

Buena sangre y hábitos españoles: repensando a Alonso de Silva y Diego de Torres*

*Good Blood and Spanish Habits: Rethinking
Alonso de Silva and Diego de Torres*

JOANNE RAPPAPORT**

Georgetown University

Washington, Estados Unidos

* Traducción de Mercedes López.

** rappapoj@georgetown.edu

Artículo de investigación.

Recepción: 24 de enero de 2012. Aprobación: 26 de marzo de 2012.

RESUMEN

[20] Este artículo explora la frontera porosa entre mestizos e indígenas en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVI, interrogándose sobre cómo los mestizos aspirantes a los cacicazgos muisca se presentaron a sí mismos y cómo fueron caracterizados por sus adversarios en la negociación de sus relaciones con la corona española, los encomenderos locales y sus propios vasallos. La reflexión se centrará, en particular, en dos hombres: don Alonso de Silva, cacique de Tibasosa, y don Diego de Torres, cacique de Turmequé; ambos hijos de mujeres pertenecientes a líneas de sucesión de los cacicazgos muisca, pero que fueron criados en hogares paternos españoles. Las pretensiones de estos dos personajes sobre los cacicazgos contradecían las aspiraciones de otros mestizos de élite de su tiempo, quienes buscaban aceptación en la sociedad española de Santafé y Tunja. En contraste, los dos se describían sistemáticamente a sí mismos como candidatos privilegiados para lograr el estatus de miembros de la élite indígena, recurriendo a marcadores de identidad cristianos e ibéricos.

Palabras clave: mestizaje, cacicazgos muisca, Colonia temprana, Santafé, Tunja.

ABSTRACT

This article explores the porous border between mestizos and indigenous people in the sixteenth-century New Kingdom of Granada by inquiring into how mestizo aspirants to Muisca cacicazgos presented themselves and were characterized by their adversaries in their negotiation of relationships with the Spanish Crown, local encomenderos, and their own subjects. The reflection focuses particularly on two men: don Alonso de Silva, cacique of Tibasosa and don Diego de Torres, cacique of Turmequé, both of whom were sons of women belonging to Muisca succession lines, but were raised in their Spanish paternal households, received an education befitting that of elite mestizos, and used their extensive command of legal literacy to achieve chiefly status. Their aspirations ran counter to those of other elite mestizos of the time, who sought social acceptance in the Spanish society of Santafé and Tunja. In contrast, these two consistently described themselves as privileged candidates for elite indigenous status by resorting to markers of Christian and Iberian identity.

Key words: mestizaje, Muisca cacicazgos, early Colonial period, Santafé, Tunja.

¿CÓMO PODEMOS ENTENDER lo que significa ser mestizo en el temprano periodo colonial? Ser mestizo otorgaba un deslumbrante rango de diversas posibilidades, que dependían del género, el estatus social y el lugar de residencia, así como también de si uno había sido reconocido por un padre español. En la mayoría de los casos, la documentación histórica disponible nos brinda rutas de acceso para entender cómo otros, particularmente las autoridades judiciales y los testigos de elite, juzgaban el lugar de los mestizos en la sociedad; pocos mestizos lograron hablar por sí mismos en el registro histórico del temprano periodo colonial en el Nuevo Reino de Granada. Por esta razón, el caso de don Diego de Torres, cacique de Turmequé, y don Alonso de Silva, cacique de Tibasosa, hombres que en la década de 1570 aspiraron a puestos dentro de la jerarquía política indígena, abre una importante ventana hacia la naturaleza del mestizaje colonial. Sabemos sobre ellos a través de los voluminosos registros que dejaron en Bogotá y Sevilla, como consecuencia de su lucha en defensa de sus cacicazgos contra los encomenderos que efectivamente les impidieron asumir el cargo.¹ Ambos hombres tenían padres conquistadores y ambos descendían de líneas de sucesión a los cacicazgos por parte de sus madres, lo que les permitió competir por posiciones de mando que entre los muisca se heredaban por la línea materna. Los dos hombres compitieron contra otros postulantes nativos, algunos de los cuales habían servido como regentes antes de que Silva y Torres alcanzaran la edad legal requerida, y que disfrutaban del apoyo de los encomenderos locales.

[21]

Precisamente por su estatus de mestizos, Torres y Silva sistemáticamente se imaginaron a sí mismos como candidatos excepcionales para ocupar los cacicazgos. De manera repetida, ellos acentuaban la propicia convergencia entre sus ancestros cristianos e ibéricos y sus nobles linajes nativos. Se proyectaron conscientemente a sí mismos como un muy privilegiado tipo de actor político que podría servir mejor a su comunidad nativa por ser letrado y cosmopolita, a la vez que versado en las complejidades del sistema legal colonial, con fluidez tanto en español como en muisca; un sucesor legítimo de los caciques que lo antecedieron, y un ferviente y piadoso católico. En

1. Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá. Sección Colonia, Fondo Caciques e Indios, legajo 37, doc. 8, ff. 251r.-506r.; AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 61, doc. 3 y 4; AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Encomiendas, leg. 21, doc. 9; ver también Archivo General de Indias (AGI), Sevilla. Escribanía 822A-B, 823A-B, 824A-B, 825C y 826A-B.

otras palabras, defendieron fervientemente su condición de mestizos como algo deseable y de ese modo desafiaron los estereotipos comunes sobre el mestizaje, tanto en el periodo colonial como entre los historiadores de hoy.

[22]

La mayor parte de la investigación académica sobre estos dos hombres acentúa el lado indígena de su linaje, su estatus como caciques que defendieron a sus súbditos nativos. A pesar de que Ulises Rojas y Jorge Palacios reconocen la descendencia mixta de Silva y Torres, estos historiadores tienden a privilegiar su estatus y actividades como caciques sobre su condición de mestizos, a pesar del hecho de que las dos características estaban íntimamente entrelazadas en las declaraciones hechas tanto por sus detractores como por ellos mismos. Otros autores, por ejemplo el crítico literario Luis Fernando Restrepo, van más lejos al poner en primer plano su naturaleza indígena, como se discutirá más adelante.² Pero también podemos ver a Silva y a Torres a través de un lente diferente, como actores que buscaban ampliar las posibilidades abiertas a los mestizos en la sociedad colonial, como hombres que veían la condición de mestizo bajo una luz positiva. Lograron este objetivo a través de la voluminosa documentación emergida como fruto de sus demandas, parte de ella narrada con su propia voz, y otra con la voz de testigos cuyo testimonio modelaron astutamente.

Una cuidadosa atención a las batallas legales libradas por estos dos caciques mestizos ofrece un saludable antídoto para la historiografía del mestizaje en la Hispanoamérica colonial. En México, categorías tales como “indio”, “mulato” y “mestizo” eran llamadas “castas”, lo que daba una cierta fijeza conceptual y denotaba un sistema cuyas bases se sustentaban en algo semejante a la clasificación étnica o racial (a pesar de que se trataba de un sistema que permitía formas específicas de movilidad a través de sus categorías).³ Sin

-
2. Jorge Palacios Preciado, “El cacique de Tibasosa: Don Alonso de Silva”, *Revista Memoria* (jul.-dic., 1997): 40-53. Luis Fernando Restrepo, “Narrating Colonial Interventions: Don Diego de Torres, *Cacique* of Turmequé in the New Kingdom of Granada”, *Colonialism Past and Present: Reading and Writing about Colonial Latin America Today*, eds. Álvaro Félix Bolaños y Gustavo Verdesio (Albany: SUNY Press, 2002) 97-118. Ulises Rojas, *El cacique de Turmequé y su época* (Tunja: Imprenta Departamental de Boyacá, 1965).
 3. Robert Douglas Cope, *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720* (Madison: University of Wisconsin Press, 1994). En este texto, R. Douglas Cope define el sistema de castas como una organización jerárquica de grupos raciales clasificados de acuerdo a su proporción de sangre española.

embargo, “casta” no fue empleada como una categoría general para nombrar tales grupos en la documentación que ha sido consultada, para la presente investigación, sobre el Nuevo Reino durante el primer siglo de dominación española, aunque el término haga su aparición en el siglo XVIII.⁴ En su lugar, vemos un conjunto flexible de designaciones socio-raciales usadas en la colonia temprana, cuya aplicación es enormemente fluida, y que no llegaron a juntarse en lo que pudiéramos llamar un “sistema”.

No debemos asumir que los habitantes del Nuevo Reino en el siglo XVI negociaban su mundo social a través de desde la perspectiva de la casta. En su lugar, ellos cuestionaban lo que constituía un mestizo o un mulato, no solo porque el estatus individual de una persona estaba en juego sino también porque las categorías no eran totalmente claras para nadie. Lo que nos dicen sus experiencias es que el resultado final del proceso de clasificación —etiquetar a alguien como mestizo— es quizás menos interesante que el proceso mismo de clasificación. Los caciques mestizos de Tibasosa y Turmequé nos ofrecen una imagen particularmente vívida de este proceso.

[23]

Presentación de Alonso de Silva y Diego de Torres

Don Alonso de Silva fue el hijo ilegítimo de Francisco González de Silva, un conquistador portugués, y doña Juana Siritá, la hermana mayor del cacique de Tibasosa.⁵ Alonso de Silva fue descrito por un observador como “muy llano e noble (...) mançebo muy ynclinado e allegado a mucha virtud”, una serie de adjetivos que los españoles del periodo raramente usaban para describir a los mestizos.⁶ El testigo visitó la casa de Silva, una residencia donde se decía que el cacique frecuentemente recibía invitados y donde guardaba dos caballos y un clavicordio.⁷ A una edad temprana, el heredero del cacicazgo de Tibasosa fue enviado por su padre a Santafé, la sede administrativa de la Audiencia, donde sirvió como secretario de los notarios Diego de Robles, Juan de Albiz y Francisco Álvarez de Villareal, y así entró en contacto con una amplia franja de la elite colonial que llegaría a serle útil en su cruzada legal.⁸ Silva fue miembro de la “ciudad letrada”

4. Jaime Jaramillo Uribe, *Ensayos sobre historia social colombiana* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1968) 163-203.

5. Raimundo Rivas, *Los fundadores de Bogotá*, vol. 2 (Bogotá: Editorial Selecta / Juan Casis, 1938) 331-332.

6. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 61, doc. 3, f. 270r.

7. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 61, doc. 3, f. 270v.

8. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 61, doc. 3, f. 303r.

[24]

santaferña, caracterizada por Ángel Rama como un edificio barroco dedicado a una misión civilizadora en la cual las prácticas arquitectónicas, administrativas, políticas y sociales se consolidaron y organizaron en relación con una ideología fundamentada en la primacía de la palabra escrita y el poder de la pluma ejercido al servicio del imperio.⁹ El asediado cacique de Tibasosa permaneció en la burocracia colonial durante todo el tiempo que duró la disputa sobre su cacicazgo, ya que de allí provenía su sustento. A pesar de que su trabajo diario interfería con la continua gestión de la documentación proveniente del proceso judicial, hay más de mil folios solo en los archivos bogotanos. En 1583, Silva intentó sin éxito comprar el oficio de uno de los notarios para quien había trabajado, probablemente porque no tuvo evidencia para demostrar que su nacimiento había sido legitimado.¹⁰

El compañero de lucha de Silva, don Diego de Torres, era el hijo del conquistador y miembro de la nobleza menor Juan de Torres y de doña Catalina de Moyachoque, la hermana mayor del cacique de Turmequé.¹¹ Fue criado por sus progenitores en su hogar paterno en Tunja, donde luego estudió en una escuela para los hijos mestizos de los españoles bien posicionados, para luego tomar clases de religión, moral y gramática en el convento dominico de la ciudad.¹² Este último no era nada que se pareciera a las escuelas organizadas para los hijos de los caciques; ofrecía entrenamiento en ejercicios devocionales, hábitos de buena lectura, doctrina cristina, aritmética y música.¹³ Sus estudios de moral y gramática fueron más de la esfera de la elite española que de la nobleza indígena: a esta última pertenecían las áreas de estudio que la administración colonial temía que condujeran a la gente nativa hacia la herejía.¹⁴

-
9. Ángel Rama, *La ciudad letrada* (Montevideo: Comisión Uruguaya Pro Fundación Internacional Ángel Rama, 1984).
 10. AGI, Sevilla. Santafé 16, r. 24, n. 99-1. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Empleados Públicos de Cundinamarca, leg. 11, ff. 528-549. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Empleados Públicos de Cundinamarca, leg. 29, ff. 394-411. AGN, Bogotá. S. Notarías, F. Notaría Primera, vol. 11, f. 713v. AGN, Bogotá. S. Notarías, F. Notaría Primera, vol. 11a, f. 76v. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 25, doc. 2, ff. 30r.-44v.
 11. Rivas 392-399.
 12. Rojas 7-8.
 13. Robert D. Wood, S.M., *“Teach Them Good Customs”: Colonial Indian Education and Acculturation in the Andes* (Culver City, California: Labyrinthos, 1986).
 14. Renán Silva, *Saber, cultura y sociedad en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII* (Bogotá: Centro de Investigaciones, Universidad Pedagógica Nacional, 1984).

Como su contraparte peruana, el Inca Garcilaso de la Vega, se dice que Torres hablaba con fluidez la lengua de su madre, en este caso la lengua muisca.¹⁵ Mantenía una residencia en Turmequé, aunque no es claro qué tan frecuentemente vivía allí, dado que los pleitos empezaron poco después de recibir el título del cacicazgo, por lo que finalmente se le prohibió visitar Turmequé y sus aposentos fueron desmantelados. Torres, experimentado arquero, paladín de justas y jinete —un verdadero caballero—, estaba quizás más familiarizado con las mesas de la elite de Santafé que con la vida cotidiana en un pueblo muisca. Era un hombre que sin duda pasaba más tiempo escribiendo en español educado y leyendo los libros más influyentes de su tiempo que conversando en su lengua materna.¹⁶ El registro legal hace un vívido retrato de don Diego como un europeizado miembro de la elite colonial. Apenas en sus veintes, cuando viajó a España para presionar en favor de sus demandas después de perder su batalla legal en Santafé, don Diego se movía en un selecto círculo de nobles indígenas expatriados residentes en Madrid.¹⁷ Durante su segundo viaje a la Península, se casó con Juana de Oropesa, una española, y murió en 1590, dejando tres hijos (de cuyo destino nada sabemos).¹⁸

[25]

Actores mestizos en un sistema colonial

Torres y Silva fueron enérgicos oponentes del sistema de encomiendas y denunciaron los numerosos abusos cometidos por los encomenderos de Tunja, que extraían pagos exorbitantes de una población cuya base había sido diezmada por la viruelas, y que mantenía un cuerpo de mestizos, mulatos y ladinos que intimidaba a los tributarios indígenas. Los caciques denunciaban la continua explotación de los nativos como mano de obra para los encomenderos de Santafé y Tunja, la falta de instrucción doctrinal efectiva en las comunidades indígenas, la presencia continua e inquietante de capataces no indígenas y de esclavos en los pueblos nativos, y la invasión de los encomenderos a tierras indígenas con el objetivo de ampliar sus haciendas. Denunciaban los fraudes masivos en la recolección de tributos que beneficiaban a los encomenderos, que forzaban a los caciques a pagar tributos por súbditos que ya no vivían en sus comunidades. Se quejaban

15. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 37, ff. 255v.-256r.

16. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 37, f. 276r.

17. Rojas 484.

18. AGI, Sevilla. Indiferente 426, L. 28, f. 242v.

de la alianza entre españoles e indios ladinos, asociados en el saqueo de los indígenas. Alertaban al Rey acerca del reclutamiento forzoso de mujeres indígenas como amas de leche, obligándolas a dejar sin cuidado maternal a sus propios infantes.¹⁹

[26]

En el curso de sus dos décadas de lucha, los dos caciques se enfrentaron a un doble desafío. Por una parte, se esforzaron por exponer los abusos desmedidos de los encomenderos de Tunja. Por otra, como resultado de estas denuncias, se vieron obligados a defender su legalidad como señores hereditarios en contra de los cargos formulados por los encomenderos, que alegaban su ilegitimidad por ser de descendencia mixta. El reto legal planteado por Torres y Silva fue respondido por el encomendero de Turmequé, Pedro de Torres (medio hermano de don Diego, nacido en España antes de que su padre se uniera a Jiménez de Quesada en la conquista de Santa Marta y el Nuevo Reino), y por el encomendero de Tibasosa, Miguel Holguín (a quien había pasado la encomienda de Tibasosa después de haber quedado vacante a la muerte de don Francisco González de Silva, padre de don Alonso). Los dos españoles unieron fuerzas, convocando una serie de testigos europeos e indígenas para exponer los peligros de permitir a los mestizos ocupar posiciones de mando en las comunidades nativas. Es decir, esperaban silenciar a los dos caciques enfatizando que eran forasteros traicioneros, que por su condición de mestizos letrados presentaban una doble amenaza a la integridad de la comunidad nativa. Juan de Leuro, un vecino de la ciudad de Ibagué, ofreció el siguiente argumento contra Silva y Torres: “A su juicio de este testigo no conbiene que aya caçiques mestizos en este reino (...) Dixo que ser los caçiques yndios entenderan mejor lo que conbiene los yndios le obedesçeran mejor que no a ningun mestizo e tanvien por que los trataran mejor e no ternan tantas letras como los mestizos”.²⁰ Lo que resultaba peligroso de los mestizos letrados era el hecho de que tenían un gran acceso a la ley y podían defenderse mejor a sí mismos, que es precisamente lo que Silva y Torres hicieron.

Los dos aspirantes al mando no fueron los únicos caciques mestizos en las comunidades nativas en las provincias de Santafé y Tunja. He encontrado algunos otros en los documentos de archivo, aunque hubo sin duda muchos

19. AGI, Sevilla. Patronato 196, r. 16.

20. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 61, doc. 4, ff. 552r.-v.

más.²¹ Estos hombres podían ser elegidos para ocupar posiciones de mando y eran generalmente aceptados, tanto por sus súbditos como por las autoridades españolas, porque los cacicazgos se heredaban matrilinealmente y la posición pasaba de un oficial en ejercicio al hijo de su hermana mayor. Muchos de los casos de descendencia mezclada involucraban un padre español y una madre indígena, así que, como consecuencia, la mayoría de los caciques mestizos pudo establecer una clara línea de sucesión al mando a través de la línea materna. Esta fue la reivindicación genealógica hecha por don Alonso y don Diego. Sin embargo, no fue su condición mestiza en sí, sino sus estridentes condenas a los abusos cometidos por los encomenderos las que condujeron a los grandes de Tunja a oponerse a su asenso como caciques, a pesar del hecho de que ambos habían recibido confirmación de su estatus a través de decretos reales emanados de España. Ser de descendencia mixta (y el estatus de ilegitimidad del nacimiento que frecuentemente acompañaba esa condición) ofrecía un ventajoso argumento en contra de los dos caciques, cuya presión sobre los encomenderos era pública, vigorosa y exasperante.

[27]

Las historias de don Diego y don Alonso son sumamente atractivas en parte porque hay mucha información sobre estos dos hombres, mucha de la cual está en sus propias palabras, gracias a su educación y a la experiencia notarial de Silva. Al igual que otros mestizos en México y Perú, que pudieron reclamar su estatus de elite, tanto por el lado materno como por el paterno, Torres y Silva efectivamente se movían entre identidades, dependiendo del contexto en el cual se encontraran. El crítico literario peruano Antonio Cornejo afirma lo mismo sobre el autor e hijo de la realeza inca, Garcilaso Inca de la Vega:

Hasta me atrevería a afirmar que el mismo Garcilaso vivió su mestizaje de muy diversas formas: a veces como legitimación doblemente nobiliaria y a veces como marginación social compartida colectivamente con los indios, los mestizos y los criollos despreciados por los españoles peninsulares; a veces como realización casi himnica del armonismo neoplatónico y a veces como tragedia incurable.²²

-
21. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 20, doc. 17, ff. 826-840. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 34, doc. 8, ff. 106-237. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 64, doc. 1, ff. 1-21. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 66, doc. 3, ff. 42-49.
 22. Antonio Cornejo Polar et ál., "Cinco preguntas en torno a Garcilaso", *Literaturas Andinas* 1 (1988): 20.

[28]

Cuando encontramos a don Alonso de Silva sentado en su escritorio secretarial, su ascendencia mixta pasa inadvertida en la documentación, mientras que su doble reivindicación de nobleza pasa a primer plano en la disputa sobre la legitimidad de su título de cacicazgo. Silva rechazaba hacer de su mestizaje un asunto público en su vida cotidiana, “no mostrando los marcadores conversacionales que irían contra la premisa hegemónica” de que él era español, a pesar de que nunca se identificó a sí mismo como tal.²³ Silva parece haberse cuidado en contextos profesionales de no presentar su ascendencia mixta en el registro legal, y su clasificación como mestizo fue cortésmente ignorada en la documentación —a pesar de que no sabemos si fue igualmente ignorada en las interacciones sociales cotidianas propias del oficio de notario—.

Sin embargo, la disyuntiva que enfrentaron los dos caciques no fue simplemente entre ser “mestizo” versus ser “sin marca”. Esto es lo que hace tan fascinante al mestizaje colonial. Existían múltiples maneras en que Silva, Torres y sus oponentes emplearon la etiqueta de mestizo, y así confundieron nuestras interpretaciones del término en el siglo XXI. En los registros del caso de los caciques se despliegan los descalificativos usuales usados por los encomenderos: los mestizos son descritos como deshonestos y como el producto de uniones ilegítimas. Pero estos insultos tuvieron que enfrentarse con las novedosas reivindicaciones hechas por los dos pretendientes a caciques, que nunca accedieron a utilizar la etiqueta de “mestizo”, sino que encontraron otras maneras de describir su ascendencia mixta. En sus escritos, distraen la atención de sus madres indígenas y la atraen hacia su linaje español, identificándose como “hijos de españoles” y comprometiéndose activamente con la sinécdoque de una línea de sangre cristiana, para reposicionar sus antecedentes mixtos en su propia ventaja. Sus oponentes encomenderos también emplearon símbolos cristianos para denigrar de los aspirantes a caciques, utilizando referencias (claramente ficticias) a su uso de trajes rituales indígenas y formas de adornos corporales ceremoniales, en un esfuerzo por pintar a don Diego y don Alonso como idólatras.

¿Qué definía a un mestizo en el temprano periodo colonial? Linaje, color, atuendo, prácticas culturales y lenguaje, todo entra en juego en la auto-representación y en las representaciones hechas por los otros. En el contexto rural del siglo XVI, la vasta mayoría de la población era de indios

23. Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex”* (New York: Routledge, 1993) 171.

chontales, gente que no hablaba o comprendía español; en tiempos de Silva y Torres, muchos de ellos aún no se habían convertido al cristianismo. En medio de ellos, vivían los indios ladinos —indios hablantes del español—, algunos de ellos miembros de comunidades, pero muchos forasteros al servicio de los encomenderos que provenían de otros pueblos en la región, o incluso de lugares tan lejanos como Nicaragua o Perú. En la periferia del repartimiento, había manos mestizas y mulatas contratadas —trabajadores, vaqueros, capataces—, y esclavos africanos trabajando en estancias españolas. Durante el transcurso de una disputa, Torres y Silva entraron en desacuerdo con los indios ladinos, señalándolos como culpables de robar, abusar físicamente y hacer trabajar en exceso a la mano de obra nativa. Ciertamente, los dos caciques, urbanos y hablantes de español, corrían un riesgo al señalar a los hispanohablantes de bajo estatus que compartían el paisaje con los tributarios indígenas de Tibasosa y Turmequé, ya que era su propia condición de bilingüismo y adherencia a las costumbres europeas lo que, según ellos mismos argumentaban, los hacía candidatos perfectos para el puesto de cacique.

[29]

Tomando prestadas (y parafraseando) las recomendaciones de Judith Butler sobre cómo aproximarse al proceso de “salir del armario”, podríamos preguntarnos lo siguiente acerca de Diego de Torres y Alonso de Silva:

¿Para quién es [la etiqueta de mestizo] una opción históricamente disponible y quién puede costearla? ¿Existe un carácter de clase que no esté marcado [con el cuál identificarse uno mismo como mestizo]? ¿Quién es representado por *cuál*... término y quién es excluido? ¿Para quién [ser mestizo] presenta un conflicto imposible entre afiliación racial, étnica o religiosa, y políticas sexuales? ¿Qué tipo de políticas son posibilitadas por qué tipos de usos y cuáles son escondidas o borradas de la vista?²⁴

Las ambivalencias e ironías del estatus de mestizo de élite en el temprano periodo colonial se cristalizan en las vidas de Silva y Torres. Como muchos de sus hermanos, son figuras difíciles de ubicar. Dada su crianza española y su clasificación como mestizos, sus acciones no pueden interpretarse de la misma manera que aquellas realizadas por actores indígenas, a pesar de que ciertamente hablaban en nombre de la población nativa y estaban familiarizados con la cultura muisca. Aunque pertenecían al próspero mundo

24. Butler 227.

[30]

de los encomenderos, como hijos de un linaje mixto no eran totalmente bienvenidos allí tampoco. Luis Fernando Restrepo insiste en que el mismo don Diego con frecuencia se distanciaba de sus súbditos, al mismo tiempo que buscaba protegerlos, refiriéndose a ellos en tercera persona como “indios miserables”. Pero algunas veces, observa Restrepo, Torres se incluía a sí mismo como uno de los “miserables”, usando la forma de la primera persona del plural “nosotros”, lo que haría de él mismo un “indio”.²⁵ Es notorio que el uso de la primera persona del plural citada por Restrepo aparezca solo en la documentación producida a finales de la década de 1570 y de 1580, cuando Torres estaba en España, alejado de los encomenderos, la Audiencia y de sus súbditos indígenas. El registro de Bogotá, que data de la temprana década de 1570, se desenvuelve en una escala más local, en un entorno en el cual los caciques pasaban dificultades para distinguirse de los diversos actores, lo cual los condujo a distanciarse más meticulosamente de las masas indígenas.²⁶ La ambivalencia del mestizaje actuó de manera diferente en diferentes etapas, así como también entre aquellos que pertenecían a diferentes estratos sociales.

El reto que enfrentaban los dos caciques era cómo negociar el estado ambiguo que ocupaban, cómo podrían atraer la atención hacia aquellas cualidades más deseables mientras alentaban a aquellos que los rodeaban a olvidar los estereotipos más comunes asociados con los mestizos. Se vieron obligados a ubicarse aparte de sus súbditos, haciendo énfasis en su estatus de nobleza, pero, simultáneamente, fueron forzados a distanciarse delicadamente de aquellos plebeyos no indígenas, ya se tratara de mestizos o españoles. Así, terminaron haciendo de sí mismos, esencialmente, súbditos sin un lugar en el mundo colonial, ya que su reivindicación de ser a la vez europeos y muiscas nobles era bastante precaria. Su desarraigo los convirtió en “otros inapropiados” que no podían situarse claramente en ningún campo étnico; eran cruza-fronteras que se negaban a limitarse a una identidad única, de modo que ponían en riesgo su autenticidad cuando sus cacicazgos fueron amenazados.²⁷ Sin embargo, esta estrategia camaleónica hacía necesario que

25. Restrepo 108-111.

26. Juan Felipe Hoyos García y Joanne Rappaport, “El mestizaje en la época colonial: un experimento documental a través de los documentos de Diego de Torres y Alonso de Silva, caciques mestizos del siglo XVI”, *Boletín de Historia y Antigüedades* 94.836 (2007): 313-314.

27. T. Minh-ha Trinh, *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics* (London: Routledge, 1991).

los dos hombres se aliaran firmemente con ponderosas facciones políticas, tanto en los círculos españoles como indígenas.

El lugar de los caciques mestizos: luchas por reformar el Nuevo Reino de Granada

Las batallas legales de Alonso de Silva y Diego de Torres tuvieron lugar en un contexto de intensas luchas de facciones en el Nuevo Reino, que estallaron justo después de las Leyes Nuevas de 1542, que trataron de reformar los peores abusos del sistema de encomiendas, intentando ponerlas bajo el control de la Corona. Mientras el poder de la Corona se introdujo efectivamente en Lima y Nueva España, este proceso tomó bastante más tiempo en el Nuevo Reino.²⁸ Cuando Andrés Venero de Leiva, el primer presidente de la Audiencia de Santafé, asumió su cargo en 1564, confiscó las encomiendas de los encomenderos abusivos, redistribuyó las concesiones de tributos y legisló sobre el uso justo de la mano de obra indígena. Sin embargo, no fue hasta 1570 que estas medidas tuvieron efecto.²⁹

[31]

Venero encontró una estridente oposición entre los grandes de Santafé y Tunja, que enviaban a Madrid una constante corriente de quejas calumniosas. Esto provocó una serie de visitas que documentaron el abuso de la mano de obra indígena en las minas de oro, los maltratos hacia los tributarios en Tunja y la enseñanza apática de la doctrina cristiana en los repartimientos. Venero fue, a su vez, señalado y acusado de una amplia gama de irregularidades que incluían transacciones económicas sospechosas, procesos incompletos seguidos contra los mestizos rebeldes y la persecución de sus críticos. Finalmente, fue removido de su cargo en 1572 sin haber logrado las reformas que había intentado implementar.

Los caciques mestizos, cuya propia condenación del sistema de encomiendas hacía eco de aquella de Venero, fueron íntimamente asociados con algunos de los amigos más cercanos del presidente. Más notablemente, fueron aliados de Aranza, miembro de la nobleza menor de Guipúzcoa y

28. Diana Bonnett Vélez, “Entre el interés personal y el establecimiento colonial: Factores de confrontación y de conflicto en el Nuevo Reino de Granada entre 1538 y 1570”, *Historia Crítica*, edición especial (2009): 52-67. Juan Friede, “La conquista del territorio y el poblamiento”, *Nueva Historia de Colombia*, vol. 1, ed. Jaime Jaramillo Uribe (Bogotá: Editorial Planeta, 1978) 69-115.

29. Jesús María Porro Gutiérrez, *Venero de Leiva. Gobernador y primer presidente de la Audiencia del Nuevo Reino de Granada* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1995).

candidato para el cargo de notario después de que Diego de Robles, el supervisor de Silva, dejó vacante el cargo. Aranza representó a Silva durante el proceso para asegurar su título de cacique.³⁰ Silva también vivió en la casa de Aranza en Santafé por un tiempo.³¹ El noble vasco también intercedió por el cacique de Turmequé, presionando a la Corona para cubrir los costos del funeral y entierro de Torres cuando este murió en España, en 1590.³²

[32]

El nombramiento del oidor de Lima, Juan Bautista de Monzón, para llevar a cabo una inspección de largo alcance en Santafé y Tunja, resucitó la oposición local de una década atrás hacia el infortunado Venero de Leiva. En su empresa, Monzón gozó de limitada colaboración de la Audiencia, que lo forzó a despedir a algunos oidores. Sus investigaciones sobre las manipulaciones de los fondos del tesoro provocaron una rebelión de los encomenderos de Tunja y Mariquita. Fue acusado de complicidad con prominentes mestizos, tales como don Diego de Torres, que había sido acusado de organizar un levantamiento armado. El visitador fue finalmente puesto en prisión en 1581, junto con el cacique de Turmequé. Un segundo visitador, Juan Prieto de Orellana, asumió los deberes de Monzón y descubrió el robo de objetos y maltratos a los caciques durante la campaña de la Audiencia para extirpar idolatrías, institución que había intentado erradicar santuarios que contenían ofrendas de oro. Prieto de Orellana concluyó que las órdenes contenidas en visitas previas nunca habían sido implementadas, especialmente aquellas concernientes a los pagos a los indígenas por sus servicios. Ordenó que los encomenderos cesaran de ocupar las tierras indígenas, abogó por la reducción de la presencia de españoles en las comunidades indígenas y prohibió que los sacerdotes cargaran tarifas exorbitantes por administrar los sacramentos.³³ Diego de Torres se hallaba en el ojo del huracán: el instigador de la inspección de Monzón, un aliado crucial y un co-conspirador contra la Audiencia.

La presidencia interrumpida de Venero de Leiva y la cacería de brujas contra Monzón no son simplemente el telón de fondo de la historia de los dos caciques. Torres y Silva estaban íntimamente involucrados en las luchas de facciones que tenían lugar en Santafé. No eran espectadores inocentes sino

30. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 61, doc. 4, f. 278r.

31. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 61, doc. 3, ff. 269r.-270v.

32. Rojas 504.

33. Esperanza Gálvez Piñal, *La visita de Monzón y Prieto de Orellana al Nuevo Reino de Granada*, vol. 225 (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1974).

actores políticos en toda regla, cuyas actividades tenían impacto directo en el ejercicio de la autoridad y la administración de las comunidades nativas en el Nuevo Reino, así como también exacerbaban la problemática relación entre la Audiencia y la Corona. En este sentido, no podemos retratarlos dentro del trillado marco de una lucha icónica entre “víctimas indígenas” y “señores españoles”. Tampoco podemos tomar sus alegatos como simplemente una heroica defensa nativa contra malévolos colonialistas que buscaban privarlos de sus derechos de nacimiento. Por el contrario, Torres y Silva deben ser entendidos como consumados *insiders*.³⁴ La pregunta entonces se convierte en ¿qué clase de *insiders* eran? Una mirada a las transformaciones cruciales a que fueron sometidos los cacicazgos muisca en el tardío siglo XVI ofrece una respuesta parcial a esta pregunta.

[33]

Los cacicazgos muisca del siglo XVI

Al tiempo de la invasión española, los cacicazgos muisca eran estructuras piramidales, con territorios locales y grupos de parentesco llamados *utas*, anidados en unidades políticas más grandes, llamadas *sybyn* en muisca (más comúnmente referidas en la documentación con el término español “capitanía”) y dirigidas por un capitán, que heredaba su posición matrilinealmente del hermano de su madre.³⁵ Las capitanías, a su vez, se reunían bajo la autoridad de los gobernantes que los españoles llamaron “caciques”. Los señores hereditarios, dentro de cualquier unidad dada, estaban organizados jerárquicamente, siguiendo un modelo en el cual los hermanos mayores ocupaban posiciones superiores a los hermanos menores. Al tiempo de la llegada de los españoles, algunos caciques habían consolidado su poder sobre grupos de cacicazgos, incluyendo a los caciques de Bogotá y Tunja, pero también a los caciques de Duitama y Sogamoso. Todas las unidades políticas, desde las *utas* locales a los cacicazgos regionales, estaban ancladas en ancestros comunes y santuarios.³⁶

34. Una persona que es reconocida y aceptada como un miembro del grupo. Nota de la traductora.

35. Sylvia M. Broadbent, *Los chibchas: organización socio-política* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1964). François Correa Rubio, *El sol del poder: simbología y política entre los muisca del norte de los Andes* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004) cap. 7.

36. Carl Henrik Langebaek Rueda, *Noticias de caciques muy mayores: origen y desarrollo de sociedades complejas en el nororiente de Colombia y norte de Venezuela* (Bogotá / Medellín: Ediciones Uniandes / Editorial Universidad de

[34]

Después de caer bajo el dominio español, los más poderosos caciques cedieron parte del control sobre sus vastos territorios y su autoridad se redujo a las capitanías y cacicazgos, a pesar de que continuaban ejerciendo cierta influencia sobre los extensos territorios que una vez gobernaron. Esto es evidente en la disputa sobre el cacicazgo de Tibasosa, cuya designación debería ser aprobada por el cacique de Sogamoso.³⁷ A pesar de que las capitanías fueron distribuidas entre los encomenderos, los administradores coloniales no comprendían completamente lo que constituía un cacicazgo, o cómo funcionaban las jerarquías políticas muiscas, o qué capitanías estaban sujetas a un cacique dado. Como resultado, las capitanías coloniales quedaron sueltas de sus cacicazgos, lo que condujo a numerosas disputas sobre la afiliación de los tributarios, una dificultad que se agravó con la pérdida de habitantes, debido a la enfermedad y a la inmensa movilidad de la población indígena.³⁸ Con el tiempo, muchos caciques se convirtieron al cristianismo y el culto a los ancestros centrado en la élite no fue más la base principal para gobernar. Sin embargo, no fue hasta la etapa tardía del siglo XVI, que los frailes lograron algún éxito en la conversión de los indígenas del común; esto es evidente en afirmaciones de en las afirmaciones de todos los testigos de los casos de Torres y Silva, muchos de los cuales no eran bautizados.³⁹

En su reciente tesis de maestría, Santiago Muñoz crea un argumento novedoso que expande nuestra comprensión de cómo el cacicazgo cambió en el curso del siglo XVI. Muñoz sostiene que interpretaríamos mejor la

Antioquia, 1992). Marcela Quiroga, "Las unidades sociopolíticas muiscas en el siglo XVI", *Los muiscas en los siglos XVI y XVII. Miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*, ed. Jorge Augusto Gamboa (Bogotá: Universidad de los Andes, 2008) 94-115. Juan A. Villamarín y Judith E. Villamarín, "Kinship and Inheritance among the Sabana de Bogotá Chibcha at the Time of the Spanish Conquest", *Ethnology* 14.2 (1975): 173-179.

37. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 37, f. 460r.

38. J. Michael Francis, "Población, enfermedad y cambio demográfico, 1537-1636: demografía histórica de Tunja: Una mirada crítica", *Fronteras de la Historia* 7 (2002): 15-95.

39. Carl Henrik Langebaek Rueda, "Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muiscas de los siglos XVI y XVII", *Concepciones de la Conquista. Aproximaciones interdisciplinarias*, ed. Felipe Castañeda and Matthias Vollet (Bogotá: Editorial Uniandes, 2001) 281-328. Mercedes López Rodríguez, *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar: la cristianización de las comunidades indígenas muiscas durante el siglo XVI* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001).

temprana encomienda colonial si la entendiéramos no simplemente como un vehículo para la explotación europea de los indígenas, sino además como un arreglo simbólico a través del cual caciques y encomenderos entraron en relaciones recíprocas de producción e intercambio que no estaban totalmente embebidas dentro del sistema monetario colonial, sino que también estaban legitimadas por la ejecución de rituales autóctonos de reconocimiento de la autoridad cacical por parte del encomendero.⁴⁰ Muñoz basa su interpretación en el juicio, en 1563, al cacique de Ubaque, que había convocado a los señores hereditarios desde todas partes para acompañarlo prematuramente en sus ritos funerarios. El encomendero de Ubaque, Juan de Céspedes, presenció esta ceremonia, llamada un *biohote*, que se decía ofrecía una oportunidad para recordar la historia y mirar hacia el futuro.⁴¹ Muñoz razona que el *biohote* fue un escenario en el cual el poder del cacique se legitimaba a través de un rechazo ritualizado del cristianismo que tuvo lugar bajo el ojo aquiescente del encomendero.

[35]

Para la década de 1580, sin embargo, estos rituales eran duramente reprimidos y una creciente población indígena empezaba a abrazar el cristianismo o, al menos, daba su consentimiento a las aguas y aceites del bautismo. Un nuevo cacique aparecía en Ubaque en este momento, don Francisco, un “buen cristiano”, casado con una mestiza (llamada en los documentos “una hija de español”). Don Francisco habla con fluidez el español y sabe leer y escribir, vive en una casa decorada a la usanza europea, duerme en una cama europea, come en una mesa europea y se viste “en ámbito de español”.⁴² Este personaje redefinió la naturaleza del cacicazgo, destruyendo santuarios indígenas en vez de albergar *biohotes* y vendiendo las tierras comunales.⁴³ Muñoz nota un uso particular que aparece repetidamente en el testimonio del testigo: “El dicho don Francisco caçique de Vbaque es avnque yndio hombre que tiene mucho punto y su tratto es al husso de xpiano espanõl con mucha puleçia (orden)”.⁴⁴ Muñoz lo compara con una marca de mimetismo colonial por parte de un sujeto que ya no es más indígena, pero que, sin

40. Santiago Muñoz Arbeláez, “Espacio y autoridad en el valle de Ubaque, 1550-1600”, tesis de maestría, Bogotá: Universidad de los Andes, 2010, cap. 2.

41. Clara Inés Casilimas y Eduardo Londoño L., “El proceso contra el cacique de Ubaque en 1563”, *Boletín del Museo de Oro* 49 (2001): 49-101.

42. AGI, Sevilla. Santafé 125, n. 10, f. 3r.-v.

43. Muñoz Arbeláez 115 y 118.

44. AGI, Sevilla. Santafé 125, n. 10, f. 3r.

embargo, no es aún español.⁴⁵ Don Alonso de Silva y don Diego de Torres fueron también parte de un valiente nuevo mundo de caciques cosmopolitas, hispanizados y vigorosamente cristianos, y su esfuerzo por lograr el reconocimiento de sus súbditos recibió el impacto de las reacciones locales nativas a estas transformaciones en la naturaleza de sus cargos.

[36]

Elaboración de una narrativa de la sucesión de los cacicazgos

Urbanos, educados, hispanizados. Sin embargo, nuestros caciques mestizos pasaron dificultades, primero que todo, para legalizarse como herederos del cacicazgo. Llegar a ser un cacique significaba tener que verificar y legitimar su posición en un linaje matrilineal. Tanto Torres como Silva eran demasiado jóvenes para ocupar la jefatura cuando sus tíos maternos murieron, entonces sus responsabilidades en el cacicazgo fueron asumidas por regentes que, en los dos casos, tenían el apoyo de los encomenderos. En consecuencia, el objetivo fundamental de Silva era probar que su regente, don Martín Cuyqui, el hermano menor de su madre, no tenía un derecho legítimo para reclamar el cargo. Para lograr este objetivo, Silva proporcionó una historia del cacicazgo desde la invasión española, poniendo de relieve cuáles líderes habían sido caciques y cuáles regentes.⁴⁶

Silva sustentó su narrativa de sucesión apelando tanto a la ley muisca como a la española. Se basó en su conocimiento de la lengua muisca para explorar las categorías de parentesco entre la nobleza de Tibasosa, enfocándose en la diferencia entre capitanes y pregoneros. Estos últimos no eran, como su nombre en español lo indicaría, anunciadores de pregones, sino más bien se trataba de un cargo llamado *guaysiga*, desempeñado por hombres que poseían un extenso conocimiento genealógico y que podían servir como regentes en ausencia de un portador del título de cacique.⁴⁷ Silva hacía estas distinciones en un esfuerzo por contradecir a sus oponentes: no a don Martín, aunque sí a los otros, que permanecían aún en silencio en el registro legal. Estaba además documentando su propia legitimidad como miembro de la nobleza al usar conocimiento local.

45. Muñoz Arbeláez 105-107.

46. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 61, doc. 3, f. 253r.-v.

47. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 61, doc. 3, f. 17r., 407v.

Jorge Augusto Gamboa Mendoza, *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del sihipkua al cacique colonial, 1537-1575* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2010) 116-117.

Silva era también consciente de que el hecho de ser hijo ilegítimo de un soldado portugués interferiría con su reclamo en el espacio ambiguo en que la ley muisca y la española se intersecaban; por eso, cuidadosamente, delineó las diferencias entre los dos sistemas, cuestionando la relevancia de las nociones españolas de legitimidad cuando se trata de entender los usos y costumbres prehispánicos:

para heredar el caçicazgo no se a tenido ni tiene quenta mas de (...) ser y que sea hijo de hermana del caçique avnque sea de travesia y avnque no sea ligitimo porque entre los yndios ninguno se puede llamar ligitimo ni lo ay porque no se casan ni tienen matrimonio porque asy mismo los yndios toman muchas mugeres y las dexan quando se les antojan digan lo que saben.⁴⁸

[37]

Silva explicaba por qué la legitimidad no era un problema en una sociedad que nunca había tenido la institución del matrimonio cristiano. Sin embargo, al final del interrogatorio, afirmaba que su padre, Francisco González de Silva, lo había legitimado oficialmente, a pesar de que los papeles que autenticaban este cambio de estatus se habían perdido.⁴⁹ Es decir, luchaba por reconciliar su apelación simultánea a las leyes muisca y europea.

Silva era un operario astuto, como correspondía a un secretario notarial al servicio de los abogados vinculados a la Audiencia. Tanto él como Torres examinaban cuidadosamente a sus testigos en el refugio seguro de Santafé, distante del remolino de Tunja, donde tantos intereses en conflicto estaban en juego. Eran selectivos al escoger los testigos a quienes iban a entrevistar, eligiendo solo aquellos pertenecientes a sus propias facciones políticas.⁵⁰ Esta estrategia resultó contraproducente para Silva cuando una corriente de testimonios antagónicos, provenientes de un sector de la nobleza indígena hasta ahora ignorada, fluyó hacia el expediente, justificando una narrativa alternativa de sucesión que lo excluía totalmente del cacicazgo.

Uno de los pretendientes, don Laureano, irrumpió en escena y comenzó a ofrecer testimonio en muisca, hablando a través de intérpretes, ya que tanto él como sus partidarios eran chontales. En una serie de afirmaciones sorprendentes, argüía que durante la época de la conquista el cacique de Tibasosa había sido sucedido por una serie de regentes, al no haber un

48. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 61, doc. 3, f. 253r.-v.

49. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 61, doc. 3, f. 259r.

50. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 61, doc. 3, f. 73r.

sucesor claro hacia la jefatura. En el ínterin, la hermana del cacique muerto dio a luz a un hijo, don Laureano, que había ahora aparecido para desafiar a Alonso de Silva.⁵¹

[38]

Nunca sabremos cuál de los tres pretendientes —don Martín Cuyqui, don Laureano, o don Alonso de Silva— era el heredero legítimo del cacicazgo de Tibasosa. La genealogía que Silva presenta esquiva el problemático lapso entre el cacique de la época de la conquista y su sucesor, una brecha que don Laureano llena perfectamente. Tampoco podremos descifrar las particularidades de la intensa lucha entre facciones que animó estos acalorados conflictos, que muy probablemente emergieron como producto de las transformaciones masivas en los cacicazgos muisca en la década de 1570. Podríamos imaginar que don Laureano representa una rama temprana de caciques no familiarizados con la lengua y las costumbres españolas, que ejercían una autoridad basada en un tipo de rituales coloniales híbridos, registrados para el caso de Ubaque, llevados a cabo en confabulación con los encomenderos. Podríamos también especular acerca del miedo que pudieron haber sentido caciques chontales como don Laureano ante caciques mestizos, devotamente cristianos que podrían potencialmente promover la política de extirpación de idolatrías de la Audiencia, tal como lo había hecho don Francisco en Ubaque. Don Martín —él mismo un cristiano por conversión, aunque no un hijo de cristianos— declaraba que la gente de Tibasosa temía que don Alonso de Silva “les trataría mal por ser como es cristiano”.⁵² Lo que es claro aquí es que esta no es simplemente la historia de un hombre hablando por sus súbditos, sino una lucha intestina acerca del modelo de autoridad cacical que debería prevalecer en Tibasosa. En este sentido, quizás la pregunta más pertinente que surge de la documentación no es quién era el cacique legítimo de Tibasosa, sino quién era el más apropiado, y para quién. Este es el punto que Silva y Torres intentaban probar en sus alegatos, construyendo lo que para los españoles era un argumento poco convincente: que su linaje mixto —el atributo mismo que los encomenderos citaban como inaceptable— los hacía los mejores candidatos posibles para la jefatura.

Buena sangre

Lo que resulta verdaderamente extraordinario acerca de los documentos escritos por Silva y Torres es cómo lucharon para legitimarse como

51. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 37, ff. 398r-452v.

52. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 37, f. 430r.

mestizos, aún si sus oponentes denigraban su condición mixta. Estos dos hombres emplearon simultáneamente sus dobles derechos de nacimiento, como hijos de conquistadores y como sobrinos de caciques, para establecer su legitimidad (tal como lo hizo Garcilaso). Reclamaban que su idoneidad para el cargo se originaba no solo en su condición de descendientes de los caciques anteriores, sino también en sus genealogías ibéricas. Diego de Torres es explícito acerca de la conexión entre su condición de mestizo y su capacidad para gobernar Turmequé:

[39]

Entenderian que por ser hijo de español y crisptiano los dichos vuestro presidente y oydores me quitan el dicho mi caçicazgo y que me uviera valido mas ser hijo de yndio ydolatra y no de crisptiano entendiendo ellos que en ser hijo de español y crisptiano como lo soy abia de ser mejor anparado por ser de tan buena sangre proçedida de españoles y crisptianos por lo qual todos los caciques deste rreyno me quieren y aman.⁵³

Esta es una clara afirmación de la convicción sostenida por muchos pensadores coloniales, que consideraban el mestizaje como un proceso a través del cual la sangre española “redimía” la sangre nativa.⁵⁴

A pesar de que Torres, cuando glorifica sus líneas de sangre muestra su ascendencia muisca junto con sus raíces europeas, traza sus genealogías paralelas de maneras diferentes y desiguales. Ser descendiente de su tío materno, el anterior cacique de Turmequé, le otorga la legitimidad legal que necesita para ocupar el cacicazgo, que de otra manera no podría heredar. No obstante, Torres apoya su reivindicación genealógica dentro de un marco moral cristiano que justifica por qué él, un mestizo, era preferible a los otros varios pretendientes indígenas al mismo título de jefatura. Se trataba de una apelación a su naturaleza esencialmente cristiana, que no estaba simplemente constituida por su profesión de fe en la doctrina cristiana, sino por la *sangre cristiana* que corría por sus venas. Por más que apelaba a sus nobles antepasados muiscas, don Diego de Torres no tenía otra opción que privilegiar sus raíces europeas.

Jean-Paul Zúñiga explica cómo en el mundo de la temprana modernidad española los principios heredados tanto de la noción de pureza de sangre

53. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Encomiendas, leg. 21, f. 409r.

54. María Elena Martínez, “The Black Blood of New Spain: *Limpeza de Sangre*, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico”, *The William and Mary Quarterly* 61.3 (2004): 483-484.

[40]

como del concepto de mestizaje descansan en lo que él llama “una economía moral de la sangre” que distingue a la gente del común de los aristócratas y a los linajes de la nobleza menor de los superiores. Se creía que la mezcla manchaba inexorablemente la reputación de las líneas de descendencia. No se trataba de que alguien se volviera “medio judío” o “medio indio” como resultado de un matrimonio mixto, sino que el estatuto del linaje en su conjunto se veía alterado.⁵⁵ Potencialmente, las mezclas podían manchar los linajes y condenar a sus miembros a la ignominia, tal como ocurría cuando se descubrían judíos, musulmanes o ancestros heréticos en las líneas de sangre. Pero Zúñiga nota que los textos de la época también equiparaban la sangre noble con el mercurio: esta purificaba las sangres más bajas, de la misma manera que el mercurio purifica la plata.⁵⁶ Torres, entonces, pisaba en tierra firme cuando ensalzaba cómo sus ancestros españoles mejoraban sus líneas de sangre muisca. No obstante, en la combativa visión del mundo de los encomenderos de Tunja, su noble árbol familiar ibérico podía juzgarse como manchado por la sangre de su madre muisca.

Un cacique “inapropiado”

Los mestizos tenían legalmente prohibido vivir en los repartimientos por el daño moral y económico que presumiblemente causaban allí. Esto forzaba a los caciques mestizos a distanciarse de los mestizos del común a riesgo de descender de la posición de nobleza indígena. No obstante, ser de sangre de señores no protegió a Silva y Torres de la acusación hecha contra todos los mestizos: que provenían de un nacimiento ilegítimo. Alonso de Silva fue acusado de ser bastardo: “No solo es natural pero avn spurio adulterino nascido de hombre que al tiempo de su procreacion e nascimiento era casado en los reynos de España como esta aberiguado”.⁵⁷ A diferencia de un hijo natural, un bastardo nacía de una relación ilícita en la cual alguna de

55. Jean-Paul Zúñiga, “La voix du sang: Du métis à l’idée de métissage en Amérique espagnole”, *Annales HSS* 54.2 (1999): 447-448.

56. Zúñiga 449. Sobre limpieza de sangre ver también: Max S. Hering Torres, “Color, pureza, raza: La calidad de los sujetos coloniales”, *La cuestión colonial*, ed. Heraclio Bonilla (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011) 451-469. María Elena Martínez, *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion and Gender in Colonial Mexico* (Stanford: Stanford University Press, 2008). Albert A. Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos xv y xvii* (Madrid: Taurus, 1985).

57. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 61, doc. 3, f. 370r.

las partes estaba ya casada.⁵⁸ La evidencia de que Silva era un bastardo, no solo un hijo natural, era condenatoria. El argumento que él tan convincentemente articuló, que la legitimidad no era un problema en el sistema muisca de sucesión del cacicazgo porque no existía aún el matrimonio cristiano, empezaba a deshacerse con esta afirmación, pues si Silva esperaba apelar simultáneamente a sus raíces nobles muiscas y españolas, su legitimidad estaría también sujeta al sistema europeo. Lo que Silva y Torres necesitaban entonces era alejarse de la etiqueta de mestizo y de las peligrosas manchas que esta conllevaba.

[41]

Juan Felipe Hoyos observa que, en las primeras etapas de su litigio, Diego de Torres evitaba cuidadosamente usar el apelativo “mestizo” y hablaba en cambio de “hijo de español y cristiano” —término que también se usó para describir a la esposa mestiza de don Francisco de Ubaque—.⁵⁹ “Hijos de españoles” eran comúnmente los mestizos que adoptaban la cultura española y que se contraponían a los mestizos rurales, quienes eran vistos como ilegítimos.⁶⁰ De hecho, fray Francisco de Gaviria, un franciscano de Tunja, dijo de los caciques mestizos: “son mas españoles que yndios”.⁶¹ Al emplear “hijo de español” en lugar de “mestizo”, los dos caciques efectivamente sesgaron sus genealogías hacia el lado de su padre, ignorando el de su madre. Al tomar este enfoque, también debilitaron su reivindicación de un linaje noble muisca. A la larga, Silva y Torres estaban de alguna manera “impedidos por [su] propia ambigüedad”.⁶²

Mestizos cristianos y nativos idólatras

Diego de Torres era calumniado cuando se le acusaba desubversivo porque fácilmente podía ser tomado como español. Pero a la vez, era criticado

58. Ann Twinam, *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America* (Stanford: Stanford University Press, 1999) 26.

59. Juan Felipe Hoyos García, “El lenguaje y la escritura como herramientas coloniales: El caso de Santafé y Tunja, durante el siglo XVI”, tesis de pregrado, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002, 142.

60. Nancy E. Van Deusen, *Between the Sacred and the Worldly: The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima* (Stanford: Stanford University Press, 2001) 40.

61. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Caciques e Indios, leg. 61, doc. 3, f. 241v.

62. James H. Merrell, *Into the American Woods: Negotiators on the Pennsylvania Frontier* (New York: W.W. Norton and Company, 1999) 75.

[42]

como pagano. Su hermano encomendero lo identificó como líder de desagradables ritos y ceremonias que aparentemente tenían lugar en Turmequé: “Agravando mas su yniquidad se a depojado de ordinario en las dichas borracheras e bayles de los habitos de español que trae e se a vestido e viste mantas de yndios e haze estando en el dicho habito vengan ante el los yndios del dicho repartimiento e los embixa el por su mesma mano en ofensa de dios”.⁶³

Parece asombroso que el encomendero equiparara al hispanizado y devotamente cristiano cacique mestizo con tales actividades, pero, de hecho, era un tropo común de su tiempo.

Pedro de Torres describía a su hermano como “mestizo en hábito de indio”. Las mestizas en hábito de india eran comunes en las calles de Santafé y Tunja en tiempos de Torres. Muchas de ellas habían sido criadas por sus madres en comunidades indígenas y no conocían otro atuendo. Resultaban confusas para los españoles, pues no encajaban en la categoría de “india” aunque tampoco en la de “mestiza”.⁶⁴ Pero cuando Pedro de Torres revistió metafóricamente a su hermano con un traje nativo, lo acusó de ser más amenazador que sus hermanas mestizas. Casi no hay *mestizos* vestidos con mantas muiscas en el registro documental de Santafé y Tunja, solamente hay *mestizas*. De hecho, a lo largo del mundo colonial español, los hombres indígenas vestidos en traje *europeo* eran considerados más amenazadores que los mestizos en hábito de indio, porque privaban a la Corona y a los encomenderos locales de una fuente de ingreso y de trabajo.

Afuera de los repartimientos, la elección de llevar vestiduras indígenas estaba hondamente atravesada por el género. Las mestizas en hábito de indio ocuparon un estatus extremadamente bajo. Por tanto podemos decir que Pedro de Torres equipara a su cosmopolita hermano con las clases bajas de sirvientes como una forma de rebajarlo un grado en la escala social. Al revestir a su medio hermano en hábito de indio, Pedro de Torres no buscaba transformarlo en un “indio” (de la misma manera en que una mestiza en hábito de india no se convertía en una india). En cambio, propongo, Pedro de Torres jugaba con el estereotipo común de los mestizos como reincidentes que solo habían adoptado el cristianismo parcialmente. Es decir, Pedro de

63. AGN, Bogotá. S. Colonia, F. Encomiendas, leg. 21, f. 404r.

64. Joanne Rappaport, “Mischievous Lovers, Hidden Moors, and Cross-Dressers: Passing in Colonial Bogotá”, *Journal of Spanish Cultural Studies* 10.1 (2009): 7-25.

Torres acusó a Don Diego de travestismo en un contexto ritual indígena.⁶⁵ El encomendero no quería implicar que el cacique se había vestido como un indio, sino que había actuado como uno, tal como muchos de los indios ladinos y mestizos que agobiaban a los tributarios de Turmequé. Lo que Pedro de Torres pretendía, acusando a su hermano de vestirse en hábito de indio, era re-presentar a don Diego como un mestizo común, quizás el retrato más reprobatorio que podía hacer de su oponente.

La acusación de travestismo hecha por Pedro de Torres contra su oponente abre caminos inesperados al análisis de la representación que hace Diego de Torres de su identidad, complicando aún más nuestro entendimiento de las complejidades de su disyuntiva. Como mencioné antes, Torres era un experimentado campeón de torneos. Durante uno de los periodos en que estuvo bajo arresto, varios oficiales de la Audiencia: “le soltaron no tan solamente de la prision en que estaua mas (...) le dauan sus caualllos que se pasease y hiziese mal y le mandauan diese liçion a sus hijos deudos y allegados de lança y adarga y de a cauallo y le persuadieron que jugase como jugo de lança y adarga y cañas a las puertas de las casas reales”.⁶⁶

El juego de cañas, una forma distintiva de los torneos españoles, provenía originalmente del norte de África. Sus jugadores cabalgaban sobre monturas con estribos cortos y sillas altas, y usaban escudos redondos llamados adargas y cañas livianas diferentes de las que comúnmente se usaban en los torneos del norte de Europa. Característicamente, los participantes vestían trajes moriscos, incluyendo una tela que se envolvía alrededor de sus cabezas en un estilo que sugería un turbante. Barbara Fuchs argumenta convincentemente que este préstamo de la cultura morisca en un contexto ceremonial y caballeresco era parte de un “hábito andalusí”, una apropiación de los modos de vida del norte de África que no era consciente, pero que se había fusionado tan íntimamente con la cultura cristiana ibérica que ya no era considerada exótica por los españoles.⁶⁷

[43]

65. *Cross-dressing*, en el original. Además de su connotación de género, el diccionario de la RAE define travestismo con un sentido figurado como: “Práctica consistente en la ocultación de la verdadera apariencia de alguien de alguien o algo”. *Diccionario de la Real Academia de la lengua española*. Consultado en: <http://lema.rae.es/drae/?val=travestismo>. Nota de la traductora.

66. AGI, Sevilla. Santafé 16, r. 24, n. 126, f. 3r.

67. Barbara Fuchs, *Exotic Nation: Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009) cap. 4.

[44]

Imaginemos entonces a un joven mestizo, que pretendía el cacicazgo de Turmequé, hijo de un padre hijodalgo, sacado de la prisión en donde ha estado consumiéndose, acusado de ser un peligroso rebelde, depositado en una plaza transformada en un campo de juego ante una multitud que lo aplaude. Es muy posible que haya estado vestido con una capa de estilo morisco, quizás con su cabeza cubierta con un turbante, cargando un escudo redondo y divirtiendo a los espectadores con sus proezas ecuestres. Ya no es un “mestizo en hábito de indio”, ahora Diego de Torres se ha transformado en un “mestizo en hábito morisco”. A primera vista, podríamos sospechar que, vestido de este modo, Torres es igualmente amenazador, llevando sobre sí un similar tinte no cristiano. No obstante, Torres en hábito de morisco encarna todo lo que es ibérico en su cuerpo mestizo: un travestido, que puede ser tomado por un moro o un noble ibérico. Por el momento, el peligroso rebelde, armado y a caballo, ya no es más una amenaza para su audiencia española.

Es notable que este no fuera uno de los escenarios escogidos por los enemigos de Torres, ya que, viviendo en el Nuevo Mundo, ellos no percibían ningún peligro en un atuendo morisco. A pesar del miedo sembrado por los conversos del Islam en las rebeliones moriscas de la península en el tardío siglo XVI, en el contexto americano, Torres podría asociarse más con la Rebelión de las Alpujarras, en su rol de un mestizo idólatra en hábito de indio, que cuando vestía un respetable traje moro (respetable al menos en el contexto del juego de cañas). Don Diego es más ibérico cuando está a caballo. Es en este momento cuando lo mestizo abre paso a lo español y vemos la completa imposibilidad de pintarlo con un único pincel de “indio” o de incluso de “mestizo”. Don Diego de Torres es claramente una figura mucho más complicada.

Conclusión

Antonio Cornejo Polar escribe sobre Garcilaso Inca de la Vega que es difícil separar lo inca de lo español en su experiencia, porque cada uno constituye la base sobre lo cual lo otro estaba fundado:

Lo que quiero decir es que necesitaría saber con mayores certezas y precisiones hasta qué punto Garcilaso pudo articular la conciencia indígena, o más precisamente incaica, con la conciencia clásica y renacentista; o cómo la instrumentalizó para resolver problemas propios; o de qué manera su inserción en la cultura occidental borró la memoria, por muchas razones indecisa, de aquella conciencia indígena. En otras

palabras, ahora ya no sé si Garcilaso se apropió de la cultura europea o la cultura europea se apropió de él.⁶⁸

Me parece que el dilema de Cornejo Polar se refleja en la historia de los dos caciques mestizos de Tunja. Diego de Torres y Alonso de Silva fueron “*insiders-afuera*”⁶⁹ en el lenguaje de la teórica feminista afroamericana Patricia Hill Collins.⁷⁰ Pero, como mestizos, es difícil determinar qué constituye el “adentro” para ellos: ¿estaban “adentro” porque sus madres indígenas eran hermanas de caciques, o porque sus padres españoles estaban entre los “primeros conquistadores del Nuevo Reino de Granada”, o posiblemente por las dos cosas a la vez? ¿Estaban “afuera” porque defendían su sangre cristiana con el propósito de liderar una comunidad que era en su mayoría no cristiana? ¿Es que su descendencia de cristianos viejos solo confirma su carácter (in)apropiado como caciques en el tardío siglo XVI? ¿Qué compartían con sus hermanos mestizos del común, o con sus medio hermanos españoles, que ocupaban ambas posiciones evidentes en la sociedad colonial? El dilema que los dos caciques mestizos enfrentaban ejemplifica los retos al intentar definir qué significa ser mestizo en las tempranas Tunja y Santafé.

[45]

OBRAS CITADAS

I. Fuentes primarias

Archivos

Archivo General de la Nación, Bogotá (AGN)

Sección Colonia

Fondos Caciques e Indios, Empleados Públicos de Cundinamarca y Encomiendas

Sección Notarías

Fondo Notaría Primera

Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)

Fondos Escribanía, Indiferente, Patronato y Santafé

68. Antonio Cornejo Polar et ál. 20-21.

69. *Insiders-outside*, en el texto original. Nota de la traductora.

70. Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (New York: Routledge, 1991) 11.

II. Fuentes secundarias

- [46] Bonnett Vélez, Diana. “Entre el interés personal y el establecimiento colonial: Factores de confrontación y de conflicto en el Nuevo Reino de Granada entre 1538 y 1570”. *Historia Crítica*. Edición especial (2009): 52-67.
- Broadbent, Sylvia M. *Los chibchas: organización socio-política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1964.
- Butler, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*. New York: Routledge, 1993.
- Casilimas, Clara Inés y Eduardo Londoño L. “El proceso contra el cacique de Ubaque en 1563”. *Boletín del Museo de Oro* 49 (2001): 49-101.
- Collins, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge, 1991.
- Cope, R. Douglas. *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: University of Wisconsin Press, 1994.
- Cornejo Polar, Antonio et ál. “Cinco preguntas en torno a Garcilaso”. *Literaturas Andinas* 1.1 (1988): 19-27.
- Correa Rubio, François. *El sol del poder: Simbología y política entre los muisca del norte de los Andes*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- Francis, J. Michael. “Población, enfermedad y cambio demográfico, 1537-1636: demografía histórica de Tunja: Una mirada crítica”. *Fronteras de la Historia* 7 (2002): 15-95.
- Friede, Juan. “La conquista del territorio y el poblamiento”. *Nueva Historia de Colombia*. Vol. 1. Ed. Jaime Jaramillo Uribe. Bogotá: Editorial Planeta, 1978. 69-115.
- Fuchs, Barbara. *Exotic Nation: Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.
- Gálvez Piñal, Esperanza. *La visita de Monzón y Prieto de Orellana al Nuevo Reino de Granada*. Vol. 225. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1974.
- Gamboa Mendoza, Jorge Augusto. *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del sihipkua al cacique colonial, 1537-1575*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2010.
- Hering Torres, Max S. “Color, pureza, raza: La calidad de los sujetos coloniales”. *La cuestión colonial*. Ed. Heraclio Bonilla. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. 451-69.

- Hoyos García, Juan Felipe. “El lenguaje y la escritura como herramientas coloniales: El caso de Santafé y Tunja, durante el siglo xvi”. Tesis de pregrado. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- Hoyos García, Juan Felipe y Joanne Rappaport. “El mestizaje en la época colonial: un experimento documental a través de los documentos de Diego de Torres y Alonso de Silva, caciques mestizos del siglo xvi”. *Boletín de Historia y Antigüedades* 94.836 (2007): 301-318.
- Jaramillo Uribe, Jaime. *Ensayos sobre historia social colombiana*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1968.
- Langebaek Rueda, Carl Henrik. *Noticias de caciques muy mayores: origen y desarrollo de sociedades complejas en el nororiente de Colombia y norte de Venezuela*. Bogotá / Medellín: Ediciones Uniandes / Editorial Universidad de Antioquia, 1992.
- Langebaek Rueda, Carl Henrik. “Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muisca de los siglos xvi y xvii”. *Concepciones de la Conquista. Aproximaciones interdisciplinarias*. Eds. Felipe Castañeda y Matthias Vollet. Bogotá: Editorial Uniandes, 2001. 281-328.
- López Rodríguez, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar: la cristianización de las comunidades indígenas muisca durante el siglo xvi*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001.
- Martínez, María Elena. “The Black Blood of New Spain: *Limpieza de Sangre*, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico”. *The William and Mary Quarterly* 61.3 (2004): 479-520.
- Martínez, María Elena. *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion and Gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Merrell, James H. *Into the American Woods: Negotiators on the Pennsylvania Frontier*. New York: W.W. Norton and Company, 1999.
- Muñoz Arbeláez, Santiago. “Espacio y autoridad en el valle de Ubaque, 1550-1600”. Tesis de maestría. Bogotá: Universidad de los Andes, 2010.
- Palacios Preciado, Jorge. “El cacique de Tibasosa: Don Alonso de Silva”. *Revista Memoria* (jul.-dic., 1997): 40-53.
- Porro Gutiérrez, Jesús María. *Venero de Leiva. Gobernador y primer presidente de la Audiencia del Nuevo Reino de Granada*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1995.
- Quiroga, Marcela. “Las unidades sociopolíticas muisca en el siglo xvi”. *Los muisca en los siglos xvi y xvii. Miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*. Ed. Jorge Augusto Gamboa M. Bogotá: Universidad de los Andes, 2008.

[47]

- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Montevideo: Comisión Uruguaya Pro Fundación Internacional Ángel Rama, 1984.
- Rappaport, Joanne. "Mischievous Lovers, Hidden Moors, and Cross-Dressers: Passing in Colonial Bogotá". *Journal of Spanish Cultural Studies* 10.1 (2009): 7-25.
- Restrepo, Luis Fernando. "Narrating Colonial Interventions: Don Diego de Torres, Cacique of Turmequé in the New Kingdom of Granada". *Colonialism Past and Present: Reading and Writing about Colonial Latin America Today*. Eds. Álvaro Félix Bolaños y Gustavo Verdesio. Albany: SUNY Press, 2002, 97-118.
- Rivas, Raimundo. *Los fundadores de Bogotá*. 2 vols. Bogotá: Editorial Selecta / Juan Casis, 1938.
- Rojas, Ulises. *El cacique de Turmequé y su época*. Tunja: Imprenta Departamental de Boyacá, 1965.
- Sicroff, Albert A. *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos xv y xvii*. Madrid: Taurus, 1985.
- Silva, Renán. *Saber, cultura y sociedad en el Nuevo Reino de Granada. Siglos xvii y xviii*. Bogotá: Centro de Investigaciones, Universidad Pedagógica Nacional, 1984.
- Trinh, T. Minh-ha. *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics*. London: Routledge, 1991.
- Twinam, Ann. *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- Van Deusen, Nancy E. *Between the Sacred and the Worldly: The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Villamarín, Juan A. y Judith E. Villamarín. "Kinship and Inheritance among the Sabana de Bogotá Chibcha at the Time of the Spanish Conquest". *Ethnology* 14.2 (1975): 173-179.
- Wood, Robert D., S.M. "Teach Them Good Customs": *Colonial Indian Education and Acculturation in the Andes*. Culver City, California: Labyrinthos, 1986.
- Zúñiga, Jean-Paul. "La voix du sang: Du métis à l'idée de métissage en Amérique espagnole". *Annales HSS* 54.2 (1999): 425-452.