos* 9; *Reales Cédulas* 41; *Ministerio del Interior. Asuntos Indígenas*, cajas 199, 200, 202.

Archivo Histórico de Pasto, *Libros Capitulares de 1801, 1812, 1815, 1825; Cabildo de Pasto, Libro de Cartas Varias*, caja 18.

Archivo Nacional de Historia (Quito), *Popayán*, Cajas 293, 294, 295, 296, 299, 303.

GUERRERO, Gustavo S. *Documentos históricos de los hechos ocurridos en Pasto en la guerra de Independencia*, Pasto, Imprenta del Departamento, 1912.

Fuentes secundarias

BONNETT VÉLEZ, Diana, *Tierra y comunidad un problema irresuelto. El caso del altiplano Cundiboyacense (Virreinato de la Nueva Granada) 1750–1800*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Universidad de los Andes, 2002.

CALERO, Luis Fernando, *Pastos, Quillacingas y Abades, 1535-1700*, Bogotá, Banco Popular, 1991.

CERÓN SOLARTE, Benhur y RAMOS, Marco Tulio, *Pasto: Espacio, economía y cultura*, Pasto, Fondo Mixto de Cultura - Nariño, 1997.

FLORESCANO, Enrique, *Memoria mexicana*, México, FCE, 2000.

FOSTER, Georges, “The Dyadic Contract: A Model for the Social Structure of a Mexican Peasant Village”, en *American Anthropologist*, Vol. 63, No. 6, Berkeley, American Anthropological Association - University of California Press, diciembre 1961, pp. 1173-1192.

_____, “Peasant Society and the Image of Limited Good”, en *American Anthropologist*, Vol. 67, No. 2, Berkeley, American Anthropological Association - University of California Press, abril 1965, pp. 293-315.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José A., *El clientelismo político*, Barcelona, Anthropos, 1997.

GUTIÉRREZ RAMOS Jairo, “La voz de los indios de la Nueva Granada frente al proyecto criollo de nación, 1820-1830”, en *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, No. 5, Bucaramanga, UIS, 2000, pp. 51-80.

_____, *Los indios de Pasto contra la República*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología

HAMNETT, Brian R., "Popular Insurrection and Royalist Reaction: Colombian Regions, 1810-1823", en FISHER, John R. *et al.* (eds.), *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*, Baton Rouge - Londres, Louisiana State University, 1990, pp. 292-326.

HERRERA ÁNGEL, Martha, *Poder local, población y ordenamiento territorial en la Nueva Granada. Siglo XVIII*, Bogotá, Archivo General de la Nación, 1996.

MENEGUS BORNEMANN, Margarita, "Los títulos primordiales de los pueblos de indios", en MENEGUS B., Margarita (coord.), *Dos décadas de investigación en historia económica comparada de América Latina. Homenaje a Carlos SempatAssadourian*, México, El Colegio de México - CIESAS - Instituto Mora - UNAM, 1999, pp. 137-161.

PEREIRA GAMBA, Fortunato, *La vida en los Andes colombianos*, Quito, Imprenta de El Progreso, 1919.

PHELAN, John Leddy, *El Pueblo y el Rey. La revolución Comunera en Colombia, 1781*. Bogotá, Carlos Valencia, 1980.

ZULUAGA RAMÍREZ, Francisco, *José María Obando. De soldado realista a caudillo republicano*, Bogotá, Banco Popular, 1985.

_____, *Guerrilla y sociedad en el Patía*, Cali, Universidad del Valle, 1993.