

Luis Fernando Restrepo\*

## EL CACIQUE DE TURMEQUÉ O LOS AGRAVIOS DE LA MEMORIA\*\*

*THE CACIQUE DE TURMEQUÉ OR THE AFFRONTS OF MEMORY*

\* Profesor Titular de Español, Estudios Latinoamericanos y Literatura Comparada en la Universidad de Arkansas, USA. Egresado de Filosofía y Letras de la Universidad Bolivariana en Medellín. Realizó estudios de maestría (1992) y doctorado (1996) en Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Maryland. Sus áreas de investigación son la literatura colonial, la literatura y los derechos humanos, y los estudios culturales. Ha publicado *Un nuevo reino imaginado: las Elegías de varones ilustres de Indias* (1999), *Antología crítica de Juan de Castellanos* (2004) y más de treinta artículos y capítulos en revistas y publicaciones académicas. Ha sido Profesor Visitante en la Pontificia Universidad Javeriana como becario Fulbright y también ha enseñado en la Maestría de Literatura Colombiana de la Universidad de Antioquia. Correo electrónico: lrestr@uark.edu

\*\* Este artículo hace parte de un proyecto sobre la apropiación de la memoria muisca en la literatura.

### *Resumen*

Este artículo revisa las intervenciones del Cacique de Turmequé, don Diego de Torres, y sus apelaciones a las autoridades coloniales durante la segunda mitad del siglo XVI por el buen trato de los indígenas en el Nuevo Reino y la restitución de su cacicazgo. Se argumenta que si bien se trata de un cacique que comienza luchando por privilegios particulares, sus demandas se tornan en una plegaria colectiva que apela al sentido de justicia andina, un suplemento que evidencia las insuficiencias de la justicia imperial. Igualmente, se examinan los textos de don Diego como testimonios que registran el dolor y el trauma de la Conquista. Finalmente, se problematiza la imagen del Cacique en textos literarios e históricos.

*Palabras clave:* Cacique de Turmequé, razón imperial, derechos humanos, trauma de la Conquista, mestizaje, cultura legal, indigenismo, Nueva Granada, Colombia, colonialismo



### *Abstract*

This article examines don Diego de Torres's sixteenth century interventions and complaints to colonial authorities in New Granada for the unjust treatment of Indians in New Granada and the restitution of his chiefdom. It traces how personal demands become collective pleas that appeal to the Andean notion of justice, a telltale supplement that makes evident the shortcomings of imperial justice. Additionally, it examines don Diego's texts as testimonies of the pain and trauma of the Conquest, and critically addresses the image of the cacique in literary and historical texts.

*Key words:* Cacique de Turmequé, imperial reason, human rights, trauma of conquest, miscegenation, legal discourse, *indigenismo*, New Granada, Colombia, colonialism

UNA SERIE DE VIDEOS PRODUCIDA recientemente por el Museo Nacional de Colombia, titulada *El lado b de la historia* (Dir. Diana Rico, 2008), presenta la historia de don Diego de Torres, Cacique de Turmequé, como el origen de la otra historia colombiana. El documental aboga por una historia popular, abierta y volcada hacia el presente. Aunque el documental no profundiza mucho en la historia del cacique, es significativo que comience el trabajo de la memoria a partir de un objeto de la colección del Museo Nacional: el bastón de mando que el Cacique dejara enterrado en su cercado antes de llevar el conocido *Memorial de agravios* (1584) a Felipe II protestando por los abusos de los encomenderos y otras ofensas contra los indígenas del Nuevo Reino de Granada. El bastón simbólicamente resalta que la memoria es cuestión de justicia.

Los reclamos por los derechos de los indios de don Diego nos remontan a un momento fundacional del orden global, cuando se debatía la legalidad de las guerras de conquista y la soberanía imperial que conocemos a través del famoso debate de Las Casas y Sepúlveda en Valladolid y las *relectio* de Francisco Vitoria hacia mediados del siglo xvi. El caso de don Diego ofrece perspectivas que surgen desde la experiencia colonial misma y que nos aportan nuevas facetas de la historia del naciente discurso de los derechos humanos y la soberanía del Estado moderno.

Este artículo complementa un trabajo previo nuestro titulado “Narrating Colonial Interventions: Don Diego de Torres, Cacique of Turmequé in the New Kingdom of Granada” (2002) y es parte de un estudio que llevo a cabo para un CD-Rom que aparecerá próximamente con los documentos del Archivo General de la Nación relacionados con los pleitos de don Diego de Torres y Alonso de Silva por los cacicazgos de Turmequé y Tibasosa, respectivamente, a cargo de Juan Felipe Hoyos y Joanne Rappaport. Además de los documentos y sus transcripciones, el CD-Rom incluirá estudios críticos de varios autores sobre el mestizaje y la cultura letrada en el período colonial, así como problemas metodológicos en cuanto a la comprensión de documentos coloniales.

### *Don Diego de Torres y Moyachoque*

Don Diego nació en 1549, hijo del conquistador y encomendero Juan de Torres y la cacica muisca Catalina de Moyachoque. Creció y se educó en Tunja y heredó el cacicazgo de Turmequé, según la tradición matrilineal muisca. Sin embargo, su dominio sobre el cacicazgo fue disputado por Pedro de Torres, su hermano medio, quien heredó la encomienda a la muerte del padre conquistador y quien en 1574 le entabló un juicio ante la Audiencia de Santafé para destituirlo del cacicazgo, resaltando su incapacidad para el cargo por ser

mestizo y por ser hijo de un matrimonio ilegal, ya que el padre estaba casado con una española antes de casarse con Catalina de Moyachoque. La Audiencia falló a favor de Pedro de Torres en 1575 y esto llevó a don Diego a España a apelar por su causa. El Consejo de Indias ratificó la decisión de la Audiencia, pero don Diego apeló directamente a Felipe II, quien en 1578 revertió el fallo restaurándole el cacicazgo, y regresó al Nuevo Reino acompañado del visitador Juan Bautista Monzón, cuya alianza le convirtió en blanco de persecuciones políticas que lo llevarían a la cárcel, de donde huiría buscando refugio primero en los montes del Nuevo Reino y posteriormente en España, donde residió hasta su muerte en 1590, pues la Corona le vedó el regreso a las Indias. En 1584 presentó a Felipe II el muy conocido *Memorial de agravios*, en el que documenta los múltiples abusos que sufrían los indígenas de parte de los encomenderos y las autoridades coloniales neogranadinas.

La historia de don Diego de Torres es conocida principalmente por el trabajo del historiador Ulises Rojas, quien, con base en los documentos del Archivo General de Indias en Sevilla, documenta la vida de don Diego y la persecución que sufrió al verse en medio de los conflictos de los diferentes bandos políticos neogranadinos, especialmente las rivalidades entre el visitador Juan Bautista Monzón, quien lo apoyaba, y la Audiencia (Rojas, 1965). Más recientemente, Juan Felipe Hoyos y Joanne Rappaport han aportado nuevas perspectivas sobre la vida de don Diego a partir de la documentación existente en el Archivo General de la Nación en torno al pleito por el cacicazgo (2007). Esta documentación nos revela importantes aspectos de la vida de don Diego hasta 1574 que no cubrió Ulises Rojas. En particular, el trabajo de Hoyos y Rappaport resalta el papel central del cacique de Tibasosa, don Alonso de Silva, quien con su conocimiento de la cultura notarial fue quien inició el proceso legal del reclamo de ambos cacicazgos y guió a don Diego en las artimañas de la cultura letrada (Hoyos y Rappaport, 307). Teniendo esto en cuenta, Hoyos y Rappaport se preguntan ¿por qué Ulises Rojas dejó de lado la historia de Alonso de Silva para enfocarse en don Diego? No creemos que haya sido una decisión arbitraria del historiador tunjano, sino que tiene que ver con cómo el propio don Diego logró convertir su causa privada en un reclamo colectivo, lo cual no sucedió con el cacique de Tibasosa. Desde el primer viaje a España en 1577, don Diego presentó un memorial de agravios a Felipe II abogando por el buen trato de todos los indios del Nuevo Reino, no sólo los de su cacicazgo. El memorial, fechado el 12 de noviembre de 1578, trataba sobre los servicios personales, la falta de doctrinas, los fraudes en tributos, las irregularidades en la asignación de encomiendas, los agravios de los indios mitayos, y los abusos de los que eran objeto los bogas en el río Magdalena (Rojas, 52-59).

Un aspecto que aún nos falta por entender bien es cómo fue desarrollándose la conciencia política de don Diego en el transcurso de sus intervenciones legales y políticas. Es decir, se trata de ver cómo cambia su discurso, desde el pleito por el cacicazgo hacia 1574 hasta sus intervenciones en la corte de Felipe II. Si bien podemos considerarlo como un mestizo altamente hispanizado, suponemos que los diferentes espacios y conflictos que enfrentó le llevaron a tomar conciencia de su lugar intersticial en el mundo colonial. La documentación existente sugiere que su nativismo fue politizándose, a medida que la causa personal por el cacicazgo se fue convirtiendo en la defensa de los derechos colectivos de los indígenas del Nuevo Reino. El posicionarse como indio en el marco legal hispánico no es un acto unívoco, sino una compleja interpelación que confronta los fundamentos de la justicia y la soberanía imperiales.

Antes de enfocarnos en cómo don Diego abordó y confrontó el sentido de justicia colonial, es preciso tener en cuenta la imagen contradictoria de este cacique, pues es en ese ambivalente plano discursivo colonial en el cual se posiciona don Diego, quien al inscribirse como “cacique cristiano” buscaba legitimar su dominio tanto por la tradición muisca como por la tradición jurídica hispánica, y su apelación al amparo real como indio agraviado y buen cristiano ponía en tela de juicio los principios que legitimaban la soberanía imperial.

### *El bueno, el malo, el indio, el mestizo*

En un reciente trabajo sobre don Diego de Torres y don Alonso de Silva (2009), Joanne Rappaport encuentra irreconciliables la imagen de don Diego plasmada en la estatua de la plaza de Turmequé, de un indio musculoso y semidesnudo, con aquel que aparece en el registro legal, la voz indiferenciada del lenguaje notarial (ver figura 1).

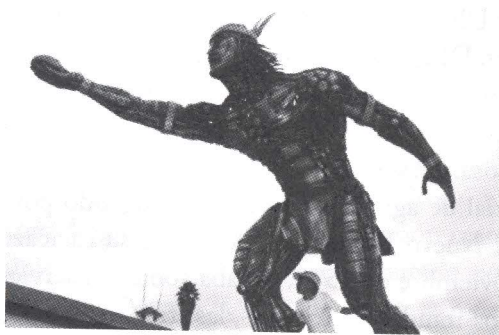


Figura 1. Estatua del Cacique don Diego. Plaza de Turmequé, Boyacá (Colombia). Fotografía tomada por Juan Diego Rodríguez (2009)

Cientos de documentos coloniales sugieren que aquel Diego de Torres que hábilmente intervino en los procesos legales era un mestizo altamente euro-peizado, parte de la élite colonial, quien probablemente se movía más cómodamente en los salones y las plazas de Tunja y Santafé que en los repartimientos de Turmequé. Pero esta cara del cacique no es desconocida para la gente del Turmequé actual, como lo revela el escudo del pueblo, adoptado en 1998, el cual representa a don Diego como una figura renacentista tipo Cervantes, junto con el ícono del conocido *Memorial de agravios* (ver figura 2).



Figura 2. Escudo de armas de Turmequé adoptado en 1998. El cacique y su *Memorial* aparecen en el cuadro superior izquierdo. Ilustración tomada del sitio oficial en Internet del municipio de Turmequé, Boyacá (Colombia)

El hecho es que al tomar en cuenta el dominio por parte de don Diego del código legal occidental, Rappaport considera erróneo tratar de ver a este cacique como a un Inca Garcilaso o buscar un discurso indígena en sus intervenciones. A nuestro modo de ver, sí hay un discurso nativista en don Diego, el cual hay que ver, como sugiere Rappaport, sin desatender las diferentes apropiaciones del discurso letrado de la América indígena (Rappaport, 2002, 2009). Lo uno no cancela lo otro, mas no es un proceso de integración armónica y unívoca de dos mundos.

Lo cierto es que desde el siglo XVI ha surgido una gama de imágenes bastante contradictorias de este sujeto histórico, las cuales van desde un mestizo revoltoso hasta un noble salvaje, como lo resaltamos en nuestro trabajo previo (2002). Allí mostramos que el propio cacique participó en este proceso, camaleónicamente presentándose ora como indio, ora como cristiano, o como un indio cristiano, y resaltamos el carácter performativo del sujeto colonial. Nuevamente abordamos este tema con algunas consideraciones adicionales a lo propuesto anteriormente.

## *Entremeses del sujeto colonial*

El caso de don Diego nos revela el carácter performativo de toda identidad social. Es un proceso semiótico abierto a interpretaciones a veces contradictorias. En este aspecto es ilustrativa una intervención que realizó don Diego en Sogamoso en su regreso al Nuevo Reino tras su primer viaje a España. Allí, el señor arcediano de la iglesia catedral de Santa Fe, el licenciado Lope Clavijo, le pidió a don Diego, que

[...] les hiciese una plática de reprensión al Cacique y a los indios de aquella ciudad a quienes habían hecho reunir en la plaza, para que dejasen ciertos ídolos que allí tenían y que les dijese la intención de S. M., y que así lo hizo y por más recatarse, con saber bien su lengua, no quiso hacer el dicho parlamento sino por intérprete hablando él en castellano y declarándolo en el idioma de los indios Pedro de Sanabria, delante del señor Arcediano y de muchos otros españoles que estaban presentes y que mucho se holgaron de oírlo. (Rojas, 111)

¿Por qué don Diego no les habló directamente en muisca a los indios? Dice él que fue “por más recatarse”. Esta expresión es bastante significativa. Según el diccionario de Covarrubias (1611), recatarse significa “Andar con aviso y cuidado de alguna cosa que le puede suceder [...] no se fiando de todos” (898). Don Diego se encontraba ante dos auditorios y parece que quiso complacer a las autoridades coloniales y a los españoles, al resaltar que éstos “se holgaron” de escucharlo. Es decir, sólo resaltó la respuesta del auditorio español. ¿Pero qué podemos decir de su auditorio indígena? ¿Cómo lo veían, como un cacique, un mestizo o un español? ¿Cómo interpretaron esa intervención mediada por un traductor español (Pedro de Sanabria)? Quizás nunca sepamos eso. El hecho es que don Diego estaba presentándose como un “buen indio” para los españoles, y el uso del traductor podría ser un guiño al auditorio indígena para que recibiera la reprensión pública en forma irónica. Pero este gesto también afirmaba una realidad que sin duda era clara para las comunidades muisca: don Diego era parte de una élite colonial y su buen manejo del castellano y cercanía a las autoridades coloniales lo validaba como tal. Desde esta perspectiva, se presentaba como un “verdadero español y buen vasallo”. Entonces, este breve vestigio documental nos revela que la cuestión no es discernir una imagen “verdadera” de don Diego sino la de considerar la dimensión performativa de la identidad, de doble complejidad en contextos coloniales.

### *El mestizo y la ley*

El mestizaje es un tema que ha recibido amplia atención crítica a nivel latinoamericano y en el Nuevo Reino, aunque el caso de don Diego en sí ha recibido

muy poca atención (Palacios Preciado, 1991, Villa Chiappe, 2007, Rappaport, 2009). Este caso aporta nuevas consideraciones respecto a la fundación del Estado moderno. Como es sabido, don Diego fue acusado de propiciar una rebelión en el Nuevo Reino. Las autoridades coloniales consideraron especialmente peligrosos a los mestizos, por su supuesta mala inclinación. Por esto, las autoridades de Tunja mandaron vigilar y desarmar a todos los mestizos de la provincia.

En nuestro trabajo previo resaltamos que en estos rumores sobre la rebelión orquestada por don Diego se concebía a los muisca como un problema de orden social, donde la inscripción documental sugiere que es *necesaria* la intervención del Estado. En los estudios subalternos se ha identificado este tipo de documentación como una prosa antiinsurgente, cuya lógica es la intervención represiva del Estado (Guha). Consecuentemente, la conciencia histórica de los grupos subalternos queda por fuera del registro documental.

Ahora bien, desde la problemática del Estado moderno, la figura del mestizo pone de relieve los límites arbitrarios entre lo biológico y lo social que demarca el sujeto político. El mestizo como sujeto colonial es visto como una fuerza incapaz de una verdadera conciencia: su voluntad es deficiente debido a las inclinaciones de una sangre supuestamente corrupta. De este modo, reemplaza a la figura del caníbal que acompañara la implantación del orden imperial, al presentarlo como una aberración que le rinde como sujeto sin *dominio*. La exclusión de los mestizos como sujetos políticos es clave para la perpetuación del orden establecido con la Conquista. En este sentido, es preciso entender la insistencia de don Diego de afirmarse como cacique cristiano, en cuanto así se inscribe como sujeto político.

### *Cacique cristiano*

En su defensa del cacicazgo, don Diego afirmó que su encomendero (y hermano medio) “se había mucho de holgar y regocijar pues de ser yo cacique cristiano” (AGN Caciques e Indios, 37, f. 369). Esta afirmación representa un estratégico posicionamiento en el intersticio entre la tradición muisca y la cultura legal hispánica. Los diferentes trámites legales emprendidos por don Diego, así como los argumentos propuestos en sus propias peticiones legales, apoyan este estratégico posicionamiento. Don Diego logró conseguir testimonios de indios de su repartimiento que afirmaban su derecho al cacicazgo según la tradición muisca. También lo presentaban como un “buen” cacique que trataba bien a los vasallos, prohibía juegos, hurtos, recogía los indios hui-



dos, visitaba los enfermos, los acompañaba y les hablaba “bueno en su lengua” (AGN Caciques e Indios, 37, “Proceso contra el cacicazgo de Diego de Torres”, ff. 310-14).

Don Diego argumentaría que no podía ser despojado de su “quieta y pacífica posesión” del cacicazgo, al ser éste un derecho que no provenía de la tradición legal hispánica, sino de la muisca, y en la cual nada afectaba ser o no mestizo (AGN Caciques e Indios, 37, “Proceso contra el cacicazgo de Diego de Torres”, f. 369). Y presentándose como buen gobernante cristiano, don Diego se alineaba con la política imperial posterior a las Leyes Nuevas (1542), en las que el dominio español sobre las Indias Occidentales se basaba en la protección y la conversión de los indios. Al respecto, Don Diego afirmó que él pretendía “darles a entender lo mucho que les ynporta la saluacion de su animas y apartar y estirpar sus rritos y çeremonias diabolicas en que viuen con tanto engaño que esto es la yntençion de dios nuestro señor y de vuestra alteza” (f. 369). La posición de cacique cristiano representa de este modo un reconocimiento de la Corona como garante de justicia, aunque resalta que el marco legal hispánico no se impone completamente sobre la tradición muisca y no logra subsumir completamente el sentido de justicia.

### *Compasión cristiana y derechos humanos*

En los reclamos de don Diego encontramos un sujeto doble, la voz moral que denuncia los abusos coloniales y la voz de la víctima. Por ejemplo, en un primer memorial de agravios que presentara a Felipe II el 12 de noviembre de 1578, don Diego se presentaba como indígena: “[...] padecemos gravísimas molestias y vejaciones de todo, especialmente los que habitamos en el Nuevo Reino de Granada en donde yo soy cacique de los pueblos de Turmequé” (Rojas, 53). Pero, al mismo tiempo, se excluía del grupo nativo y se refería a los indígenas en tercera persona como “miserables naturales” y “pobres indios” (Rojas, 53, 59). Aunque don Diego afanzara su política pro defensa de los indios, esta ambivalencia discursiva también la encontramos en el memorial de 1584.

Más que una falla individual se trata de un problema estructural de la compasión cristiana que pervivirá en el discurso secular de los derechos humanos. En *Regarding the Pain of Others*, Susan Sontag resalta que la expresión de compasión ante el sufrimiento de los otros es insuficiente e inadecuada en tanto tiende a excluir al espectador de las circunstancias históricas que causan el sufrimiento (102). El problema fundamental, como bien lo ha señalado Alain Badiou en *Ethics*, es que el discurso de los derechos humanos presupone un universalismo

que borra las particularidades históricas y opera con una concepción *a priori* y supuestamente evidente de lo que es el mal. El sentido de lo humano queda por lo tanto escindido entre el sujeto que sufre y aquel que identifica el sufrimiento y es éticamente obligado a intervenir (Badiou, 8). El imperialismo ibérico constituiría una etapa fundamental en la universalización de esta visión fisurada y asimétrica del sujeto moderno y lo encontramos reveladoramente en los textos de don Diego. De este modo, la experiencia colonial muestra las contradicciones de la razón imperial que funda el orden global.

### *Ante la destrucción colonial*

Un apartado del memorial de 1584 es supremamente revelador de la traumática experiencia colonial. Se trata del noveno reclamo, “De cómo han inventado mil géneros de servicios personales los encomenderos en que consumen y acaban los indios y cuenta el Cacique sobre esto lo que sucedió en el primer viaje que hizo a estos Reinos” (Rojas, 427-30). Lo significativo aquí es que hay una expresión ante la pérdida que no se queda en un lamento melancólico, sino que lleva a una intervención, un llamado a dar testimonio del sufrimiento, como aquel llamado a atestiguar que declaran los sobrevivientes de genocidios (Felman y Laub). En este aspecto, el propio texto de don Diego supera las visiones melancólicas que conciben la América indígena como algo del pasado o incapaz de responder a las nuevas circunstancias históricas.

En su viaje a España, don Diego se detuvo en Cuba y Santo Domingo, en donde vio pueblos vacíos tras la desaparición de los indios (Rojas, 428-29). Aquí vemos cómo surge en el discurso una sensibilidad ética por la destrucción causada por los españoles. Dice que aunque había un millón ochocientos mil indígenas al tiempo de la Conquista, “Me quedé admirado, en entender que en tan breve tiempo se hubiesen acabado tanta infinidad de naturales y considerando en este terrible espectáculo, me dio gran lástima pensar que lo mismo había de venir en mi patria” (Rojas, 429). Esa expresión de dolor es un importante registro del trauma que genera la violencia colonial. Es conciencia de una ausencia y testimonio de una pérdida. Esta misma expresión de duelo por la pérdida de la población indígena la encontramos en los mapas de Tunja y Santa Fe que don Diego adjuntó al memorial de 1584. Al margen del mapa de la provincia de Santa Fe, afirma: “En este río había infinidad de Indios todos los han consumido en las faenas que de más de cincuenta mil indios no han quedado ninguno”. Los mapas nombran una multitud de pueblos de indios (Tota, Suta, Sogamoso, Somondoco, Sunuba, Turmequé, Lengauzaque, Chiquinquirá, Cocui, Chita, Tequia, Oicavita, Soatá, Onzaga, Chichamocha y otros más) que

visualmente opacan la representación de las ciudades españolas y resaltan la gran pérdida que representaría no atender a los reclamos del memorial. En síntesis, los memoriales y los mapas adjuntos son la expresión de un duelo ante la violencia colonial. Mas su acción no se detiene en el sufrimiento (la compasión cristiana) o en el lamento melancólico por un mundo desaparecido (como lo encontramos en la historia de Ulises Rojas), sino que representa una conciencia de la necesidad de intervenir ante las injusticias y los daños causados por la colonización española. El dolor por los indígenas del pasado caribeño informa la intervención a favor de los indígenas del *presente* del Nuevo Reino y un rechazo del uso de la violencia por las autoridades coloniales. Por ejemplo, en el memorial de 1584 se denuncia que a los indios les dieron “tormento de garrocha y de cuerda por los genitales y otra forma de tormentos ignominioso, que muchos dellos murieron muerte natural” (436).

### *El bastón enterrado*

Regresemos a la historia de la vara de justicia y mando que don Diego dejó enterrado en su cercado antes de llevar a Felipe II el memorial de 1584. Es un gesto significativo que pone de relieve los límites de la ley imperial. El bastón pone en evidencia una tradición que queda por fuera de la justicia hispánica, y desde esta perspectiva representa un suplemento a la justicia imperial, al resaltar lo incompleto o insuficiente de la justicia real. Esta insuficiencia de la justicia real es también resaltada en el memorial mismo. El hecho es que don Diego señala que en tanto la justicia real no logre amparar efectivamente a los indígenas, es ilegítima.

A V.M. le cabe en esta causa su parte, como les cabe a aquellos miserables, porque esto se ve por experiencia con los jueces que V.M. ha enviado para remediar aquella tierra, nunca hallan otro culpado y delincuente sino a V.M. porque todo se hace a costa y gasto de vuestras reales rentas y no averiguan ni remedian cosa alguna y vienen a cargar por otra parte sobre el segundo paciente que son los miserables naturales... (Rojas, 429-30)

El incumplimiento del pacto social que fundamenta el dominio hispánico sobre las Indias deja a la Corona por fuera de la ley, como “delincuente”. Al no cumplir este pacto don Diego sentencia que “Jamás V.M. tendrá hacienda ni justicia, ni vuestros vasallos vivirán en orden ni gobierno” (Rojas, 430). El argumento es muy similar al que plantearía posteriormente Guamán Poma en cuanto al mal gobierno de las Indias. Por los abusos, el Estado colonial carece de legitimidad y puede ser considerado un Estado tirano.

El memorial de 1584 es en este sentido un llamado al orden al monarca por el incumplimiento de la razón del Estado colonial. El primer punto son las doctrinas, “que es el fin principal que V.M. pretende se cumpla y guarde” (Rojas, 417). Basado en la llamada bula de donación (“Inter Caetera”), éste es el título legal que fundamenta la conquista hispánica. El memorial también aborda los siguientes puntos: irregularidad en los cobros de tributos (2º); la expropiación de tierras (3º); particular abuso a las encomiendas de la Corona (4º); se priva de libertad a los indios, violando las nuevas leyes, las cuales ordenaban que los indios fuesen tratados como “personas libres” (5º); fuerzan a las indias a amamantar a los hijos de españoles (6º); tratan a los indios como esclavos, no compensándolos como es mandado por la Corona (7º); los indios son sacados de su provincia y llevados en cadenas a trabajar en otras provincias (8º); los obligan a trabajar en cargas, trapiches y otros servicios personales (9º); abuso de los bogas en el río Magdalena (10º); la necesidad de un protector general de los indios (11º); represalias por quejarse ante la justicia (12º); prisión injusta de los caciques (13º); asignación de encomiendas a personas no beneméritas (14º); torturan a los indios en campaña de extirpación de idolatrías, la cual fue por codicia del oro y las joyas de los indios (15º); impuesto a los indios para tener caballos (16º); abusan de los indios en los contratos de alquiler (17º); represalias contra el visitador y todos aquellos que se quejen ante las autoridades (18º); advierte al rey sobre dos engaños (19º), los cuales son tratados en los siguientes dos puntos (20º y 21º), esto es, que los encomenderos engañan a los indios para que no denuncien irregularidades al visitador o incrementan con engaños los números de indios tributarios. El último punto es manifestar el agravio de la conciencia del cacique al presentar este pliego de peticiones (22º).

En resumen, el memorial resalta que para los indios no hay Estado de derecho, y por lo tanto no hay justicia. Ahora bien, la apelación a la justicia real ha sido interpretada como una medida reformista más que una confrontación a la razón del Estado colonial. Por ejemplo, Jorge Palacios Preciado señala los límites de los reclamos de don Diego y don Alonso de Silva:

Es evidente que estos caciques mestizos no pretendieron cambiar el orden social en formación, ni soliviantaron a los aborígenes, ni llamaron a la rebelión, ni desconocieron a las autoridades, de todo lo cual fueron acusados. Buscaban básicamente ciertos principios de justicia social dentro de las formalidades de la justicia oficial. Exigían el cumplimiento de las leyes, especialmente de las Nuevas Leyes, el buen tratamiento y la conservación de los naturales, la administración imparcial de la justicia, la eliminación de los servicios personales y las formas de servidumbre a que eran sometidos los indígenas, la cesación de los abusos y excesos. (Palacios Preciado, “Dos caciques”)

Si bien es cierto que las apelaciones a la justicia real por parte de don Diego pueden ser vistas como una aceptación incondicional del marco legal hispánico, también podemos considerar que al resaltar las insuficiencias de la justicia real, sus memoriales cuestionaban implícitamente la soberanía imperial. Esta radicalización de la figura histórica del siglo XVI podría ser más productiva para la aún incompleta labor de la descolonización de la memoria, comenzando por la propia historia de don Diego.

### *Desagravios de la memoria*

La historia y la literatura nos han dejado una imagen cómoda de don Diego que es preciso revisar. Se ha hecho de su vida una historia trágica que nos permite identificarnos con su héroe y expiar nuestra culpa ante la violencia colonial. El imperialismo ibérico queda igualmente eximido de culpa al expresar admiración por el monarca que recibiera al cacique, Felipe II. La memoria y la conciencia histórica se reservan para los intelectuales criollos, no para mestizos como don Diego. Estas son algunas de las traiciones a la memoria de esta compleja figura del siglo XVI, como lo mostraré a continuación.

En el siglo XVII, el historiador criollo Juan Rodríguez Freyle incluyó la historia de don Diego en *El carnero* (capítulos XIII y XIV). En esta crónica, don Diego es una figura marginal en una historia de adulterios y corrupción. La denuncia de los amores ilícitos del fiscal Orozco escalaría al enfrentamiento entre el visitador Juan Bautista Monzón y la Audiencia. Don Diego termina involucrado en estas rivalidades del bando del visitador. En este contexto, Rodríguez Freyle narra que se le acusa de un “finjido alzamiento o ruido inventado” (259) que “ni aun por el pensamiento le pasó” a Diego de Torres (269). Rodríguez Freyle narra la prisión y sentencia a muerte de don Diego y su posterior huida a España. Para el autor de *El carnero*, el adulterio del fiscal Orozco es sintomático de la corrupción del Reino: “La casa donde sólo la voluntad es señora, no está segura la razón, ni se puede tomar punto fijo. Esto fue el origen y principio de los disgustos de este Reino, y pérdida de haciendas, y el ir y venir de los visitadores y jueces, polilla de esta tierra y menoscabo de ella” (259). Como Ivette Hernández ha señalado, *El carnero* presenta el Nuevo Reino como un lugar abundante de riquezas, venido a menos por la corrupción de sus autoridades.

Las demandas de justicia de don Diego no tienen lugar en esta historia colonial, ni tampoco su disputa por el cacicazgo se encuentra en *El carnero*, pues Rodríguez Freyle comienza la narración del cacique tras la llegada del visitador

Monzón. Es decir, se salta el primer viaje de don Diego a España. La crítica ha señalado que Rodríguez Freyle era un gran conocedor de los pleitos jurídicos en la Audiencia, y *El carnero* es testimonio de ello al narrar numerosos casos de corrupción (Achury Valenzuela, González Echeverría, Rodríguez Arenas). Por eso consideramos importante resaltar los silencios respecto a la otra historia de don Diego. Como criollo terrateniente, a Rodríguez Freyle no parece interesarle mucho resaltar las querellas que levantara don Diego por el maltrato de los indios ni el reclamo de los mestizos a los cacicazgos, aunque probablemente sí tendría información de los pleitos de don Diego y Alonso de Silva. Lo que encontramos, en cambio, en la crónica de Rodríguez Freyle son recuerdos encubridores, los cuales prestan atención a aspectos secundarios. Por ejemplo, se narra con gran detalle cómo escapó de la prisión don Diego de Torres. Ve al cacique como “un mestizo, hombre rico y gran jinete”, mas nunca lo reconoce como letrado. En *El carnero*, la conciencia moral del Nuevo Reino es función reservada para los criollos, no para los mestizos ni para los indígenas.

Dos siglos más tarde, la historia de Rodríguez Freyle inspiraría a la escritora cubana Gertrudis Gómez de Avellaneda para escribir la novela corta *El cacique de Turmequé: leyenda americana* (1871). Nacida en Cuba en 1814, Gómez de Avellaneda viajó a España en 1836, donde logró reconocimiento como escritora. Entre sus obras están *Sab* (1841), una novela abolicionista sobre un mulato que se sacrifica por la hija de sus amos, y *Guatimozín, último emperador de México* (1846), la cual idealiza el pasado prehispánico. *El cacique de Turmequé* de Avellaneda se enfoca en los amores ilícitos de una atractiva mujer, entre cuyos amantes está don Diego. Inicialmente consideré esta obra como un romance fundacional, siguiendo los aportes de Doris Sommer (Restrepo, 2002). Pensé que el amor de una mujer española con un indígena representaba el deseo decimonónico de superar las diferencias sociales que impedían la unidad de las nacientes repúblicas hispanoamericanas. Pero los aportes de Fernando Unzueta nos hacen reevaluar esta historia de amor. Es evidente que para Gómez de Avellaneda la historia de don Diego no es un romance feliz, sino una tragedia como *Guatemozín* (Unzueta). El problema central no es la diferencia colonial, sino la justicia imperial y divina. Desde el punto de vista de la crítica poscolonial, *El cacique de Turmequé* es una narración bastante conservadora, escrita en Cuba hacia 1860, aún bajo dominio español.

La historia de *El cacique de Turmequé* sigue casi paso a paso el relato de *El carnero*. Estrella, la esposa de un capitán, es amante del fiscal Orozco. La esposa del fiscal se queja ante el visitador Monzón de los malos pasos de su esposo y logra que lo aparten de la amante enviándolo lejos, a Turmequé. Allí, Estrella tiene un nuevo amante, don Diego. El fiscal descubre a los amantes y se en-

frenta con don Diego. Siguiendo a Rodríguez Freyle, don Diego se convierte en carne de cañón en las rivalidades políticas neogranadinas y en este contexto es acusado de rebelión y sentenciado a muerte. Posteriormente, logra escapar a España donde residiría hasta su muerte.

La novela, como bien ha señalado Carolina Alzate, toma distancia crítica ante la misoginia de la crónica colonial. La mujer para Rodríguez Freyle era la causa de todos los males acaecidos. Avellaneda defiende hasta cierto punto los amoríos de Estrella por la ausencia de una educación adecuada y también por la falta de atención de parte del marido. La novela nos presenta una visión idealizada de don Diego y del mestizaje:

Pero más aún que por su origen augusto, era notable por su figura, que ostentaba la singular belleza producida comúnmente por el cruzamiento de razas. Con dificultad se podría encontrar otro hombre en quien se amalgamasen tan armónicamente los más nobles rasgos de los hijos de la Europa meridional, con los característicos de las castas superiores americanas; constituyéndose un tipo magnífico, que no vacilamos en calificar como el bello ideal de los mestizos. (250)

Aquí vemos cómo la imagen del mestizo belicoso e inmoral del discurso colonial ha sido remplazada por una idealización romántica. Don Diego es un galán que admiran las mujeres al verlo pasear por las calles de Santa Fe: “¡Qué hermoso es ese hombre a caballo! ¡Qué admirable monta!”(250). Para los historiadores, la trama ficticia puede ser una clara traición a la historia. Pero no por esto puede descalificarse completamente la novela. Es preciso tener en cuenta que la literatura ofrece la posibilidad de recrear el pasado en términos éticos. Desde este punto de vista, la novela es valiosa por el reconocimiento de un sector social rechazado en la Colonia, el de los mestizos. No obstante, su idealización es problemática, pues básicamente lo que hace es “blanquearlo”, y más problemático aún es borrar la discriminación (y la Avellaneda hace lo mismo con la misoginia de Rodríguez Freyle). Sin embargo, la novela tiene como culminación la justicia, la cual presenta como la restauración del orden público y el privado (la honra del capitán): se apresaron los oidores que hostigaron al visitador Monzón, murió Estrella desangrada misteriosamente, enloqueció el fiscal y se exilió a don Diego. El “joven príncipe indiano” quedó “reducido a adiestrar los caballos del rey por el salario de una peseta al día” (272).

La novela es una tragedia en cuanto los personajes no son, maniqueamente, buenos o malos, sino seres que labran su propia miseria, pero no lo es desde la perspectiva del Estado. Es una obra que afirma en última instancia el orden

imperial. Esto está claro desde el comienzo de la novela, en la cual se presenta al visitador Monzón como “hombre recto y de gran firmeza de carácter”, escogido por Felipe II, para detener “los desórdenes y abusos” que amenazaban “hacer para siempre odiosa la administración de la madre patria en sus ricos dominios del vasto continente americano” (247).

Aunque sea una afirmación de la razón imperial, hay un aspecto notable en la novela desde un plano ético. Se trata de la condena de la tortura. Al personaje Roldán lo apresan por ayudar a escapar a don Diego de la prisión. Bajo tormento lo obligan a declarar en contra del visitador Monzón. Avellaneda rechaza la tortura: “De todas las barbaries de aquel tiempo que la civilización ha ido poco a poco desterrando, ninguna nos ha parecido nunca tan brutal y repugnante como la llamada *cuestión del tormento*” (264). Mientras que en *El carnero* se narra sin ninguna distancia crítica la tortura de Roldán, en la novela de Avellaneda hay una conciencia de la representación de la violencia: “No intentamos afectar el ánimo del lector describiéndole aquí, con sus horribles detalles, la tortura atroz de la garrucha, que tuvo que sufrir nuestro pobre Roldán” (264). En la novela *Guatemozín* también se expresa una conciencia crítica ante la representación de la violencia, como lo señaló Unzueta (200).

En el siglo xx, un texto clave en la difusión de la historia de don Diego es sin duda *El cacique de Turmequé y su época* (1965), del historiador Ulises Rojas. El autor se vale de una cuantiosa documentación colonial proveniente del Archivo General de Indias y trata de captar toda una época a través de los infortunios de don Diego. Las numerosas páginas del estudio de Rojas nos narran los pormenores de las rivalidades políticas neogranadinas, pero también nos van esbozando a don Diego como una figura heroica que inauguraría una conciencia protonacional. Para comenzar, es preciso tener en cuenta que los trabajos historiográficos de Rojas no son propiamente indigenistas, sino que resaltan el legado hispánico en América. Esto lo vemos, por ejemplo, en *Escudos de armas e inscripciones antiguas en la ciudad de Tunja* (1939), *El beneficiado don Juan de Castellanos* (1958) y *Corregidores y justicias mayores de Tunja* (1963). El trabajo con el pasado colonial termina confrontando al historiador con un legado incómodo, la violencia de la Conquista. En este aspecto son reveladores los comentarios de Rojas al final del libro sobre don Diego: “Al escribir este libro solamente hemos querido que él sea un justo desagravio a la raza aborigen y a los perseguidos por la justicia, porque en él se contiene la voz de los vencidos!” (515). Pese a resaltar la intervención de don Diego, hay una mirada melancólica que imagina a la América indígena como algo del pasado: “Al llegar a este punto, las vidas de los descendientes de don Diego de Torres desaparecen de la escena histórica para cubrirse, como toda su desventurada raza, con el



piadoso manto del anonimato” (515). Don Diego es una figura del pasado que le permite al historiador asumir distancia ante la violencia que funda la nación. Rojas termina declarando legítima la violencia de la Conquista, “cuando hasta cierto punto eran excusables por tratarse de una guerra de conquista” (348). Al presentar a Felipe II como el último garante de justicia, el historiador afirma la razón imperial:

No faltaron entre los españoles pechos cristianos y compasivos que denunciaran estas crueldades, pero ante todos, el que con mayor franqueza y tenacidad llevó por entonces su queja hasta las gradas del trono fue don Diego de Torres, el valiente, sufrido y noble cacique de Turmequé, que por su misma condición humilde, despertó el interés magnánimo de un Monarca que en su largo reinado no aspiró a otra cosa que al bienestar y felicidad de los vasallos de sus extensos dominios de la América meridional. (348)

Esta alineación de don Diego con el poder imperial es probablemente un aspecto que le permitió a Rojas concebir un indigenismo compatible con su marcado hispanismo. El hecho es que Rojas presenta a don Diego como una figura protonacionalista, un nacionalismo que se distancia de la violencia colonial y al alinearse con la América indígena, se imagina más justo que el pasado hispánico. Pero el indígena es en últimas la víctima desaparecida, una memoria más cómoda para el historiador colombiano.

El último texto que retoma la figura de don Diego es la novela histórica *La segunda sangre* (1996), de Gilberto Abril Rojas. La novela se basa en la documentación ofrecida por Rojas e inserta varios documentos coloniales, como el memorial de 1584, cédulas reales y otros documentos relacionados con la historia de don Diego. El texto ofrece una erudita visión de la colonia neogranadina, y de Tunja en particular, así como del mundo de Felipe II. En esencia, Abril Rojas resalta la entrega de don Diego a la defensa de los indios y la buena voluntad de Felipe II por gobernar justamente. Llamándolo “El Rey Prudente”, la novela elogia al monarca, aunque lo presenta como una figura melancólica y enferma al final de sus días, lamentando las injusticias hechas en su nombre: “Al Rey le apenaba recordar los agravios y desafueros cometidos por sus vasallos al otro lado del océano” (72). El cuerpo enfermizo parece ser una alegoría del fracaso del proyecto imperial. El relato de Abril Rojas irónicamente expresa una desilusión bastante barroca.

La novela exalta la importancia de don Diego y lo equipara con Felipe II. Esto se refleja en el encuentro entre los dos personajes: “El rey se había dignado en recibir a un súbdito que vino a la Corte en búsqueda de justicia después de

ser testigo de innumerables agravios y de ser despojado de lo que por derecho le correspondía heredar” (116). En la audiencia, el monarca permitió que don Diego se sentara, sin tener que permanecer arrodillado como era costumbre. Sentados al mismo nivel, el rey escuchó pacientemente los reclamos de don Diego. De este modo, la novela resalta la importancia del cacique neogranadino.

El texto también resalta el linaje muisca de don Diego, llamándolo el Rurmequeteba —su nombre muisca, según Ulises Rojas— y el Señor de las Honduras de Turmequé. Sin embargo, como en el caso de Ulises Rojas, Abril Rojas trata de conciliar el indigenismo y el hispanismo, y para esto sirve bien el imperia- lismo paternalista que personifica Felipe II. Es decir, el rey es una figura menos ambivalente y permite anclar la historia en un marco claramente hispanista. Sin embargo, no logra subsumir completamente lo que excede el marco hispánico. Un fragmento que revela esto es la confesión de don Diego con fray Alberto Pedrero. Don Diego se confiesa en muisca (siguiendo el catecismo de Ezequiel Uricoechea) y el fraile le responde en castellano (123). No queda claro si se trata de afirmar la identidad nativa o el catolicismo del cacique.

Formalmente, la novela experimenta buscando dar forma y sentido al pasado, interpolando eventos y siguiendo un orden no cronológico. La voz de un narrador omnisciente va acompañada de diálogos que dan cierta vida a los personajes, aunque no hay mucho desarrollo del mundo interior de éstos. La excepción son algunos monólogos, como el de Felipe II recordando a su esposa doña Ana (256) y el del padre de don Diego en el lecho de muerte acompañado de Catalina de Moyachoque (223).

La creación literaria se detiene servilmente ante la documentación colonial que incluye. Los documentos coloniales parecen autosuficientes e inamovibles, venerados objetos de un pasado perdido. De este modo, los documentos colo- niales transcritos en la novela fetichizan y osifican el pasado, más que abrirlo. En este sentido, el relato se acerca al pasado en forma opuesta a como lo pro- pone Rico en *El lado b de la historia*, en la cual el bastón del cacique no es un objeto del pasado, sino un elemento que “activa la memoria”, una memoria que reclama justicia hoy y está orientada hacia el futuro. Esta perspectiva del pasado la encontramos en los propios textos de don Diego, como lo señalamos arriba, cuya visión del traumático pasado colonial no se ahogaba en la melancolía y superaba el sentido trágico de la historia para luchar por un futuro para la América indígena. ❧

## Obras citadas

- Abril Rojas, Gilberto. *La segunda sangre*. Tunja: Editorial Talleres Gráficos, 1996.
- Alzate, Carolina. *Desviación y verdad. La re-escritura en Arenas y la Avellaneda*. Boulder: Society of Spanish and Spanish American Studies, 1999.
- Archivo General de Indias. AGI. Escribanía de Cámara 824<sup>a</sup>, 826B.
- Archivo General de la Nación. AGN. “Proceso contra el cacicazgo de Diego de Torres”. Cacicques e Indios 37. Ff. 251-506v.
- \_\_\_\_\_. “Autos sobre el cacicazgo de Turmequé”. Cacicques e Indios 61. Ff. 410-600.
- Badiou, Alain. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. New York: Verso, 2001.
- Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona: Ad Litteram, 1998.
- Felman, Shoshana y Dori Laub. *Testimony: Crisis in Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge, 1991.
- Gómez de Avellaneda, Gertrudis. “El cacique de Turmequé, leyenda americana”. En: *Obras*, vol. 5. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1981.
- González Echeverría, Roberto. *Myth and Archive*. Cambridge: Cambridge UP, 1990.
- Guja, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford, 1983.
- Hernández Torres, Ivette. *El contrabando de lo secreto. La escritura de la historia en El carnero*. Santiago: Cuarto Propio, 2004.
- Hoyos, Juan Felipe y Joanne Rappaport. “El mestizaje en la época colonial”. *Boletín de Historia y Antigüedades* 94.836 (2007), 301-18.
- Palacios Preciado, Jorge. “Diego de Torres y Alonso de Silva. Dos caciques mestizos luchan por la justicia social en el siglo XVI”. *Credencial Historia* 14 (febrero, 1991). Consultado el 28 de diciembre de 2009 en la Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango <<http://www.lablaa.org/blaavirtual/revistas/credencial/febrero1991/febrero2.htm>. >
- Rappaport, Joanne. “Writing Mestizaje: Racial Mixing, Legal Literacy, and Native Hereditary Lords in the Sixteenth Century New Kingdom of Granada”. Manuscrito, 2009.

\_\_\_\_\_. "Imagining Andean Colonial Culture". *Ethnohistory* 49.3 (2002), 687-701.

Restrepo, Luis Fernando. "Narrating Colonial Interventions. Don Diego de Torres, Cacique of Turmequé in the New Kingdom of Granada". En: *Colonialism Past and Present*. Ed. Álvaro Félix Bolaños y Gustavo Verdesio. Albany: SUNY Press, 2002. 97-117.

Rico, Diana. "Cacique sonoro" *El lado b de la historia*. Bogotá, Museo Nacional, 2008. Consultado en <http://www.youtube.com/watch?v=4BFFYCcZckU>

Rodríguez Arenas, Flor María. "Los 'casos' de *El carnero*, o la retórica en la escritura de la historia colonial santafereña". *Revista Iberoamericana* 65. 186 (1999), 149-69.

Rodríguez Freyle, Juan. *El carnero*. Edición y prólogo de Darío Achury Valenzuela. Caracas: Ayacucho, 1979.

Rojas, Ulises. *El cacique de Turmequé y su época*. Tunja: Academia de la Historia, 1965.

Sontag, Susan. *Regarding The Pain of Others*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2003.

Unzueta, Fernando. *La imaginación histórica y el romance nacional en Hispanoamérica*. Lima: Latinoamericana Editores, 1996.

Villa Chiape, Santiago. "El cacique de Turmequé y la ambivalencia del mestizaje". En: *Construcción de la memoria indígena*. Betty Osorio Garcés (ed.). Bogotá: Universidad de los Andes, 2007, 145-59.