みんぱくリポジトリ
国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnolo

Dos confundidas identidades : mestizos y criollos en el siglo XVII

メタデータ	言語: eng 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: Saignes, Thierry, Bouysse-Cassagne, Therese メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00003083

Dos confundidas identidades: mestizos y criollos en el siglo XVII

THIERRY SAIGNES y THERESE BOUYSSE-CASSAGNE*
Centre National de la Recherche Scientifique

A lo largo del siglo XVI, a fin de lograr hacerse escuchar, los mestizos tuvieron que recurrir a respaldos externos: por una parte, pactaron con los encomenderos para denunciar su marginación de los repartos de la conquista; por la otra, apoyados por los jesuitas, expresaron directamente al Rey por primera vez su protesta frente a su exclusión de las ordenes religiosas [BOUYSSE-CASSAGNE y SAIGNES 1990]. En esta coyuntura, siendo su número todavía débil, los mestizos asumen una de las dos posibilidades: unos se legitiman fundiéndose en el bando paterno, otros se adecuan a las pautas comunitarias maternas y se asientan en los ayllus. Sin embargo para entender la dinámica socio-racial del Perú colonial, conviene situarla en una historia de larga duración, en la generación siguiente, ¿con quiénes se van a casar los mestizos y cómo se van a definir ellos y sus hijos frente a ambas comunidades paterna y materna?

Ya en 1585, el jesuita Acosta advertía el peligro de una alianza inter-étnica mestiza-india :

> En todo este reino es mucha la gente que hay de negros, mulatos, mestizos y otras muchas misturas de gentes y cada día crece más el número destos /.../ Esta gente se cría en grandes vicios y libertad, sin trabajar ni tener oficio y hallánse en sus borracheras y hechicerías /.../ Muchos que consideran esto con cuidado temen que por tiempo ha de ser esta gente en gran suma más que los hijos de españoles nacidos acá que llaman criollos /.../ y así que con facilidad se podrán levantar con una ciudad y levantados con una, sería infinito el número de indios que se les juntaria por ser *todos de una casta y parientes y que se entienden los pensamientos por averse criados juntos*, en especial prometiéndoles libertad; y juntándose tantos, seriales facil tomar todas las ciudades deste Reino una a una /.../ [1585, MP 3]

Las intuiciones de Acosta parecen justificarse si es que prestamos atención a otra voz que viene de un modesto cura asentado en las orillas del Lago Titicaca:

> muchos mestizos que aconsejan a los indios de como esta tierra es suya y que la defiendan, pues ellos son señores de ella y a los caciques adulan y les dicen que ellos son grandes como en Castilla lo son los señores de titulo, estos mestizos pueden ser muchos de ellos buenos hombres de a caballo y soldados famosos en Italia porque todos ellos son grandes arcabuceros [cura de Hilave, 6. III. 1609, AGI Lima 140, citado por GLAVE 1989: 419].

El obispo del Cusco, señalaba en 1626 el gran aumento de los mestizos en los pueblos, "iguales en todo con los indios" a quienes explotan sin piedad [GLAVE 1989: 212]. A pesar de estas advertencias alarmistas, tal alianza mestiza-india no se ha producido. Un análisis de las representaciones y prácticas puede ofrecer unas respuestas a lo que conviene llamar el mayor problema social del Perú colonial.

EN BUSCA DE UN NOMBRE: LA IDENTIDAD INFAME

Los distintos nombres del nuevo ser mestizo, fruto de la mezcla inter-racial europeo-indígena traducen la "dificultad de pensar al mestizo", es como "pensar y hablar de lo innombrable" [BOUYSSE-CASSAGNE y SAIGNES 1990]. Además, ¿cómo pensar un ser que no sólo es un producto biológico nuevo sino una cadena reproductiva que no tiene fin. De manera significativa, en el Perú del siglo XVI, hubo que recurrir a términos exóticos heredados del largo contacto de la península ibérica con los mundos orientales y africanos. Los primeros mestizos fueron así nombrados *jenízaros*, vocablo de origen turco que no prosperó sino en áreas periféricas como el sur chileno [1]. Conviene señalar de paso el uso de otro vocablo de origen oriental para designar a los mestizos durante los graves enfrentamientos, sobre los cuales volveremos, de Laicacota en el altiplano: *mamelucos* [LOHMANN VILLENA 1946: 202], nombre dado a los mestizos brasileños (paulistas) de las expediciones esclavistas hacia el interior amazónico.

Otro nombre que se difundió en la segunda mitad del siglo XVI conlleva mayores ambiguedades: *montañés*. Frente a la peyorativa interpretación de "*mestizo*", este fue mejor recibido por los propios interesados pero Garcilaso advierte que, lejos de remitir a los habitantes de la ilustre provincia asturiana (La Montaña), es una traducción del quechua *sacharuna* que designa a los "salvajes" del piedemonte amazónico, llamado *montaña*, término geográfico que no existe en el vocabulario castellano. Por eso, quizás, este vocablo tuvo mejor acogida en el Paraguay que en el Perú donde se le encuentra poco en el siglo XVII. El mismo desplazamiento ambiguo ha debido cobrar otro término esta vez de origen indígena: *cholo* que connota en aymara el parentesco y designa también el "perro bastardo", según Bertonio [/1612/1984], o el "perro goscón" (americano) según Garcilaso. Es por demás recalcar su uso peyorativo por el tipo de perro referido y a la vez por el uso metafórico de este género animal en los insultos cotidianos de la vida colonial: "perro indio", "perro mestizo" [2]. Aunque Bertonio confiese el desuso de esta palabra a comienzos del siglo XVII, debemos advertir un empleo frecuente, siempre despectivo, por el cronista Waman Poma en la misma época. Es sobretodo en el siglo XVIII que se mencionará con harta frecuencia para designar a los hijos de mestizos y mujeres indígenas.

Para entender esta dificultad de nombrar a un ser híbrido que remite a dos o más sangres, conviene recordar la visión hispana de la autoctonía ligada a su peculiar trayectoria histórica: al mismo tiempo que España expulsaba de la península a los moriscos y a los judíos, ahora considerados como extranjeros, descubría a América y su población de "indios". Como en el caso de los mestizos,

los americanos son designados por una especie de acta de nombramiento extendida al conjunto del continente y una vez más no hay creación de nombre propio: se superpone sobre una realidad nueva, otra de antemano conocida. Es con la palabra "natural" que se abre un campo lingüístico que permite designar a lo nuevo. Sin embargo, esta novedad tiene como función comparar y equiparar España y América. De la misma manera que los españoles son naturales de España, los amerindios lo son de América. Este concepto es, sin embargo, cerrado ya que no prevee la posibilidad de existencia futura de americanos que no sean amerindios. El "natural" remite a la misma naturaleza americana como "fruto de la tierra".

Antes de designar en forma exclusiva a los europeos del Nuevo Mundo, el nombre *criollo* fue usado para todos los seres nacidos en América, con excepción de los "naturales", sean plantas, animales y seres humanos. Es decir que la palabra *criollo* en el contexto americano aparece como una nueva invención de la naturaleza: es natural pero no indígena. Por eso viene a designar una amplia gama de grupos que va del "negro" hasta el "indio" sin olvidar el "mestizo" y obviamente el "criollo".

El origen de la palabra es bien significativo. El nombre procede del verbo *criar*. Pertenece al léxico de la ganadería y del tráfico de esclavos y designaría a todo negro nacido fuera de Africa (por oposición al "bozal" oriundo de Africa). Garcilaso insiste sobre el carácter peyorativo de la palabra que al principio connotaba la expatriación :

> A los hijos de español y de española nacidos allá dicen criollos o criollas por decir que son nacidos en Indias. Es nombre que lo inventaron los negros /.../ Quiere decir entre ellos negro nacido en Indias, inventaronlo para diferenciar los que van de acá, nacidos de Guinea, de los que nacen allá porque se tienen por más honrados y de más calidad por haber nacido en la patria que no sus hijos porque nacieron en la ajena, y los padres se ofenden si les llaman criollos [/1609/1965: 373].

Muy rápidamente, *criollo* o *criolla* viene a ser un calificativo que sirve a recalcar la identidad (siempre en el caso de los no-"naturales") y que acompañará todas las categorías de individuos nacidos en América hasta tal punto que llegará a designar a cierta categoría de indio, lo que aparentemente es un pleonasmo [3]. Más tarde, el agustino B. de Torres pretenderá que se ha perdido el sentido original de *criollo*, restituido poco después por el dominico Meléndez ("lo mismo que procreado, nacido, criado en alguna parte" [1681: fo. 353]), que conlleva bien el riesgo de confusión con otros grupos nativos y mixtos. Si todas estas nuevas categorías híbridas comparten la misma cualidad de "criollo", ¿cuál es su fundamento?

LA MALA LECHE

Puntualizaremos aquí uno de los parámetros, que a nuestro parecer, conecta las distintas categorías de "criollo" según la ideología dominante. Todos los "criollos" como los "indios" están emparentados porque maman la leche de la madre indígena. Por lo tanto, participan de una misma naturaleza ya que la leche es la sustancia vital que transmite los valores autóctonos. Estigmatizada por los

cronistas, esta leche india transmite todas las cualidades negativas de la raza natural, incluso para un Waman Poma :

> como los dichos criollos que se crian con la leche de las indias o de negras o los dichos mestizos, mulatos, son bravos y soberbios, haraganes, mentirosos, jugadores, avarientos, de poca caridad, miserable, tramposos, enemigos de los pobres indios y de españoles.

Sin embargo parece ser que la absorpción de este "humor" no genera los mismos efectos y que hubiera una gradación en sus consecuencias negativas: "los dichos criollos son peores que mestizos y mulatos y negros y los dichos mestizos son más peores ..." [/1615/1980: 510–513].

El domínico Lizárraga es quien explicita mejor las condiciones de la herencia cultural por vía láctea, relacionándola con una educación inter-racial:

> Como se crían los hijos de los españoles que nacen en este reino: crianse o crianlos sus padres muy mal con demasiado regalo /.../ Nacido el pobre muchacho, lo entregan a una india o negra borracha que le crié sucia, mentirosa, con las demás buenas inclinaciones que hemos dicho, y criase, ya grandecillo, con indiezuelos. ¿Cómo ha de salir este muchacho? Sacará las inclinaciones que mamó en la leche, y hará lo que hace aquel con quien pace, como cada día lo experimentamos. El que mama leche mentirosa, mentiroso; el que borracha, borracho; el que ladrona, ladrón, etc... Pues ya que así lo crían las amas negras e indias, después de cinco años para adelante, ¿crianlos con el rigor para que lo malo que mamaron en la leche pierdan? No, por cierto, con sus ruines inclinaciones los dejan salir /.../ De las costumbres de los nacidos de españoles e indias (que llamanos mestizos, o por otro nombre montañeses), no hay para que gastar tiempo en ella [LIZARRAGA 1968: 101].

Ignoramos cómo las nodrizas indígenas apreciaban su papel en el contexto colonial. Sin embargo, Garcilaso nos infunde en pensar no sólo que esta misma función no tenía cabida en la sociedad prehispánica sino que era totalmente prohibida. En efecto, la madre tenía que amamantar a su propio hijo y esta relación era privativa, hasta diríamos fusional. En aymara, *ñuñu* designa tanto al seno como a la leche. Los hijos no criados por leche materna eran considerados como *ayusca*, lo que quiere decir "el negado", "el trocado por otro de sus padres", y por extensión esta misma palabra designaba al marido engañado. Los *ayusca* eran reputados "encanijados" (enclenques) porque no habían sido criados con buena leche. Podemos sospechar entonces que desde el punto de vista indígena estas nodrizas naturales también transmitían una mala leche. Para el niño indígena que mamaba buena leche existía una continuidad física entre el seno de su madre, la leche, su boca que mamaba y la lengua natural que "mamaba con la leche". Para los criollos, el problema de la lengua materna se planteará de una manera a la evidencia compleja, de donde, quizás, la necesidad que tuvieron de hablar un castellano más pulido que los mismos españoles [4].

LEY Y SANGRE: LAS VIAS DE LA EXCLUSION

Esta concepción hispánica del territorio, que a la vez exalta la tierra americana y sus productos por su riqueza y los desprecia por ser colonia, se superpone a otra visión, no menos discriminatoria, que hace prevalecer los derechos de la sangre. La metrópoli estaba cruzando su momento de mayor rigidez en el cual culminaba la relación sangre, honra y alcurnia o identidad. Dada esta crispación ideológica, mengua el espacio social para quien no participaba de la pureza del linaje, o sea los mestizos, las más veces ilegítimos y los que habían mamado la leche de madres no cristianas, y que eran a menudo sospechosos de heterodoxia religiosa.

Por otro lado, en cuanto a la ortodoxia cristiana, sabemos que antes de la Conquista, la Iglesia sufrió divisiones sobre la condición de la sangre de Cristo, cuyas incidencias tocan al culto recién instituido en 1449 de las reliquias de la sangre de Cristo. Los franciscanos establecen que al momento de la muerte de Cristo, su sangre se separó del cuerpo y, por lo tanto, no tiene valor sagrado, mientras que los domínicos sostienen que el Verbo se encarna en la sangre. Estos debates que afectan la iglesia sobre la naturaleza de la sangre de Cristo encuentran un eco en los que agitan la metrópoli y tocan a una serie de restricciones inducidas por los "status de limpieza" que enfatizan la profundidad temporal del linaje y rechazan la mezcla con sangre no-cristiana. Vislumbramos entonces que el status de la sangre, por oposición a la leche, no se sitúa del lado de la naturaleza: está regido por un cuerpo de leyes que transmite el status social: "la ley con sangre entra".

En el ámbito peruano, los status de limpieza tienen incidencia muy directa en el campo social y especialmente en cuanto al acceso a las órdenes religiosas. En un primer tiempo los jesuitas asimilan los mestizos a los mulatos: "es gente librísima, temeraria y sin Dios al modo de los mulatos de España" (1569). En su trabajo de misiología, el propio Acosta, al evocar la posibilidad de usar a los mestizos en la aculturación indígena, desconfía de "estos criollos mestizos", por su herencia consanguínea con la comunidad materna [/1577/1964: 517]. De hecho, en sus prejuicios negativos contra la humanidad americana, no excluye a los hijos de europeos nacidos en las Indias occidentales "que llaman criollos por criarse con manjares mas groseros y no tan regalados" (1585). En cuanto a los domínicos, rechazarán totalmente a "los descendientes de moros, judíos, mestizos, mulatos, hasta la cuarta generación inclusive" [MELENDEZ 1681: fo. 339].

VIAS DE LA INTEGRACION: ¿HACIA UNA IGLESIA CRIOLLA Y MESTIZA?

La doble exclusión que se manifiesta por la vía de la sangre y de la leche hace que el espacio social de integración al cual pueden pretender tanto los mestizos como los criollos queda muy restringido [5]. El único espacio social e institucional relevante en la sociedad colonial: la Iglesia, va a ser justamente durante todo el siglo XVII el lugar donde se cristalizarán las mayores tensiones en torno al reconocimiento público del ser mestizo y criollo. Por lo tanto, este canal eclesiástico de ascenso

social conocerá las luchas más empedernidas entre "los nacidos en América y los que son oriundos de España". Los enfrentamientos irán empeorando en la medida que "los conventos de todas las ordenes de este reino se han poblado y van poblado de criollos de la tierra" [Lima, 1593, AGI Lima 33], lo que, en su *Descripción del Virreinato del Perú*..., León Portocarrero explica: porque "los criollos son poco aficionados al trabajo /.../ se hacen frailes y clérigos y las criollas se meten monjas" [/1623/1958: 74].

Bernard Lavalle quien describió en su tesis las peleas por "la alternativa de los españoles y criollos en las prelacías y oficios de las religiones" en el Perú, nota que hasta entre los jesuitas, los más atentos en restringir a los hispanos-americanos la entrada a sus colegios, las polémicas eran tales que en 1619, el general de la Compañía prohibió el uso de la palabra *criollo* e, incluso, mandó "desterrarla" de los archivos y documentos [carta de 1619, ver LAVALLE 1982: 688–722].

De hecho el uso parece restringirse. El cronista agustino, Bernardo de Torres, sucesor de La Calancha, quien en la cabeza de su *Crónica moralizada* se había presentado como "criollo de la ciudad de la Plata" (Barcelona, 1639), debe advertir :

> Los padres peruanos, o nacidos en estos Reinos del Perú, nombrados vulgarmente criollos, voz plebeya cuya etimología y significación se ignora hasta hoy y por eso no uso della sino de la de peruanos que es más cortesana y significativa de los naturales deste Reino [*Crónica de la provincia* ..., Lima /1657/1974].

Una confirmación de este desuso se encontraría en la correspondencia del arzobispado de Charcas en la cual el término de *peruano* reemplaza sistemáticamente el de *criollo* [cartas de 1678, en LAVALLE 1982]. La identificación de los criollos se funda ahora en un territorio reconocido y reivindicado: Perú. Sin embargo, este autonombramiento en base a una tierra definida encubre una sociedad pluri-racial y jerárquica, en la cual cada estamento intentaba diferenciarse. El domínico limeño Juan Meléndez se muestra más cauteloso en contextualizar los términos de referencia que deben connotar una doble pertenencia, socio-racial y geográfica, según la del propio interlocutor :

> Como usamos de la voz español para diferenciarnos de los indios y negros; para diferenciarnos de los mismos españoles que nacieron en España nos llamamos allá criollos.

Sin embargo precisa :

> Hacemos pues mucho aprecio los criollos de las indias de ser españoles y de que nos llamen así [*Tesoros verdaderos de las Indias* ..., 1681, fo. 353].

Vemos en la práctica la relatividad de la terminología étnica que varía según los niveles de estratificación social y geográfica. Queda claro también que bajo el nombre de "criollo" se esconden en los conventos y colegios a muchos individuos de origen mestizo, como en el caso del "lengua" Martín Pizarro, mestizo costeño, enviado luego por los Jesuitas a Juli bajo el nombre de Pinzón y la cualidad de "criollo" [BOUYSSE-CASSAGNE y SAIGNES 1990].

Sea lo que sea, las disputas sobre la preeminencia y el nombre encubren competencia por el acceso a los puestos económicamente más fructuosos en los beneficios. No tenemos estadísticas sobre el número exacto de frailes y curas de origen hispano-americano y mestizo en los conventos y en las parroquias de Charcas, pero se sabe que son numerosos y que se les reprocha su indisciplina [LAVALLE 1982: 628-649]. Durante los disturbios de Laicacota, en varias oportunidades se acusaron a "algunos curas mestizos, en particular uno de Acora y de Calamarca otro, y en Juliaca y otros pueblos diferentes donde hay curas mestizos de los que hay muchos en aquellas provincias" de apoyar a los amotinados [1661, citado por ACOSTA 1981: 37]. Peores eran los sacerdotes sin puesto como los 40 o 50 asentados en el mismo Laicacota "con mucha indecencia incitando los ánimos a la discordia" (1665) sin hablar de los "clérigos y frailes díscolos y especialmente /.../ clérigos que han sido frailes de que hay mucho número en estas provincias por la facilidad con que los prelados de ellas admiten y declaran nulidades de profesión" [1666, ACOSTA 1981: 45-46]. Añadamos el papel bastante turbio de otro fraile ilustre, Bernardino de Cárdenas, "criollo de La Paz" y franciscano, quien el 28.XII.1661, a la edad de 82 años, se interpuso en Laicacota para pedir la rendición de los mestizos y alejar a los indios de la contienda [CRESPO 1961: 194]; luego de haber tomado partido a favor de Salcedo y de sus aliados mestizos [LOHMANN VILLENA 1946: 199]. La Iglesia no escapa a las tensiones socio-raciales que afectan al conjunto de la sociedad colonial.

LAICACOTA: LA PROTESTA FRACASADA

El hecho que los frailes y curas mestizos participen en la agitación social pareciera decirnos que sus hermanos laicos no fuesen capaces de encontrar otra vía de expresión. A diferencia de la conjura urdida un siglo antes entre antiguos encomenderos y mestizos emparentados con la nobleza inca, que fracasó al final por el temor de los primeros a un desborde mestizo, las luchas sociales de Laicacota se ubican en un contexto de relación de fuerza numérica muy distinta. A mediados del siglo XVII, la población tributaria indígena alcanza su punto más bajo y los "mestizos" proliferan. La parálisis inicial de la acción oficial en 1660 ("reino en suspensión") se debió, según la Relación de la Audiencia, a

> la abundancia de mestizos y gente suelta que, atentos al suceso, que, si fuese como esperaban, amenazaban seguir el mismo camino, como también en las demás provincias del Collao, cinco años después, reincide el riesgo en que las provincias de arriba desde el Cuzco hasta Potosí se hallaban por la multitud de mestizos y otra gente suelta de mal vivir, de que en ellas hay tanta copia. Si se hiciese algún movimiento que les ocasione juntarse a acudir adonde llamase la voz [Lima 1667, VEA IV: 188, 194].

El decenio 1660-70 presenta por lo tanto la coyuntura requerida para identificar a los actores colectivos dentro del sistema de estratificación colonial. Los sangrientos disturbios provocados por la explotación de los ricos minerales de Laicacota, sobre la orilla noroccidental del lago Titicaca, en pleno corazón del Co-

llao, evidencian una pluralidad de intereses económicos y políticos en los cuales interfieren los sentimientos de pertenencia colectiva, étnica y geográfica.

El conflicto, para cuya relación remitimos a los estudios de G. Lohmann Villena [1946] y A. Crespo Rodas [1961], se originó en las disputas por el acceso a la rica veta argentífera de Laicacota descubierta en 1657 por los hermanos Salcedo oriundos de Sevilla. En 1660, unos "criollos" denunciaron un fraude de magnitud que consistía en subestimar el peso de las barras quintadas, fraude en el cual estaban implicadas las principales autoridades regionales. Expulsados de Laicacota por la fuerza, los litigantes acompañados de centenares de mestizos se concentraron en La Paz que tomaron, y luego intentaron asaltar las minas donde fueron destrozados el 28.XII.1661. El último episodio, más complejo (1664-68), revela un cambio de alianza entre los mineros de Laicacota divididos entre "vascongados" y "andaluces" -en torno a los Salcedo- quienes, apoyados ahora por los "criollos" y "mestizos", triunfan. Frente a la atenta mirada de Lima, el nuevo virrey Conde de Lemos debe ir en persona a aplastar el foco altiplánico rebelde: "Y aseguro a S.M. que si se dilata un año más mi venida sería necesario conquistarlo /el Perú/ de nuevo" [VEA IV: 260].

Dos análisis recientes [Acosta 1981; Glave 1989] ponen en duda las interpretaciones clásicas: sacan el énfasis a la dimensión "nacional" y "mestiza" de las tensiones civiles en favor de la coyuntura socio-económica (la famosa "crisis" del s. XVII) y del ambiente subversivo general con las incursiones calchaquí, araucana, uru, el alzamiento de los yungas de Songo y la conjura de los curacas andinos [6]. Descartando reales conexiones entre todos estos focos de agitación, preferimos seguir a B. Lavalle quien relaciona Laicacota con las tensiones crecientes que reinaban en los conventos peruanos. Lo que era una muestra de acerca de la presión criolla. El comisario general de la orden franciscana en el Perú advertía: "su remedio no puede ser la expulsión de los mestizos de estos reynos como de los moriscos en essos otros porque es fuerza que dure la semilla de la casta ..." [1663, Lavalle 1982: 1200]. Resalta el contraste del contexto demográfico entre España donde los moriscos forman una minoría y los Andes donde los mestizos predominan. Además interviene el factor tiempo, fuente de futuras incertidumbres.

Esta grave conmoción en la cual "el reino estuvo a pique de perderse" merecería un análisis detenido que excede los límites de este enfoque preliminar. Queremos de momento recalcar las dificultades de la época y de los estudios ulteriores para identificar a quienes fomentaban tales disturbios. Primero señalaremos un vacío informativo. Hasta ahora se evocaron los tumultos de La Paz y Laicacota, pero el "Visitador general" del Perú implica otra región según los propios mestizos :

> /.../ es un sinúmero la gente que hay de ellos en estas provincias y habían de procurar la ocasión que, *como ellos dicen, perdieron cuando el alzamiento de Larecaja* [... en 1661] [subrayado nuestro, 31. V. 1666, AGI Lima 170].

Sabíamos que los expulsados de Laicacota habían ido a reclutar a refuerzos en Larecaja, valles donde acudieron a refugiarse también los derrotados de diciembre

de 1661 y de julio de 1668, pero no se mencionó que fueran el teatro de una sublevación. A no ser que se denomine así el conjunto de los disturbios que afectaron La Paz y Laicacota durante el año 1661. Y aunque no se puede encontrar mayor información sobre el caso (los archivos locales fueron quemados durante las guerras tupacamaristas) cabe destacar la dinámica de estos valles marcados por un precoz e intenso mestizaje biológico. No tenemos cifras sobre la proporción de mestizos en una provincia que ya, a mediados del siglo XVII, contaba con la mayor población indígena del sur. Observadores perspicaces la estimaban sin embargo en gran número con una alta tasa de crecimiento [7].

En cuanto a la actitud indígena durante los diez años de disturbios no presta a equívocos. En diciembre de 1661, los rebeldes eran acompañados por solamente 150 "indios" (ignoramos su procedencia) sin conseguir el apoyo de los pueblos por donde pasaron; hasta mataron al cacique de Acora y su hijo que se negaba a colaborar con ellos; y fue el rico cacique de Asillo, Tupa Hallicalla, quien protegió y abasteció a los españoles de Laicacota [GLAVE 1989: 296]. La "república de indios" no solamente no se sintió solidaria del proyecto mestizo sino que contribuyó eficazmente a su fracaso.

Aun sin poder medir la extensión espacial real de la revuelta, debemos ahora aclarar la expresión "criollos mestizos" con la cual las autoridades calificaron a sus promotores. De nuevo, la voz "criollo" cobra sentidos distintos según los protagonistas: los mineros de Puno se autodenominan "criollos de España y de este Reino" mientras sus adversarios se quejan de sus "agravios a los criollos para que /.../ no pasase en dicho asiento ninguno de esta nación" [ACOSTA 1981: 33]. Otros testigos hablan de "criollos del común", "gente criolla mestiza" o, para sus adversarios más enconados, de "mestizos" a secas [ACOSTA 1981: 35].

Es quizás, al calor de las tensiones cotidianas en el asiento de Laicacota, que logramos captar mejor el alcance real de los odios y prejuicios socio-raciales. Un "criollo" anónimo escribió así al Conde de Lemos que él mismo había sido tratado de "perro indio" por los "vascongados" quienes trataban a los "andaluces" de "moriscos" enviándoles rosarios para que aprendieran a rezar. Los "soldados" entraban en las casas de los "criollos" y "se metían en sus camas diciendo [a las esposas de los criollos] que les sirviesen, que eran españoles y no indios o moriscos como sus maridos". En otra ocasión, "bautizaron a un criollo con un asta de toro lleno de chicha diciendo: ¿quieres bautisarte, cholo? Si no fueses mestizo, serás cholo". En cuanto a los cholos, les suministraban *uncus* o camisetas indígenas [citado por LAVALLE 1982: 1212]. Bajo la arrogancia peninsular, se preconiza un movimiento de descenso social: los llamados "criollos" retroceden a "mestizos", los "mestizos" a "cholos", los "cholos" a "indios".

Desde la ciudad de La Paz es otra perspectiva no menos significativa. Las actas del cabildo han desaparecido pero un resumen inédito posterior evoca los sucesos de la noche del 11. XII. 1661 bajo el título de "alzamiento de forasteros", llamado luego "tumulto de Pilinco". En las medidas tomadas por el cabildo a fines del mes, se copió ésta :

> que el corregidor de Omasuyos despache sus indios de Copacabana algunos de espías a saber a donde andan Pilinco Subieta traidor y sus secuaces de la gente que llaman criolla dice allí, se entiende de la valadí, y al contrario, fueron fieles los nobles criollos y así se publicó.

En enero de 1662 :

> Dan las gracias al corregidor de Sica Sica quien por medio de sus comisarios hizo morir a los cabezas de los alzados Diego de Gauna traidor y dicho Francisco Subieta Pilinco que vinieron huyendo de Puno por la reta que allí padecieron y pretendieron refugiarse en Coroico después de estar en esta ciudad saqueándolas 6 días en cuyo territorio fueron presos y degollados [8].

Entendemos ahora mejor las divergencias de apreciación que esconden prejuicios debidos a la valoración estamental: si los rebeldes pueden pretender en los nuevos asientos mineros del altiplano al título de "criollos", en la ciudad, al contrario, este nombre queda reservado a los "vecinos encomenderos", es decir a los llamados "nobles criollos"; en cuanto a observadores más lejanos aparecen como "mestizos".

También es digna de atención la figura de "Pilinco", apodo suponemos, cuya identificación precisa presta a debate: la fuente municipal lo atribuye a Francisco Subieta, pero A. Crespo afirma que se trata de Antonio Gallardo (oriundo de Ica), el líder más popular de los enfrentamientos de 1661 en La Paz/Laicacota. Otros testigos dicen que Subieta era "criollo de Oruro" y el único no mestizo. De hecho, se vislumbra una colusión con los sectores poderosos de la sociedad regional, lo que explica el malestar de las autoridades paceñas para caracterizar la pertenencia exacta de los fautores a los cuales les unen lazos de sangre y de interés, como si fueran en alguna manera cómplices. También nos parecen dignos de atención unos símbolos usados por los contrincantes: Juan de Vega, líder de la tropa rebelde llamado "Su Alteza", toma el nombre de "Próspero" y lleva un penacho blanco, mientras su contrincante, el ambicioso Gaspar de Salcedo, lleva cota, falda y todo el traje colorado. Ignoramos si más allá de la división en bandos que estos emblemas presuponen eran la expresión de alguna simbolización étnica [9].

En resumidas cuentas, diremos que la gran confusión que notamos entre los testimonios documentales sobre este período prueban a nuestros ojos a la vez la voluntad local de minimizar la importancia de la rebelión y la dificultad en pensar y nombrar a los distintos grupos y protagonistas que se manifestaron en su transcurso.

CONCLUSION

El fracaso de la rebelión de Laicacota confirma y a la vez desmiente las sombras predicciones que formuló Acosta a fines del siglo XVI. En efecto, se produce la temida sublevación como único intento de expresión de un grupo cada día más numeroso frente a una legislación que no lo considera. Pero, la alianza con los indios no se realizó como tampoco con la élite hispano-americana. Es decir que no existe una práctica social americana capaz de unir a todos los habitantes.

La mirada española confundió en un mismo rubro a los nuevos americanos. Y

de cierto modo los unió en la misma discriminación. Eran los frutos de una misma tierra y los hijos de una misma madre, sea real sea adoptiva. Sin embargo, diferencias y disensiones marcaban las relaciones entre los distintos grupos, por pertenecer a una sociedad colonial jerárquica basada en prejuicios estamentales.

Y, aun si mestizos y criollos comparten una misma exclusión de parte tanto indígena (ver Waman Poma) como española (ver Acosta), los primeros aparecen como el parangón de la condición criolla. Figura por antonomasia del hispanoamericano, los mestizos sufren un drama mayor en la medida en que no pueden ubicarse salvo en contra. El recurso extremo que constituye la revuelta, a falta de solidaridad inter-étnica efectiva, era condenado. Laicacota significa por lo tanto el fracaso de la posible emergencia de un grupo social intermedio entre las dos "repúblicas" de indios y de españoles. Bajo los colores de "mestizo", "cholo" y "criollo", este germen de "clase media" no tenía cabida en el sistema de estratificación colonial: erosionaba las fronteras del origen étnica, de la posición social y de las categorías jurídicas, que las autoridades se esforzaban en hacer coincidir, sin lograr disolverlas totalmente. Pasará un siglo y medio antes de que pueda cambiar su imagen y de que sea reconocido su papel público dentro de la sociedad. Al finalizar las guerras de Independencia, el viajero inglés J.B. Pentland notaba :

> Las razas mescladas, denominadas cholos o mestizos, no pasan de 100,000 habitando juntamente con los blancos las grandes ciudades y pueblos; son en general los hijos de padres europeos o criollos con madres indias. Poseen mucha energía de carácter y vivacidad natural, son industriosos y algunos poseen considerable fortuna; han tomado parte activa en las luchas revolucionarias y son enemigos implacables y crueles de España y amigos de la Independencia Nacional (Informe sobre Bolivia /1826/ Potosí, 1975: 41).

NOTAS

(*) Ambos autores son investigadores del CNRS, miembros del CREDAL (París). Th. Saignes: Introducción, En busca de un nombre, Vias de la integración, Laicacota, Conclusión; Th. Bouysse-Cassagne: Introducción, La mala leche, Ley y sangre, Conclusión.

1) Acotamos esta referencia inédita del minero potosino Diego Calderón y Salcedo sobre las modalidades de la cohabitación multi-étnica en la frontera araucana :

> los indios son membrudos y los más de ellos son ya *genizaros* barbados como españoles por la continuación de los robos y hurtos que han hecho de muchas mujeres españoles que han sacado de nuestros pueblos y ciudades casándose con ellas a su usanza y los mestizos *genizaros* que destas han procedido se han juntado con otras mujeres blancas y así van saliendo de la generación destos indios aunque ellos de suyo son más blancos y hermosos que los de Méjico y Perú [Cartagena, 28. V. 1629, BM Add 13, 977].

2) Sobre la terminología aymara del mestizo ver nuestro estudio anterior, 1990. En cuanto a los insultos racistas abundan las quejas por parte de los caciques y otros observadores de la convivencia colonial.

3) En el Potosí del siglo XVIII se menciona al "indio criollo" como descendiente de un ex-*mitayo* (comunero que ha cumplido su turno de trabajo minero) instalado sin haber

vuelto a su pueblo de origen y considerado aquí en adelante como "indio ausente". Asentado en una parroquia urbana y alquilándose a su cuenta (*mingado*) en las labores del cerro, es de hecho un "cholo" o "indio urbano". En todos estos contextos de uso, los lazos de adopción predominan sobre los de origen. Lo "criollo" connota el arraigo y la ruptura progresiva con la procedencia.

4) Ver las reflexiones del P. J. Meléndez en Lavalle [1982: 812–813].
5) Sobre las prohibiciones a los cargos públicos en la administración, la iglesia, el ejército, a la residencia en pueblos indígenas, ver los estudios conocidos de Konetzke y M. Mörner sobre el tema.
6) Sobre estos diferentes focos de agitación en los años 1655–67, ver los estudios de A. M. Lorandi (calchaquí), Jara (araucanos). Wachtel (uru), Crespo (Songo), Pease (conjura de los caciques de Lima en 1666) a los cuales se añaden los piratas ingleses que infestan las costas de Panamá a Chile.
7) Sobre la peculiar vitalidad demográfica de Larecaja, ver Saignes, *Los Andes orientales: historia de un olvido*, Cochabamba, 1985, cap.3. Bernardino de Cárdenas, visitador del arzobispado, cuenta en 1632 que un mestizo de estos valles tuvo hasta 60 hijos de varias mujeres indígenas y que ellos mismos están ahora procreando...
8) Este "Indice de las actas del cabildo de La Paz" ha sido confeccionado en 1754 por un procurador de la ciudad de La Paz. Se encuentra en el Archivo de La Paz y agradecemos a Roberto Santos, su descubridor y editor, de haber dado acceso a la copia dactilografiada que debe publicar la alcaldía de La Paz.
9) A. Acosta nota muchas divergencias con A. Crespo sobre la identificación de los principales autores. Testigos afirman que Francisco Cuterillo era español "natural" de Oruro. Señalemos de paso la figura de un "cuarterón de mulato", Juan de Vargas Machuca, quien multiplicó atrocidades y se refugió en la hacienda jesuítica de Sacambaya a fines de 1668. A. Crespo refiere la complicidad del tesorero de las cajas reales de La Paz en el "tumulto" de 1661 mediante su seido, el mestizo chileno Juan Juarez [1961: 103].

SIGLAS

AGI Archivo General de Indias (Sevilla).
BAE Biblioteca de Autores Españoles (Madrid: Ediciones Atlas).
BM British Museum (Londres).
MP Monumenta Peruana (Documentos Jesuitas), (Roma).
VEA Virreyes Españoles en América (BAE), ver L. Hanke.

BIBLIOGRAFIA

Fuentes

ACOSTA, J. de
1964 *Obras del P. José de Acosta*. BAE, tomo 73. Madrid: Ediciones Atlas.
BERTONIO, L.
1984[1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz: CERES.
GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1965[1609] *Comentarios reales*. BAE, 4 tomos. Madrid: Ediciones Atlas.
GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1980[1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno*. México: Siglo XXI.
HANKE, L.

1979 *Los virreyes españoles en América .... Perú*, tomo 4.

LIZARRAGA, R. de

1968[hacia 1600] *Descripción breve de toda la tierra del Perú ....* BAE, tomo 216. Madrid: Ediciones Atlas.

MELENDEZ, J.

1681 *Tesoros verdaderos de las Indias ....* Roma.

TORRES, B. de

1974[1657] *Crónica de la provincia peruana ....* Lima.

Estudios

ACOSTA, A.

1981 Conflictos sociales y políticos en el sur peruano: Puno, La Paz, Laicacota, 1660–1668. En *Primeras Jornadas de Andalucía y América*. Sevilla.

BOUYSSE-CASSAGNE, T. y T. SAIGNES

1990 El dilema de las primeras generaciones mestizas en el Perú. En *Los mundos del Inca Garcilaso*, coloquio, bajo prensa, CSIC. Madrid.

CRESPO RODAS, A.

1961 *Historia de la ciudad de La Paz, siglo XVII*. Lima.

GLAVE, L.M.

1989 *Trajinantes, caminos indígenas en la sociedad colonial siglos XVI-XVII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

LAVALLE, B.

1982 *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou: l'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (XVIè-XVIIè s.)*. Lille III.

LOHMANN VILLENA, G.

1946 *El Conde de Lemos, virrey del Perú*. Madrid.