

**REVISANDO A CRIOLLOS Y AL CRIOLLISMO EN EL  
VIRREINATO PERUANO DEL SIGLO XVII: EL CASO DE FRAY  
BUENAVENTURA DE SALINAS Y CÓRDOVA / REVISING  
*CRIOLLOS* AND *CRIOLLISMO* DURING THE SEVENTEENTH-  
CENTURY VICEROYALTY OF PERU: THE CASE OF FRAY  
BUENAVENTURA DE SALINAS Y CORDOVA<sup>1</sup>**

*Masaki Sato*

**Resumen**

Fray Buenaventura de Salinas y Córdova, uno de los primeros representantes del criollismo en el Perú colonial, fue acusado de criticar al Rey en el sermón que había dado en Cuzco, en 1635. Este artículo revisa su sermón, la acusación contra el fraile, y las interpretaciones tradicionales que han visto este asunto solo dentro del marco ideológico. Este artículo aclara la razón de la acusación al analizar los testimonios recogidos por Fernando de Vera, obispo de Cuzco que acusó a fray Buenaventura, en un contexto histórico. El sermón de Buenaventura se hizo justo antes del cobro de donativo en Cuzco, y así impidió su realización. Mientras tanto, los oyentes no hicieron caso del criollismo en el sermón en particular. Al demostrar estas circunstancias en las que los estudios previos no repararon, este artículo también revisará la importancia del criollismo en la historia colonial de Latinoamérica.

---

1 Para este artículo el autor recibió el apoyo generoso de The Konosuke Matsushita Memorial Foundation. Una parte de este artículo se presentó con el título «El virreinato peruano a través de una acusación: el caso de Fray Buenaventura de Salinas y Córdova» en las X Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana, (2012 Agosto 1, Cali, Colombia). El autor desea agradecer a Candy Sueyoshi por sus sugerencias y por la corrección de estilo de este artículo. Por supuesto, el autor es el único responsable del resultado final del presente artículo.

**Palabras clave**

Criollos / Criollismo / Nacionalismo / fray Buenaventura de Salinas

**Abstract**

Fray Buenaventura de Salinas y Córdova, one of the first representatives of criollism in colonial Peru, was accused of defaming the king in the sermon he delivered in Cusco, in 1635. This article re-examines his sermon and the accusation against him, and revises previous interpretations that view the case only through an ideological framework. This article will clarify the reason for the accusation by reading testimonies gathered by Fernando de Vera, the bishop of Cusco who persistently accused him, within the historical context. Buenaventura preached just before the forced donation was demanded in Cusco by the king, interfering with its realization. Meanwhile, the audience didn't regard his criollism as problematic in particular. By demonstrating these circumstances that the previous interpretations overlooked, this study will also reassess the importance of criollism in the colonial Latin American history.

**Keywords**

Creole / Criollism / Nationalism / Fray Buenaventura de Salinas

**Introducción**

Este artículo es el análisis de la acusación hecha por Fernando de Vera, obispo del Cuzco, contra fray Buenaventura de Salinas y Córdova, uno de los primeros intelectuales criollos del Perú colonial. La causa de la acusación fue el sermón que el fraile criollo había dado en la catedral del Cuzco en febrero de 1635. La buena relación que el fraile tenía con el obispo cuzqueño hasta ese momento cambió drásticamente después del sermón, cuya naturaleza se atribuyó a la diferencia en la conciencia como españoles de ambos, esto es, al criollismo que fray Buenaventura había manifestado en dicho sermón. El objetivo de este artículo es aclarar una nueva causa de la acusación mediante el análisis de la serie de sucesos derivados del sermón, ubicándolo en el contexto histórico más amplio de la política fiscal de la monarquía hispánica de entonces.

Los españoles nacidos en las colonias americanas de la monarquía hispánica han sido llamados criollos. Aunque hay matices regionales, fueron los criollos quienes encabezaron los movimientos independentistas a comienzos del siglo XIX y los luego independizados países latinoamericanos. Por eso, los investigadores han prestado atención al desarrollo de las conciencias en la sociedad colonial, es decir, al criollismo, para captar las conciencias y mentalidades propias de los países latinoamericanos.<sup>2</sup>

Las investigaciones tradicionales se han enfocado principalmente en los textos dejados por las élites criollas y han tratado de dilucidar sus propios discursos. Como resultado, hemos aprendido mucho sobre las estrategias empleadas en sus narrativas para autoafirmarse y sobre sus posturas complicadas contra la historia y la cultura prehispánicas.<sup>3</sup>

Por otro lado, en estas investigaciones encontramos una tendencia a prestar atención exclusivamente al antagonismo entre criollos y peninsulares. Es natural el hecho en sí de que el antagonismo pasara a un primer plano en los discursos criollos, puesto que el deseo de reivindicación de los criollos surgió de los descontentos originados por los diversos privilegios que originalmente los criollos creían merecer. Más bien, el problema está en el hecho de que las investigaciones se han concentrado en analizar los textos elaborados por las élites criollas, y no han analizado suficientemente las vinculaciones entre estos textos y los movimientos sociales en los cuales se produjeron y ubicaron los primeros. Por consiguiente, las situaciones en las que se ubicaron los criollos y su criollismo a menudo están simplificadas (Acosta 1984). Esta característica problemática también podemos encontrarla en los trabajos sobre fray Buenaventura.

El criollismo apareció textualmente en la sociedad colonial por primera vez a comienzos del siglo XVII (Brading 1991: 2). En 1631 fray Buenaventura publicó su *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Piru*, que ha sido reconocido como un ejemplo de ello. Este *Memorial* fue la segunda historia general del Perú después de los *Comentarios Reales de los*

---

2 Al parecer, no muchas investigaciones explican qué es el criollismo. Lavallé lo define como «la conciencia y las reivindicaciones criollas». (Lavallé 1982: 4)

3 Brading nos ofrece el análisis más global (Brading 1991). Sobre los discursos autoafirmativos de los criollos en cada ciudad colonial, Lavallé y Lucena Giraldo indican que había una característica panhispanoamericana de «elogiar los espacios urbanos». (Lavallé 1993: 105-153; Lucena Giraldo 2006: cap.3). Sobre cómo los criollos habían descrito las culturas indígenas, ver el trabajo de Mazzotti para el Perú, y los de Pagden y Yasumura para México (Mazzotti 1998; Pagden 1990: cap.4; Yasumura 1999). En su análisis de la correlación entre nacionalismos en México y la península, Yasumura describe brevemente la evolución de los discursos criollos, cuyas características son aplicables al Perú.

*Incas del Inca* Garcilaso de la Vega, y al mismo tiempo fue un texto crítico contra la corona que manifiesta explícitamente los descontentos y pretende reivindicaciones criollas. Por ello, mientras que fray Buenaventura es muy valorado como el primer criollo que encarnó el criollismo en el virreinato peruano, los historiadores han prestado atención exclusivamente a su *Memorial*.<sup>4</sup> El sermón que dio en febrero de 1635 en Cuzco y la acusación hecha por el obispo cuzqueño contra él fueron la causa de que fray Buenaventura se mude a Europa y después a México. Sin embargo, la mayor parte de la historiografía solo se limita a mencionarlo como un asunto más en la vida del fraile. Igualmente lo han interpretado solo a partir de sus textos. Según ellos, el sermón de Buenaventura contuvo los mensajes de criollismo y a favor de lo indígena, y tuvo la intención de criticar a la corona. Por eso el sermón motivó la acusación del obispo local y se impuso a Buenaventura el destierro de su tierra natal (Brading 1991: 315; Gálvez Peña 2008: 44; Valcárcel 1957: x).<sup>5</sup> Estos pareceres son justos en líneas generales, pero falta el análisis de los procesos que derivaron en la acusación.

Acerca de la acusación no hay muchos trabajos basados en fuentes históricas. Solo son tres los que hablan de ella con base en las fuentes: Lavallé, Glave y Vargas Ugarte. Glave califica al obispo Vera, quien acusó a Buenaventura, como «tajante anti-criollo», y así interpreta el antagonismo entre ellos como algo ideológico (Glave 2007: 32). Como se verá más adelante, Vera provenía de una casa ilustre de la península. Lavallé también argumenta que esta acusación es una discordia entre criollos y peninsulares, pero su opinión es más prudente. Según él, es muy difícil verificar los fundamentos de la acusación de Vera, puesto que en tales antagonismos ideológicos los discursos de los interesados tienden a tomar sesgos (Lavallé 1982: 1206-1210). Sobre la veracidad de las fuentes, Vargas Ugarte también toma una postura negativa (Vargas Ugarte 1960: 85-86). En fin, interpretan que la causa de la acusación fue el antagonismo ideológico o la animadversión recíproca entre criollo y peninsular, y por eso han sido escépticos ante la veracidad de las fuentes, incluyendo los fundamentos de la acusación. Sin embargo, mientras que los historiadores citados se refieren a los testimonios que el obispo Vera recogió para acusar a Buenaventura, no hacen un análisis detallado de ellos.

4 El reciente trabajo de Gálvez Peña es una excepción. Basándose en el *Memorial* de 1639 del fraile, que no se ha analizado hasta ahora, el autor aclara la idea de Buenaventura acerca de cómo gobernar la monarquía hispánica (Gálvez Peña 2008).

5 Se sabe que hay dos ediciones del *Memorial de las historias del nuevo mundo Piru*: 1630 y 1631. La reedición de 1957 se basa en la edición de 1630, cuyo título no adopta el nombre de Perú sino Piru. La edición de 1631 está digitalizada en la Biblioteca Nacional de España.

Teniendo en cuenta el estado de la cuestión, en este artículo queremos revisar las causas de la acusación contra Buenaventura por medio del análisis de las fuentes relacionadas con su sermón y la acusación, cotejándolas con la situación del virreinato peruano de entonces. A través del análisis demostraremos los puntos siguientes: Aunque en el sermón se incluyeron las reivindicaciones criollas, los oyentes del sermón no hicieron caso especialmente de las reivindicaciones. En la acusación había otro factor que no podemos reducir al antagonismo ideológico. Una serie de asuntos surgidos a partir del sermón, que se han argumentado dentro del esquema de criollismo, debemos comprenderlos dentro de las tensiones ocurridas entre la corona y la sociedad colonial en torno a las incesantes cargas fiscales. En su sermón Buenaventura criticó las políticas americanas de la corona y así fue contra el Estado establecido, pero el problema se dio más en el momento del sermón que por su contenido. Su sermón impidió profundamente la colección de donativos, una de las principales medidas fiscales que estaban a punto de realizarse. En este sentido, su sermón generó inquietudes a la sociedad cuzqueña y fue un inconveniente para el obispo Vera, quien aspiraba a un ascenso por responder activamente a las exigencias de la corona. Por eso el obispo decidió tomar medidas rigurosas y acusar a otros religiosos cuyos comentarios se habían permitido hasta entonces.

Este artículo tendrá la siguiente estructura: en la primera sección, como una premisa para el análisis, describimos el desarrollo del criollismo en el virreinato peruano hasta comienzos del siglo XVII, el criollismo que contiene el *Memorial* de fray Buenaventura producido dentro de esta coyuntura, y la simpatía que mostró por entonces Fernando de Vera respecto de este *Memorial*. Igualmente veremos el desarrollo de los acontecimientos antes y después del sermón en el Cuzco, que cambió completamente la relación entre el fraile y el obispo. En la segunda sección, analizaremos a los testigos reunidos por Vera para acusar a fray Buenaventura y reconstruiremos el contenido del sermón a través de sus testimonios. En la tercera sección, mediante el análisis de los testimonios demostraremos que el sermón impidió la política fiscal de la corona que estaba en marcha en el Cuzco. En la cuarta sección, sobre la base del análisis de los testimonios, examinaremos cómo eran vistos los criollos en la sociedad cuzqueña. En último lugar, en las conclusiones resumiremos las causas de la acusación y haremos una breve reflexión del uso del concepto ‘criollismo’.

## Las premisas históricas

### *El desarrollo del criollismo en el virreinato peruano*

Los primeros criollos en el Perú fueron los hijos de los conquistadores. Los conquistadores penetraron en los Andes generalmente a sus expensas, habiendo obtenido de la corona solo las licencias para sus actividades. No pocos de ellos lograron hacer una fortuna al confiárseles la mano de obra indígena con la condición de que presten servicio militar y se les evangelice. Este sistema se conoce como encomienda. Sin embargo, pronto la Corona empezó a intervenirla para administrar más eficientemente sus colonias americanas. En la década de 1540, después de la promulgación de las Leyes Nuevas en las que se ordena la supresión de la encomienda, la situación se complicó y una facción de los conquistadores encabezada por Gonzalo Pizarro llegó a matar al virrey. A la guerra civil entre los conquistadores que estaba sufriendo el virreinato, se añadió la rebelión por la fuerza de los incas de la resistencia y la inestabilidad social duró más de veinte años. Con todo, la corona consiguió reprimir ambas fuerzas y avanzó la reforma radical del régimen colonial bajo el virrey Francisco de Toledo.

El descontento de los criollos se desarrolló seguidamente al de de los conquistadores. Estos reaccionaron contra la Corona al sentir que sus derechos, obtenidos con su sangre y su esfuerzo, estaban siendo vulnerados por ella. Los criollos, denominados públicamente como «los hijos y nietos de los conquistadores», también creyeron que tenían naturalmente tenían el derecho de heredar las prerrogativas de sus antepasados. En el siglo XVII, mientras que la encomienda dejaba de engendrar riquezas como antes, los criollos, que ahora abundaban, renunciaron al apego hacia la encomienda y comenzaron a anhelar puestos administrativos y eclesiásticos en el virreinato (Torres Arancivia 2006: 68). Se ha indicado que había una dependencia mutua entre los virreyes y los criollos porque los primeros entendieron que los segundos conocían mejor su tierra y necesitaban su ayuda para gobernar prósperamente su virreinato (Torres Arancivia 2006: 25-40). Pero el hecho de que se decretaran frecuentemente cédulas reales que ordenaban dar prioridad a los criollos en la administración virreinal implica que esta ordenanza no se cumplía con frecuencia (Góngora 1975: 81). Los sucesivos virreyes tendieron a preferir a sus criados, a quienes habían traído de la península, en la administración de sus asuntos personales. En la sociedad hispánica de la época moderna existía una expectativa previa de que la lealtad de los vasallos iría a recompensarse con una merced por parte del rey, así que no deberíamos considerar el comportamiento de los virreyes simplemente como

un clientelaje parcial (Elliott 2009: cap. 9). En tales sociedades, quitar el poder de distribuir los cargos a los virreyes, alter ego del rey, significa la pérdida de las mercedes que estos pueden otorgar a sus vasallos, lo cual obstaculizaría el mantenimiento del orden de la sociedad colonial (Cañeque 2005: cap. 5). Así, los criollos tenían que seguir confrontándose con una situación que les parecía como una predilección hacia los peninsulares.

Esta estructura de antagonismo entre los peninsulares y los criollos en torno a los cargos podemos encontrarla también en el mundo espiritual. En las órdenes religiosas se hicieron frecuentemente acusaciones contra los comportamientos tiránicos de los comisarios generales enviados desde España a partir de la década de 1610. Para resolver este problema las sedes introdujeron un nuevo sistema llamado ‘alternativa’, por el que encargan alternativamente los puestos a los criollos y a los peninsulares. Pero esta decisión tampoco se cumplió y ocurrieron conflictos en cada región virreinal (Lavallé 1982, 1993). Bajo esta situación, fray Buenaventura publicó su *Memorial* y Fernando de Vera vino al Perú como obispo del Cuzco.

### *Memorial de Buenaventura como una manifestación criolla y la reacción de Vera*

En 1592 fray Buenaventura nació en Lima con el nombre de Sancho. Salinas y Córdova era una prominente casa criolla y Sancho ocupó sucesivamente diversos puestos de la corte virreinal, tales como la dirección de su casa, paje de la corte, archivista del archivo virreinal y secretario del virrey. En 1616 cedió el puesto de secretario a su cuñado y entró a la orden franciscana. Trabajando como lector de su orden, escribió el *Memorial* con los conocimientos acumulados en sus trabajos archivísticos.

Principalmente debido a la existencia del *Memorial*, Buenaventura es reconocido como un representante del criollismo en la historia peruana. En su segundo discurso, «De los méritos y excelencias de la ciudad de Lima», hablaba largamente de los paisajes, climas, instituciones académicas y administrativas, y de las riquezas de las personas competentes del virreinato. Este discurso era una de las primeras refutaciones por parte de los criollos contra las calumnias que los peninsulares habían hecho circular contra los criollos basadas en el determinismo geográfico (Cañizares-Esguerra 2006: cap. 4). Igualmente Buenaventura no escondía su tono crítico cuando describía el gobierno del virrey, quien tendía a dar preferencia a sus criados (Salinas y Córdova 1957 [1630]: 128).

En su tercer discurso, «Del estado a que ha llegado el Pirú», se quejaba del estado miserable de la sociedad peruana y de los indios. Buenaventura argumentaba que su virreinato se hizo desgraciado justamente a causa de las riquezas producidas por él mismo. Según el fraile, los recursos mineros del Perú fueron llevados por los «estraños» que vinieron de España, y por este motivo los indios eran forzados a trabajar. En esta situación era imposible evangelizarlos. Como escribe en su segundo discurso, no hay otro lugar más agradable que el Perú, pero la población indígena seguía disminuyendo, lo cual no es sino una prueba de su maltrato. Entonces, el propio derecho de España a gobernar el gran territorio americano que se le cedió a cambio de difundir el Evangelio estaría injustificado. Por otro lado, los privilegios que originalmente los descendientes de conquistadores debían gozar, como los cargos de corregidor y las encomiendas, habían sido otorgados a los peninsulares. Ellos volverían a la península cuando cumplieran su objetivo de acumular riquezas en América. Buenaventura afirma que las causas de la enfermedad del Perú provienen no solo de los países extranjeros sino también de España misma. Así, en su tercer discurso Buenaventura exalta su patria, critica a la corona española, y defiende a la población indígena de forma vinculada (Salinas y Córdova 1957 [1630]: 271-315).

No es tan probable que su *Memorial* se difundiera y se leyera mucho cuando fue publicado (Cook 1957: xxxviii), pero los documentos de aprobación adjuntados en el *Memorial* nos indican que había unas autoridades lectoras, dentro de las cuales estaba el nuevo obispo del Cuzco, Fernando de Vera. En su carta del 24 de marzo de 1631, escrita en el Cuzco, Vera hizo elogios como el siguiente: «y doy a V. P. las gracias por el trabajo de tan necessaria Historia... Y assi se deven todos los naturales deste Reyno congratularse [a] V. P. en esta ocasion, y muy en particular los descendientes de los Conquistadores, y vezinos de la ciudad de Lima, y yo con ellos, pues desde que entré en aquella gran Ciudad, la he tenido por Patria» (Salinas y Córdova 1646: segunda parte ff. 10-10v).

Fernando de Vera nació en Mérida en 1582. Después de doctorarse en Derecho Canónico en la universidad de Salamanca, se mudó a Badajoz donde su abuelo materno fue el alférez mayor y entró a la orden de San Agustín. Con el apoyo de su tío, el arzobispo de Salerno, Vera fue nombrado obispo de Badajoz en 1614. Ocupó sucesivamente el cargo de ordinario en la Inquisición y el de comisario del Consejo Real de la cámara; en 1628 se lo nombró arzobispo de Santo Domingo. Sin embargo, sin llegar a dirigirse hacia esta ciudad, se le designó de nuevo como obispo, esta vez del Cuzco en



el año siguiente. Como se aprecia, Vera procedía de una familia distinguida de la península (Contreras y Valverde 1982 [1649]: 135-136).<sup>6</sup>

Vera llegó al Cuzco en agosto de 1630. Hasta ahora los historiadores no han prestado casi ninguna atención al trabajo de Vera durante sus ocho años en la capital incaica (Egaña 1965: 312-313). Como hemos visto, se ha calificado a Vera como «anticriollo», pero no debemos olvidar el hecho de que el mismo Vera mostró una postura favorable respecto del *Memorial* de Buenaventura, que manifiesta su criollismo explícitamente. La relación entre ellos, sin embargo, cambió completamente a partir del sermón de Buenaventura.

### *Antes y después del sermón*

En 1635 Buenaventura salió de viaje de predicación dentro de la región serrana después de 15 años de lectorado. No quedan recuerdos de su recorrido, aunque dicen que entró al Cuzco pasando por Huancavelica, Castrovirreyna, y Huamanga. Por el hecho de que se le nombró como guardián de su orden, parece que Buenaventura planeaba quedarse en el Cuzco por cierto tiempo.<sup>7</sup>

El 28 de febrero de este año, el segundo miércoles de Cuaresma, en la catedral del Cuzco, Buenaventura dio un sermón ante los miembros de los cabildos secular y eclesiástico y de personalidades locales. El obispo Vera, quien consideró el sermón como problemático, recogió cuatro testimonios el mismo día e informó al rey Felipe IV, al virrey Conde de Chinchón, y al comisario general franciscano Alonso Pacheco (el 7 de abril). Sabiendo que los protectores y parientes del fraile intentaron ocultar el asunto, Vera recogió ocho testimonios más y los envió de nuevo al virrey y a Pacheco para pedirles las medidas debidas (el 25 de mayo). Con la información recibida, el comisario general Pacheco encomendó la averiguación al provincial peruano de su orden, Juan Jiménez. Como resultado, los religiosos franciscanos acudieron al Cuzco pero no hicieron la encuesta a los testigos citados por Vera, sino a los amigos y parientes de Buenaventura. Temiendo que no se transmita la verdad, Vera decidió continuar con la averiguación personalmente y recogió nuevamente 32 testimonios desde fines de julio hasta comienzos de agosto. Los envió a Lima otra vez, pero aún en el siguiente año no hubo indicios

---

6 En los documentos guardados en el Archivo General de Indias, a Fernando de Vera siempre se le menciona como «arzobispo y obispo», no sabemos por qué.

7 AGI, Indiferente General, Legajo 193, N. 123. El mandato del guardián era normalmente por tres años.

de que se fuera a castigar a Buenaventura. Por eso, finalmente Vera decidió acusarlo ante el Consejo de Indias (el 20 de enero de 1636).<sup>8</sup>

Esta acusación parece que logró agitar al consejo, puesto que el 13 de abril de 1637 se decretó una orden real para citar a Buenaventura a España. El virrey Chinchón, sin embargo, solo respondió que Buenaventura ya había salido del Perú (el 27 de abril de 1638), porque la orden franciscana del Perú había decidido despachar a Buenaventura hacia Roma para impulsar la canonización de Francisco Solano (Lavallé 1982: 1209).<sup>9</sup> Así, el 1 de junio de 1637 Buenaventura dejó su patria.

## El sermón en la catedral de Cuzco y la acusación

### *De 44 testigos*

Hasta ahora no se han hallado los rastros de las averiguaciones hechas por la orden franciscana a pedido del obispo Vera. Así que los testimonios presentados por Vera se vislumbran como las fuentes más importantes para entender el contenido del sermón de Buenaventura, deduciendo el hecho de que fueron recogidos por el propio acusador. Aquí reflexionaremos en torno a los testimonios recogidos.

Como hemos visto, los testimonios fueron obtenidos en tres veces, de un total de 44 personas (ver tabla 1).<sup>10</sup> Puesto que el tercer grupo de testigos fueron citados casi medio año después del primero, parece que los primeros doce testigos fueron los más cercanos al obispo. Podríamos demostrar este punto hasta cierto grado. Por ejemplo, a Juan Mogrovejo de la Cerda, quien fue el primero en dar su testimonio, Vera lo calificó de «grande amigo mio» en otro documento.<sup>11</sup> Más tarde, Mogrovejo escribió la historia del Cuzco y recibió el cargo de regidor y alcalde ordinario de la misma ciudad (Lohmann Villena 1998). La mitad de los testigos igualmente ocuparon cargos sacerdotales, tales como los miembros del cabildo eclesiástico y los doctrineros, y debieron comunicarse con el obispo diariamente. El hecho de

8 AGI, Lima, Legajo 305, 20-I-1636, ff. 1-1v; AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, ff. 16-17.

9 Esta respuesta del virrey Chinchón está recogida de nuevo en el *Memorial* de 1646 de Buenaventura (Salinas y Córdova 1646: primera parte, ff. 47-47v).

10 Aunque el propio Vera dijo que había recogido los primeros cuatro testimonios en el mismo día del sermón, en realidad el cuarto testigo fue citado con un atraso de ocho días.

11 RAH, colección jesuitas, CXXIX, f. 875. Este documento es una carta de Vera dirigida a su sobrino en Europa, Jacinto Vera, escrita el 13 de noviembre de 1636 en Cuzco.

que en los testigos se incluyera a los encomenderos, a vecinos feudatarios y a alcaldes del cabildo secular nos hace atisbar que el obispo había construido una cierta vinculación con las élites del Cuzco.<sup>12</sup>

Sin embargo, no todas las élites locales mantuvieron amistad con el obispo, lo cual sugiere la única testigo femenina, Leonor Costilla y Gallinato. Su testimonio es importante en dos puntos. Primero, Costilla dijo que «en el dicho sermón se halló esta que declara pero que se durmí y no oí lo que predicaba», aunque se la citó para acusar a Buenaventura.<sup>13</sup> Segundo, dijo que «no le tocan ninguna de las generales más de ser tía de la dicha doña Inés de Esturizaga mujer de el dicho don Alonso de Mendoza».<sup>14</sup> Para asegurar la imparcialidad de sus palabras, los testigos normalmente estaban obligados a declarar acerca de sus relaciones con los asuntos y personas en cuestión, lo cual se denomina «las generales (de la ley)» en los documentos. Puesto que entre los testigos únicamente Costilla declaró que le tocó «las generales», suponemos que Costilla y su familia estuvieron vinculados con Buenaventura más que con el obispo cuzqueño. Igualmente hay que dudar si Costilla «se durmí» en verdad. No obstante, el obispo pidió el testimonio de Costilla, lo cual se debería al rango social de su familia. Diego López de Zúñiga, esposo de Costilla, fue registrado como un regidor de Cuzco.<sup>15</sup> Entretanto, Alonso de Mendoza, sobrino de Costilla, era el alcalde ordinario de esta ciudad. Entonces, la familia de Costilla y Gallinato ya había establecido su poder en Cuzco.<sup>16</sup> A saber, parece que el tercer grupo de testigos fue citado por su rango para acreditar la acusación, aunque ellos mismos no tuvieran tanta amistad con el obispo. Los testigos criollos están centrados en esta última temporada.<sup>17</sup> Sin embargo, el contenido de los testimonios no varía según las veces cuando se realizaba la encuesta, es decir que sobre el sermón de Buenaventura todos los testigos alegaron características comunes.

---

12 El quinto testigo, Diego de Silva y Guzmán, hizo de alcalde ordinario de la ciudad en 1636. ARC, Sección Notarial, N. 4, ff. 355-355v.

13 AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 26.

14 AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 26v.

15 López hizo de alcalde ordinario de Cuzco también en 1632. ARC, Sección Notarial, N. 4, f. 507.

16 Gerónimo, hermano de Leonor, hizo de alcalde ordinario una y otra vez, y disfrutó el título de alférez real. ARC, Sección Notarial, N.1, f. 482; N. 4, ff. 619-633; N. 244, ff. 279-280v. Leonor mantuvo sus bienes por mucho tiempo después de la muerte de su marido. ARC, Fondo Corregimiento, Legajo 10, Cuaderno 15; Fondo Cabildo del Cusco, Legajo 92.

17 Analizaremos este punto en la próxima sección.

*Los contenidos del sermón*

Aunque en los documentos de la acusación no se especifican las preguntas, encontramos ciertos puntos en común en el carácter y en el orden de la información ofrecida por los testigos, así que podemos suponer que los testimonios se recogieron bajo las interrogantes siguientes: (1) Si el testigo escuchó el sermón o no; (2) Qué contenidos tuvo el sermón; (3) Del carácter general del sermón. Aparte de estos tres puntos hay casos en que los testigos contaron su relación con el fraile.

Según un testigo, «todo el discurso que el dicho padre hizo en el dicho sermón por mas de un quatro hora al parecer deste testigo fue contra Su Magestad y su gobierno». <sup>18</sup> Al principio de su acusación, Vera expuso las características del sermón de Buenaventura, que son iguales a las que alegó la gente que había presenciado el sermón. Según ellos, el fraile insistió en su sermón en los puntos siguientes: (1) El rey Felipe IV gobernaba tiránicamente el Perú por largo tiempo y sigue emprestillándose; (2) Antiguamente la corona envió pescadores al Perú, pero ahora envía cazadores, que destruyen este reino; (3) Los tesoros del Perú, especialmente la plata, son llevados a Europa; (4) El Rey ha quitado las encomiendas a la descendencia de los conquistadores y las ha dado a los lisonjeros de su entorno; (5) Las críticas a las miserias de los indios que el fraile había visto en su camino de Lima a Huancavelica. En conjunto, su sermón censuraba a Felipe IV y su gobierno, lo que pareció escandaloso a los oyentes. Casi todos los testigos dijeron que «a no ser esta ciudad y oyentes deste sermón gente noble leal i quieta de animo se pudieran alborotar ende servicio de Su Magestad». <sup>19</sup>

Acerca del estado de Vera entonces en la catedral, igualmente muchos testigos tuvieron idéntico parecer, según lo cual el obispo estaba nervioso y enfadado en medio del sermón, y justo después de él ordenó tomar nota de ello. Y «diciendo en alta voz estas desvergüenzas se predicán en esta tierra contra un rey tan santo y bueno como el que tenemos y que tanto bien haze a sus vasallos en particular a los de este reyno y estuvo siempre desabrido hasta acabarse la misa». <sup>20</sup>

Naturalmente el parecer de Buenaventura acerca de su sermón es diferente de los transmitidos en estos testimonios. Explicó que en su sermón solo había criticado los tratos crueles de los españoles contra los

18 Por Diego de Silva y Guzmán. AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, ff. 6-6v.

19 AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 2v.

20 AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 22.

indios que había visto en su camino hacia el Cuzco y «solo el que devia agradecer mas este zelo, se dio por ofendido, trocó el sentido, y comentó mis palabras, y con sus amigos, y dependientes, hizo clandestinamente informacion contra mi sermon, diziendo que prediqué contra el Rey, que escandalize, y alborote la tierra» (Salinas y Córdova 1646: primera parte f. 43v).

Tanto los testimonios recogidos por Vera como el parecer del propio Buenaventura son fuentes muy subjetivas. Sin embargo, parece que son los primeros más cercanos a la verdad, porque las palabras del fraile no están tan detalladas como los testimonios y los mismos comparten muchos elementos con las otras fuentes, lo que veremos más adelante.

### *El lugar de los problemas*

Casi diez años después de su sermón, en su *Memorial* de 1646, Buenaventura reflexionó sobre lo ocurrido entonces. «De algun obispo, que no se acordó por entonces, que fue quien mas ponderó mi zelo, y celebró mis estudios, embiandome en carta suya grandes elogios... quanto despues me admiró, y mortificó su calumnia» (Salinas y Córdova 1646: primera parte f. 36). Es obvio que con «algun obispo» se refiere a Fernando de Vera. Buenaventura copió cuidadosamente el elogio que Vera había hecho de su *Memorial* de 1631 de nuevo en el suyo de 1646.

En 1631, a pesar del criollismo cargado en el *Memorial*, el nuevo obispo cuzqueño pudo enviar su elogio. El obispo nunca mencionó aquello en la serie de documentos de la acusación. Es posible que aquella actitud amistosa de Vera fuera superficial. Si fue así, sin embargo, el sermón de Buenaventura sería tan fuerte que se le hizo imposible a Vera mantener su actitud algo neutral y le forzó a tomar una acción tajante. Como hemos visto, las investigaciones tradicionales han entendido el conflicto entre Vera y Buenaventura como algo ideológico y por eso han sido poco emprendedoras en juzgar las bases de la acusación de Vera. Es decir, sobre por qué cambió tanto la relación entre ellos después del sermón no se ha dicho más que la oposición de los peninsulares contra el criollismo. Sin embargo, analizando los testimonios de la acusación con el contexto histórico, sobre todo bajo la reforma fiscal de la corona, se pondrá en claro lo que estaba motivando el sermón. La acusación tuvo su causa, no habría falta de fundamento. A decir verdad, no es que la rivalidad entre los criollos y los peninsulares fuera vista como problemática entre los interesados.

Por otro lado, sería posible intentar ver en el fondo del conflicto una rivalidad de otra dimensión entre los cleros secular y regular en torno a la secularización. En el obispado del Cuzco, sin embargo, especialmente entre el obispado y la orden franciscana, esta rivalidad no se dio. La orden franciscana cedió su jurisdicción por su propia voluntad, buscando una vida conventual tranquila, alejada de las doctrinas. Entretanto el obispado pedía la ayuda de la orden al no poder administrar sus inmensas doctrinas únicamente con su clero secular (Vargas Ugarte 1959: 205-209). Al confirmar este punto, quisiéramos adentrarnos en el análisis en torno al sermón.

## Lo que impidió el sermón

### *El lenguaje escandaloso*

Revisando los testimonios nos damos cuenta de que casi todos los testigos resaltaron la expresión «emprestillar» que Buenaventura empleó en su sermón. Según ellos, este término sonaba muy escandaloso para aquellos tiempos, cuando los herejes aumentaban sus fuerzas contra la fe católica y cuando era esencial la ayuda de los vasallos para que el Rey pueda asegurar la religión católica. Este término originalmente debía expresarse como «donativo» o «servicio gracioso». Con el sermón se entibiarían mucho los ánimos de los oyentes para hacer el servicio a Su Majestad. Muchos testigos dijeron que algunos días después del sermón, en la misma catedral, los religiosos dominicos y jesuitas habían predicado contra Buenaventura. Ellos «dijieron que al rey nuestro señor se le devia socorrer en ley divina y humana por que era señor natural y dueño de todo y que con selo no pedia cosa que no fuese muy justa ni la llevaba sino con sana conciencia y con parecer de personas muy doctas y santas».<sup>21</sup>

El problema está en que los testigos pensaron que el sermón de Buenaventura había disminuido mucho los ánimos de los oyentes de servir al Rey. El propio Vera escribió también que las palabras de Buenaventura «pudieran concitar los animos de los oyentes en de servicio de Su Magestad y en particular en tiempo que insta de necesidades en que se hallaba por la defensa de la religion catolica esta pidiendo donativos de sus vasallos a los estados eclesiasticos y secular», por lo cual sabemos que el obispo temió una mala influencia en el cobro de donativos.<sup>22</sup> Como veremos, el temor de

21 Por Bernardino de Silva Guzmán. AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 32v.

22 AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 1. Vera expresó casi el mismo discurso en otra carta

Vera no se limitó a la crítica sin fundamento. Anticipándonos a la conclusión, aquí está la causa de la acusación persistente del obispo. Para entender este punto, hay que ver como trasfondo histórico la dificultad fiscal que la corona española enfrentaba por entonces y las cargas fiscales que estaban poniéndose más pesadas en toda su colonia.

### *La reforma fiscal de Felipe IV y el virreinato peruano*

Justo después de asumir el puesto de Gran Canciller del Consejo de Indias en 1621, el Conde-Duque de Olivares empezó sus reformas para aumentar las remesas desde las colonias americanas, detrás de lo cual estaba la dificultad fiscal debida a los sucesivos gastos de guerras. Como una clave de esta reforma, en 1627 organizó la Unión de Armas, que era la política de compartir las cargas para la defensa del imperio español entre los reinos que lo componían. Las cargas del Perú fueron tasadas en 350 000 ducados por un año (Andrien 1985: 143). Aunque la corona aspiraba a concretar su ejecución en 1628, el virrey de entonces —el Marqués de Guadalcázar— no cumplió la instrucción real y la dejó a su sucesor, el Conde de Chinchón.

¿Cómo respondió Chinchón a la demanda de la Corona? Las políticas americanas de Olivares parece que no tomaran en consideración el estado actual de las colonias. Las políticas que solamente fuerzan las cargas sin ninguna recompensa causarían fuerte oposición en las sociedades coloniales, lo cual, por ejemplo, se hizo obvio con el hecho de que el Marqués de Gelves, virrey de México, quien se desempeñó esmeradamente por la consecución de las medidas implantadas por Olivares, fue expulsado de su virreinato al cabo de tres años (Álvarez y Toledo 2011: 82). Antes de asumir su puesto como virrey del Perú, el Conde de Chinchón ocupó sucesivamente el cargo de tesorero general del Consejo Supremo de la Corona de Aragón, de consejero de los Consejos de Estado, de Guerra, y de Indias, y fue consciente de que era absolutamente imposible que la Unión de Armas, tal como estaba planeada, consiguiera el consentimiento de las élites locales. Por eso, postergando su ejecución y discutiendo con la Junta de Hacienda, buscó una política alternativa más factible. Así, propuso al Rey conceder a los miembros de la élite determinados privilegios a cambio de su apoyo a la Unión de Armas. Los ministros de Madrid, sin embargo, lo rechazaron. Por ejemplo, en torno a uno de los privilegios requeridos, la autorización del comercio libre entre

---

al Rey. «y que de este ejemplar, podrian tomar atrevimiento otros a semejantes desacuerdos y mas en tiempo que se pide para vuestra majestad donativo», AGI, Lima, Legajo 305, 20-I-1636, f. 1v.

los virreinos peruano y mexicano bajo un nuevo impuesto, ellos juzgaron que la desventaja de ceder la autonomía a una tierra lejana e incontrolable sería mayor que la ventaja de asegurarse nuevos ingresos procedentes de los impuestos (Andrien 1985: 150-152). El 26 de marzo de 1636, de nuevo se promulgó la cédula real en la que se pedía realizar la Unión de Armas al instante. En el año anterior, Francia había participado en la Guerra de los Treinta Años y a la corona española le exigieron tomar rápidas medidas ante sus necesidades fiscales.

Chinchón, acatando la cédula real, emprendió la averiguación para repartir las cargas tasadas entre las jurisdicciones de cada Audiencia. La repartición se determinó el 30 de agosto de 1638, y el 22 de diciembre de ese año se puso en práctica, primero en las jurisdicciones de las Audiencias de Lima, Quito, y Charcas —las que parecieron las menos resistentes—. Bajo el nombre de la Unión de Armas, en realidad se subió la tasa de impuestos ya existentes y se establecieron los nuevos. Así, doblaron la tasa de la alcabala y de la avería, y a los vinos peruanos que iban a venderse les impusieron dos reales por botella de nuevo (Andrien 1985: 152). En el caso del Cuzco, hay registros de que hubo una fuerte resistencia a la ejecución de la Unión de Armas, especialmente contra el aumento de la alcabala. Como un caso que ilustra dicha resistencia, tenemos que el regidor de la referida ciudad, Andrés Pérez de Castro, pidió suprimir dicho aumento a cambio de ofrecer 50 000 pesos de sus bienes privados. Pero el cabildo de Cuzco, después de una discusión, decidió el aumento con la condición de que en el futuro no se cargarían nuevos impuestos (Esquivel y Navia 1980: 71).<sup>23</sup>

Por supuesto no es pertinente pensar que la resistencia se debiera solamente a la Unión de Armas. Durante los nueve años en que la dejaron en suspenso, la corona tomó varias medidas para aumentar sus ingresos. Según las actas del cabildo de Cuzco, después del arribo del obispo Vera, el 19 de noviembre de 1632, se impuso a las pulperías 35 pesos por un año, y el 23 de enero del siguiente año establecieron media anata, por la cual requirieron el pago de la mitad de los ingresos anuales a los funcionarios seculares y eclesiásticos.<sup>24</sup> Estos impuestos corrientes, sin embargo, no produjeron tanto aumento de los ingresos. Por otro lado, una política fiscal que se suponía muy efectiva era el donativo. Aunque el donativo no fue novedoso como una forma

23 Esquivel y Navia escribió su historia de Cuzco basándose en las actas de ambos cabildos de Cuzco y de varias crónicas.

24 Aparte de estos, introdujeron el impuesto a la nieve (1634), al papel sellado (1638), y paralelamente vendieron los cargos, juro y tierras (Andrien 1985: 154).



de cobrar, en la época de Felipe IV empezaron a utilizarlo para obtener dinero de los grupos privilegiados, que habían padecido relativamente menos los cargos de impuestos, como los sacerdotes, comerciantes y hacendados. Por ejemplo, el Marqués de Mancera —, quien sucedió a Chinchón—, recaudó 3 500 000 pesos de donativo en 1641 y los asignó para las medidas contra las rebeliones en Portugal y Cataluña, y para la defensa en el Pacífico contra Holanda (Andrien 1985: 156).

### *La política de donativo en Cuzco*

Durante su reinado, Felipe IV pidió el donativo con la cédula real en cinco oportunidades: 1625, 1631, 1641, 1654 y 1657. En la práctica, sin embargo, parece que más frecuentemente el dinero se requirió bajo la forma del donativo. Basándonos en los testimonios una vez más, vamos a examinar a continuación la situación de la sociedad del Cuzco en 1635. Ya hemos visto que los testigos pensaron que las palabras de Buenaventura habían afectado los ánimos de servir de los oyentes. Pero dentro de los diversos contenidos del sermón, ¿por qué hicieron caso especialmente de este punto? Su sermón, por supuesto, se desvió de la ética que los vasallos del Rey tenían que observar. Pero aparte de esto, su lenguaje pudiera ser que causara una inconveniencia más concreta, lo cual podríamos atisbar en los siguientes testimonios: «y anssimismo tiene por çierto que desayudarian mucho y enfriarian los animos de los oyentes para servir a su majestad en el donativo que se a de pedir y a la saçon estavan esperando en esta çiudad al señor fiscal de la audiencia de Lima»<sup>25</sup>; «desanimarian mucho a los oyentes a que sirviessen a su majestad en el donativo que a de pedir el señor fiscal de la audiencia de Lima al qual esperavan para que pidiesse el dicho donativo en el mesmo tiempo que predico el dicho sermon».<sup>26</sup> Es decir, justo antes del cobro o de la entrega del donativo que iba a hacerse, Buenaventura dio el sermón que lo afectaría. A partir de los documentos históricos no podemos saber si Buenaventura era consciente de eso. Sin embargo, un testigo incluyó el nombre del fiscal de la Audiencia, gracias a lo cual podemos confrontar las informaciones que se cuentan con las de otros documentos.

y tiene por çierto que las palabras referidas que assi dixo y predico el dicho padre Fray Buenaventura de Salinas enfriarian mucho los animos y coraçones de muchos de los oyentes para hazer con

25 Por Andrés de Montedo. AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 47v.

26 Por Albertos de Orduña. AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 62.

liberalidad serviçio a su magestad en el prestamo que biene a pedir el señor Don Garçia Carrillo fiscal de su majestad en la real audiencia de los Reyes de quien avia nueva venia a esta çiudad al tiempo que el dicho padre hizo el dicho sermon y el dia de oy le esperan por que esta muy pocas leguas desta çiudad segun an llegado avissos y esto lo tiene este testigo por muy çierto y sin duda, pues quando su señoria illustrissima pidio a los prevendados y clerigos de este obispado donativo graçiosso para su majestad, vido este testigo que con muy afables palabras les obligava a que se animassen a servir a su majestad con todo el mas dinero que pudiessen representando las muchas guerras que tenia contra ynfieles y los gastos tan forçossos para defender este reyno de los enemigos que a el querian pasar, y con todo esto aun se acortaban muchas perssonas con que se berefica muy claramente que con el dicho sermon se enfriarian muchas perssonas de los oyentes de la no querer servir a su majestad con ningun dinero o a lo menos a servir con poca cantidad.<sup>27</sup>

De este testimonio sabemos que el fiscal que se dirigía al Cuzco para recoger el donativo fue García Carrillo, y que medio año después Carrillo otra vez estaba dirigiéndose al Cuzco con el mismo objetivo.<sup>28</sup> Una crónica de la corte virreinal registró que en la tarde del 22 de febrero de este año Carrillo salió de Lima para cobrar el donativo (Suardo 1935: 68); así podemos juzgar que los testimonios dijeron la verdad. El testimonio del nuevo cobro en agosto, igualmente, podemos corroborarlo con las actas de los cabildos de Cuzco. Las actas registraron que el 25 de agosto se recibió la cédula real del 27 de mayo de 1631 emitida en Madrid, que pide el donativo o servicio gracioso para el gasto de guerra, y que se ofrecieron 6,000 pesos (Esquivel y Navia 1980: 68). El testimonio de que subsistió la perplejidad entre los ciudadanos aún medio año después del sermón denota la gran influencia de este.

Según las actas de ambos cabildos del Cuzco, durante el obispado de Vera se pidió tres veces el donativo.<sup>29</sup> De las cartas de Vera, sin embargo, sabemos que con frecuencia se pidió el donativo para varios usos. Aunque tenemos que considerar el objetivo personal de Vera de ascender, en aquellas cartas es notorio que el obispo procuraba auspiciar el donativo de forma

27 Por Niculas de Ybarra. AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, ff. 50v-51.

28 Este testimonio se recogió el 2 de agosto de 1635. AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 49.

29 El 25 de agosto, el 30 de diciembre de 1635, y el 12 de enero de 1638, todos por la cédula real (Esquivel y Navia 1980: 68-71).

activa.<sup>30</sup> No obstante, por ejemplo, en 1638 cuando se pidieron varios donativos al mismo tiempo, Vera no respondió a todos de ellos porque «el Peru esta tan apretado me parecio anteponer la demanda mas justa que es la del donativo de Vuestra Magestad».<sup>31</sup> Para Vera, quien había desahogado su corazón con su sobrino diciendo «las riquezas de las indias es todo mentira», la difícil situación del Perú nunca fue retórica.<sup>32</sup> Aunque había una razón justificada para defender el reino y la fe católica, Vera debió afanarse por evitar el descontento de la gente a quien se le iban a exigir las cargas sin recompensa varias veces y por ganar el consenso de ellos para el donativo. Por eso el sermón de Buenaventura representó un obstáculo grave para el esfuerzo de Vera, lo que naturalmente indignó al obispo. Además, si la política del donativo perdía su razón justificada a causa del sermón y si la insatisfacción para servir aumentaba, podría causar un tumulto, como los testimonios mencionaron. En el sermón de febrero de 1635, los vasallos leales del Cuzco solo se indignaron o se turbaron, pero cada vez se obligaba a una nueva carga, según viniera repetidas veces un nuevo momento crucial. Basándonos en estas circunstancias nos parece correcta la descripción dada por los testigos de que Vera perdió la calma durante el sermón.

## **El reconocimiento del criollismo**

En esta sección examinaremos la pertinencia de buscar la causa de la acusación de Vera en el criollismo expresado en el sermón de Buenaventura.

### *La falta de conciencia anticriolla entre los testigos*

Primero quisiéramos ver en qué medida el criollismo fue visto como problemático entre los testigos. Anticipando la conclusión de este trabajo, no encontramos en los discursos casi nada que demuestre los sentimientos de la animadversión mutua entre criollos y peninsulares. Por ejemplo, cuando se refirieron a la opinión de Buenaventura de que Felipe IV había quitado las encomiendas a los descendientes de los conquistadores, los testigos solo dijeron que pronunció tales palabras y no añadieron ninguna crítica

---

30 Vera, justo después de llegar al Cuzco, sin esperar la petición del donativo, recogió voluntariamente 10 000 ducados y los entregó a la Caja Real. En varias demandas, más tarde, igualmente arregló miles de pesos de sus bienes privados. AGI, Lima, Legajo 305, 28-II-1638.

31 AGI, Lima, Legajo 305, 4-III-1638.

32 RAH, colección jesuitas, CXXIX, f. 876v.

en particular contra ellas. Cuando ellos mencionaron la posibilidad de que el sermón causara el tumulto, tampoco nadie añadió el adjetivo «criollo». Hubo un testimonio interesante que dijo «se avian escandalizado mucho todos los cavalleros que estavan çerca de este testigo porque las pareçio mas sermon para en tiempo de Francisco Hernandez Giron y Gonçalo Piçarro». <sup>33</sup> Sin embargo, la existencia de tal testimonio no demuestra inmediatamente que haya habido miedo ante la posibilidad de la rebelión criolla entre los ciudadanos cuzqueños.

Por otro lado, Buenaventura obviamente contuvo las reivindicaciones criollas en su sermón, lo cual es evidente del hecho de que varias características de su sermón alegadas por los testigos coinciden con las insistencias del tercer discurso de su *Memorial* de 1630. Sin embargo, dentro de los once testigos que declararon haber nacido en el virreinato peruano, no hay nadie que haya declarado su simpatía, como criollo, hacia Buenaventura. Al contrario, los testimonios contaron la situación inversa. Según Antonio de Tapia, nacido en Cuzco, por ejemplo, el sermón fue tan escandaloso que «aun entre los yndios avia corrillos de lo que avia predicado el dicho padre Fray Buenaventura», y Tapia, «como naçido en esta tierra los entendia y sentia mucho». <sup>34</sup> Otro testigo criticó a Buenaventura diciendo que «las cosas que usted predico en la catedral contra el rey no son para oyrse aun quando no estuviera pressente un prelado tan grande como el señor arçobispo y cabildos tan ylustres... esto lo dixo por ser este testigo natural de Chuquissaca». <sup>35</sup> Por supuesto hay que considerar que Vera eligiera los testigos con su propia intención. Estos testimonios, sin embargo, demuestran que tener en común la tierra natal no necesariamente produjo la simpatía criolla.

Ni el obispo Vera (, quien acusó a Buenaventura persistentemente), ni los peninsulares (quienes conformaron la mayoría de los testigos) usaron especialmente palabras difamatorias acerca de los criollos, lo cual es notable. Puesto que los testimonios fueron sacados para acusar a Buenaventura, no es sorprendente que la mayoría de los mismos fueran críticas contra el fraile. Sin embargo, el hecho de que no emplearan el discurso anticriollo en sus críticas prueba que ellos no prestaron especial atención al criollismo.

33 Por Diego de Silva Guzmán. AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 6v.

34 AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 45v.

35 Por Francisco Chirinos. AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 29.

*La tendencia política de los criollos y los clérigos que se desviaron*

Cuando Vera acusó a Buenaventura, en una carta dirigida al rey escribió que «di cuenta a vuestra majestad de la libertad conque en este reino hablan *los religiosos* en el pulpito del gobierno de España». <sup>36</sup> Eso sugiere que un asunto semejante al sermón de Buenaventura no fue tan raro en el Cuzco. Un testigo vio a los oyentes del sermón regresar a sus casas «santiguando y diciendo Jessus Jessus ay cossa como esta el otro frayle en su cassa predicava contra el corregidor y aora predica este contra el rey». <sup>37</sup>

¿Quiénes fueron «los religiosos» a los que Vera hacía referencia? Desde junio hasta agosto de 1635, Vera recogió testimonios para acusar a dos sacerdotes. Uno fue Pedro de Oña, franciscano nacido en Cuzco. A Oña se le reprochaba haber cuestionado la legitimidad de Felipe IV de gobernar en una cena de clérigos en noviembre de 1634. <sup>38</sup> Otro fue Diego de Cabrera, el cura de la doctrina de Pachas, en la provincia de Huamalíes. Cabrera fue acusado por las palabras que había dicho a su compañero en el camino a su doctrina en setiembre de 1631. Las palabras de Cabrera transmitidas por los testimonios fueron más estratégicas que las de Oña. Cabrera dijo que había aconsejado considerar a los indios encomendados como muertos para disminuir las cargas impuestas a ellos. Contra la crítica del testigo que acompañó a Cabrera, el cura contestó que ante todo Felipe IV no tenía ningún derecho justo de gobernar el Perú, así que no podía cargar a los indios con impuestos. <sup>39</sup>

Aunque Leonor Costilla no escuchó el sermón de Buenaventura por estar dormida, otro día tuvo ocasión de comer con Buenaventura. En esa oportunidad el fraile franciscano le pidió perdón a Costilla por un sermón que había dado en la iglesia franciscana. Aunque ella no contó detalladamente por qué el fraile le pidió perdón, parece que aquel día Buenaventura criticó a un caballero casado. En la misma mesa se sentó su sobrino Alonso de Mendoza, quien era alcalde ordinario. Tras las disculpas de Buenaventura, Mendoza comentó al fraile que «no se pusiese a predicar contra perssonas del lugar» y asimismo dijo que «pudiera aver escussado de dezir lo que dixo del rey en el

36 AGI, Lima, Legajo 305, 20-I-1636, f. 1. La cursiva es del autor.

37 Por Juan de Enzueta. AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 46.

38 «Ynformacion de las palabras que dixo Fray Pedro de Oña de la orden de San Francisco», AGI, Lima, Legajo 162, 25-I-1636.

39 «Declaracion de Don Pedro Leonardo Fernandez de Cordova. De aver oido dezir a Don Diego de Cabrera que su majestad posseia este reyno con titulo injusto», AGI, Lima, Legajo 162, 25-I-1636. Parece que Pedro Leonardo Fernández de Córdoba, quien había acompañado a Cabrera, comunicó sus conversaciones de entonces a Vera en abril de 1635, y el obispo emprendió su acusación.

sermon que predico el mesmo dia en la yglesia catedral que fue como dicho tiene miercoles segundo de la quaresma passada porque el rey estaba lejos». <sup>40</sup>

Tanto Buenaventura como Oña eran criollos. Por otro lado, respecto a Cabrera y Mendoza, cuyos lugares de nacimiento no fueron aclarados en los documentos preparados por Vera, también se ha confirmado que eran criollos. <sup>41</sup> Este hecho nos invita a pensar que la postura insolente, que era notoria en el sermón de Buenaventura, fue la característica común de los criollos. Sin embargo, la verdadera diferencia entre los criollos y los peninsulares no está en el lugar de nacimiento sino en el reconocimiento de la sociedad colonial y la adhesión a las diversas éticas que esta mostró (Lavallé 1982: 355-363; Céspedes del Castillo 1983: 284; Lafaye 1985: 43-44). Así, hubo nacidos en Indias que pensaban como los peninsulares y viceversa. Los testimonios de los criollos examinados arriba lo prueban, y, como Glave demuestra en el caso del Alto Perú, muchos peninsulares también manifestaron el criollismo que encontramos en Buenaventura (Glave 2007). <sup>42</sup> Nacer en Indias no es igual a compartir la misma actitud criolla.

Aunque en su acusación Vera casi no expresó términos anticriollos, hay un lugar donde los encontramos. Cuando se quejó de la averiguación insuficiente por parte de la orden franciscana, Vera dijo que el comisario general de la orden había «cometido este negocio al provincial Fray Juan Ximenez natural de Lima lo hicieron causa comun de criollos y religion, y queriendo obscurezer la verdad», <sup>43</sup> a lo cual se ha dado importancia como una manifestación del anticriollismo del obispo cuzqueño (Lavallé 1982: 1207). Interpretar de esta forma no es en sí mismo equivocado, pero las palabras de Vera no quieren decir que el criollismo fuera la causa de su acusación. Vera envió primero su acusación no al provincial de la orden, sino al comisario general Alonso Pacheco, es decir, a una autoridad superior. Como hemos visto en la primera sección, los comisarios generales enviados desde España tendieron a oponerse a los criollos en sus órdenes religiosas. Y este antagonismo fue fuerte particularmente en la orden franciscana cuando Buenaventura se desempeñaba en ella (Arroyo 1950: 135-136). Parece que al interior de la orden había también ciertas discusiones en torno al trato

40 AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 26v.

41 Diego de Cabrera nació hacia 1593 en Córdoba de la provincia de Tucumán. AAL, Sección Capítulos, Legajo 7, expediente 1, f. 854. Alonso de Mendoza era de Lima, lo cual está registrado en su testamento. ARC, Sección Notarial, N. 246, f. 1921.

42 Sobre Martín de Murúa, un mercedario peninsular quien mostró una notoria postura procriolla en el virreinato peruano de comienzos del siglo XVII, Lavallé deja una reflexión (Lavallé 1997).

43 AGI, Lima, Legajo 305, 20-I-1636, ff. 1-1v.

de Buenaventura, quien expresaba militantemente su criollismo. Por eso, dentro del proceso cuya averiguación decidió dejar el comisario general al provincial, debió haber comunicaciones complejas de analizar, y las palabras de Vera —quien no podía necesariamente conocer las circunstancias internas de la orden— podrían haber sido interpretadas de forma equivocada.

Las palabras citadas de Alonso de Mendoza simbolizan la diferencia de las tensiones que los ciudadanos cuzqueños sintieron con los poderes locales y con el rey alejado en la península, más que una tendencia política como criollo. Cuando denunció la miseria de los indios en su *Memorial* de 1630, Buenaventura alegó la distancia geográfica desde donde se encontraba el rey como la causa de la injusticia en el Perú (Salinas y Córdova 1957 [1630]: 279). Aunque el fraile se quejó de que el Perú estaba demasiado lejos para ejecutar las leyes y las cédulas reales, esta distancia fue conveniente para criticar a la corona desde el Perú, de lo cual Buenaventura debió ser muy consciente en el púlpito.

Sin embargo, el obispo Vera igualmente fue consciente de este asunto. En su acusación Vera sugirió que la Inquisición interviniera para vigilar a los religiosos irrespetuosos, pues tuvo miedo de no poder tomar rápidamente las medidas debidas a la espera de las decisiones de la corona.<sup>44</sup> Como hemos visto, Buenaventura no fue el primer religioso que estremeció el Cuzco. El obispo Vera hizo sus acusaciones contra Oña y Cabrera retroactivamente después de acusar a Buenaventura. Es decir, los testimonios sobre Oña y Cabrera fueron recogidos mientras Vera estaba acusando a Buenaventura, así como los documentos de la acusación, casi al mismo tiempo que los del fraile, el 25 de enero de 1636. Además, Cabrera fue acusado por sus palabras de hacía cuatro años en una jurisdicción fuera del obispado de Cuzco. Sin el sermón de Buenaventura, las palabras de Cabrera pudieron haberse dejado pasar. Aunque Glave piensa que Buenaventura fue acusado después de Oña y Cabrera, basándonos en las fuentes históricas, vemos que el orden de sus respectivas acusaciones fue inverso, lo cual no debemos pasar por alto (Glave 2007: p. 33, n. 11). Asimismo, sobre la base de estos hechos podemos afirmar que el sermón de Buenaventura le hizo a Vera decidir finalmente reglamentar contra los religiosos desviados de sus deberes. Como hemos visto en la sección tres, su sermón, analizado en la situación fiscal de entonces, no solo criticaba a la corona española, sino que impidió oportunamente el trabajo del obispo y agitó la inquietud de la sociedad local.

---

44 AGI, Lima, Legajo 305, 20-I-1636, ff. 1v-2v. Normalmente le cuesta al Consejo de Indias un par de años aproximadamente ver las cartas de Vera.

## Conclusión

El criollismo, como un modelo de nacionalismo, se había ido formando mientras los criollos reaccionaban contra quienes los habían discriminado y estorbado desde afuera, es decir los peninsulares. Por eso cuando discutimos sobre fray Buenaventura, quien encarnó primero el criollismo en el Perú colonial, tendemos a presuponer tácitamente un antagonismo entre los criollos y los peninsulares. Podemos aplicar esta premisa en tanto analicemos únicamente los textos de Buenaventura, pero no podemos hacerlo respecto de su sermón y la acusación analizados en este artículo, pues no se encuentra dicho antagonismo en los testimonios. En el sermón reconstruido a partir de ellos, encontramos cierto descontento contra los peninsulares, quienes se posesionaron de los tesoros del Perú, y contra la corona que lo autorizó, y en este sentido el sermón es, sin duda, una expresión del criollismo. El obispo Vera y los oyentes, sin embargo, no hicieron caso de este punto. La ira o el miedo de Vera tampoco estuvieron destinados a un grupo criollo al que Buenaventura hubiera representado de manera muy consciente.

Analizando las fuentes en el contexto histórico de la reforma fiscal de Felipe IV, hemos aclarado los puntos siguientes: Buenaventura, desde el punto de vista de los resultados, impidió con su sermón la política de donativo en el momento propicio. No es ni más ni menos que un estorbo en el servicio del obispo de Cuzco. Y la acción de Buenaventura le pareció a Vera lo peor entre los religiosos desviados que había visto hasta entonces, de lo cual verifica el hecho de que Vera siguió acusando a otros por sus palabras, proferidas años antes del sermón de Buenaventura. Así, Vera hizo sus acusaciones movido no por sus sentimientos abstractos sino por fundamentos concretos.

Respecto de este asunto, el virrey Conde de Chinchón fue favorable a Buenaventura. Siendo peninsular y compartiendo con Vera el objetivo de enviar la mayor cantidad de dinero a la península, Chinchón no tuvo la misma opinión que Vera.<sup>45</sup> En la provincia peruana de la orden franciscana, también fue notable el antagonismo entre criollos y peninsulares. Aunque la salida del Perú de Buenaventura a menudo se ha descrito como un destierro del escenario del antagonismo, eso igualmente significaría una nueva inconveniencia de colocar a un criollo militante al lado del Rey y del Papa. Para comprender

---

45 En su respuesta a la cédula real que ordenó citar a Buenaventura en España (el 27 de abril de 1638), Chinchón dijo que los criollos del Perú son de muchas habilidades y virtudes y que había dejado la averiguación contra el sermón a los preladados franciscanos, y que según ellos no había encontrado ningún punto que castigar en el proceder de Buenaventura (Salinas y Córdova 1646: primera parte ff. 47-47v).



las posturas y las acciones del virrey y de los preladados de la orden, hay que examinar detalladamente las situaciones en las que se encontraban entonces.

Es cierto que muchas veces el criollismo imperó en la sociedad colonial. Sin embargo, hay que considerar la vaguedad de la definición de lo criollo y que la fuerza del criollismo para controlar la situación fuera superada frecuentemente con la influencia de otros factores. Si olvidamos este punto, simplificaríamos la realidad y no daríamos cuenta de lo que estaba teniendo lugar. La acusación de Vera contra Buenaventura es un ejemplo de eso. De aquí en adelante, tendríamos que examinar la temática del criollismo como uno de los códigos sociales que regían en el mundo colonial, confrontándolo con otros como las políticas de la corona, los conflictos entre los cuerpos sociales y los trabajos prosopográficos.

**Tabla 1: La lista de los testigos en la acusación por el obispo Fernando de Vera\***

Fecha de Cita	Nombre	Estado Civil	Profesión	Lugar de Nacimiento	Edad
1. 28 feb 1635	Juan Mogrovejo de la Cerda	vecino		Madrid, España	30
2. 28 feb 1635	Juan de Omonte [Domonte] y Velastigui	residente			25
3. 28 feb 1635	Gaspar Becerra		cura propietario de la doctrina Quiquijana y vicario de la provincia de Quispicanche		30
4. 8 mar 1635	Francisco de Valverde Montalvo	vecino feudatario			31
5. 14 mar 1635	Diego de Silva Guzmán	vecino y encomendero			40
6. 15 mar 1635	Juan de Flor		presbítero		42
7. 15 mar 1635	Fernando de Salazar		maestrescuela desta Santa Iglesia		50
8. 19 mar 1635	Juan Felix Palomino	vecino feudatario			40
9. 22 mar 1635	Juan de Villalobos		presbítero, cura propietario de la Iglesia catedral		45
10. 24 mar 1635	Alonso Vallejo		canónigo desta Santa Iglesia		40
11. 24 mar 1635	Juan de Padilla de Ore		cura de la Santa Iglesia		58
12. 24 mar 1635	Alonso de la Peña y Caceres		regidor		35
13. 30 jul 1635	Antonio Rubio		cura de San Cristóval		35
14. 31 jul 1635	Diego del Gadillo Villalobos	residente		Huamanga, Perú	35
15. 31 jul 1635	Francisco Brito	residente		Portugal	37
16. 31 jul 1635	Juan de Bustamante Carrillo de Albórniz		canónigo de la Santa Iglesia		36
17. 31 jul 1635	Juan de Ribera		diácono	Cuzco, Perú	24
18. 31 jul 1635	Francisco de Ceballos	residente			27
19. 31 jul 1635	Leonor Costilla Gallinato	mujer de Diego López de Zúñiga, regidor			38
20. 1 ago 1635	Miguel Arias	residente	sargento	Alájar, España	32
21. 1 ago 1635	Francisco Chirinos	residente	presbítero	Chuquisaca, Perú	48
22. 1 ago 1635	Francisco de Carvajal	residente		Talavera, España	31
23. 1 ago 1635	Bernardino Silva Guzmán	vecino			19
24. 1 ago 1635	Juan Ramiro de Agrega		presbítero	Cuzco, Perú	33

25. 1 ago 1635	Pedro Ruiz de Valderrama	residente	contador	Sevilla, España	33
26. 1 ago 1635	Luis Melgarejo	residente		Sevilla, España	22
27. 1 ago 1635	Cristóval de Tevar		presbítero, sacristán mayor de la Iglesia catedral		45
28. 2 ago 1635	Juan de Luna	vecino		Cuzco, Perú	30
29. 2 ago 1635	Isidoro de la Torre	residente		Gibraltar, España	38
30. 2 ago 1635	Román González			Puebla de Guzmán en el condado de Niebla, España	31
31. 2 ago 1635	Diego de Salaz Idorija			la villa de Salas en el principado de Asturias, España	35
32. 2 ago 1635	Antonio de Tapia y Cartagena	vecino		Cuzco, Perú	50
33. 2 ago 1635	Juan de Enzueta	vecino			62
34. 2 ago 1635	Andrés de Montedo	residente	presbítero	Sevilla, España	32
35. 2 ago 1635	Nicolás de Ibarra		presbítero	Cuzco, Perú	30
36. 2 ago 1635	Gaspar Marocho Villavicencio		presbítero	Cuzco, Perú	42
37. 2 ago 1635	Francisco Ramiro	residente		Cuzco, Perú	25
38. 3 ago 1635	Nicolás de la Plaza	residente	presbítero	Torrijos, España	27
39. 3 ago 1635	Juan de Padilla	residente		Cuzco, Perú	20
40. 3 ago 1635	Fernando Nuñez de la Cueva		presbítero		48
41. 4 ago 1635	Antonio Sánchez de Astorga	residente		Placencia, España	54
42. 4 ago 1635	Albertos de Orduña	residente		Cuzco, Perú	56
43. 5 ago 1635	Luis de Mena	residente		Granada, España	38
44. 6 ago 1635	Antonio Enríquez de Monroy	vecino			38

\*Todos los testigos eran de Cuzco y, a excepción de Leonor Costilla, todos eran hombres.  
Fuente: AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636 (el cuadro está vacío cuando no hay mención).

## BIBLIOGRAFÍA

### Archivo

#### Archivo General De Indias (*AGI*)

- 1653 Indiferente General, Legajo 193, N. 123.  
 1636, 1638 Audiencia de Lima (*Lima*), Legajo 162; 305.

#### Archivo Arzobispal De Lima (*AAL*)

- 1631 Sección Capítulos, Legajo 7, Expediente 1.

#### Archivo Regional De Cuzco (*ARC*)

- 1630-1631 Sección Notarial, N. 1 (Beltran, Lucero Alonso).  
 1636 Sección Notarial, N. 4 (Beltran, Lucero Alonso)  
 1632 Sección Notarial, N. 246 (Navarro, Joseph)  
 1642 Fondo Corregimiento, Legajo 10, Cuaderno 15.  
 1587-1699 Fondo Cabildo del Cusco, Legajo 92.

#### Real Academia De La Historia (*RAH*)

- 1636 Colección Jesuitas, CXXIX.

### Fuentes secundarias

#### Acosta, Antonio

- 1984 «Sobre criollos y criollismo». *Revista Andina*, año 2, N° 1, Cusco; pp. 73-88.

#### Álvarez de Toledo, Cayetana

- 2011 *Juan de Palafox, Obispo y Virrey*. Madrid: Marcial Pons.

Andrien, Kenneth J.

1985 *Crisis and Decline: The Viceroyalty of Peru in the Seventeenth Century*. Albuquerque: New Mexico University Press.

Arroyo, Luis

1950 *Comisarios Generales del Perú*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Brading, David A.

1991 *The First America: the Spanish monarchy, Creole patriots, and the Liberal state 1492-1867*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cañeque, Alejandro

2005 *The King's Living Image: the Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*. Londres: Routledge.

Cañizares-Esguerra, Jorge

2006 *Empire and Nation: Explorations of the History of Science in the Iberian World*. New Haven: Yale University Press.

Céspedes del Castillo, Guillermo

1983 *América Hispánica (1492-1898)*. Barcelona: Labor.

Contreras y Valverde, Vasco de

1982 [1649] *Relación de la Ciudad del Cusco 1649*. Edición a cargo de María del Carmen Martín Rubio. Cusco: Comité de Servicios Integrados Turístico-Culturales del Cusco.

Cook, Warren L.

1957 «Fray Buenaventura de Salinas y Córdova. Su vida y su obra». En Buenaventura de Salinas y Córdova: *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Piru*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. XXIX-LXXIII.

Egaña, Antonio de

1965 *Historia de la Iglesia en la América Española*. Madrid: Editorial Católica.

Elliott, John H.

2009 *Spain, Europe, and the Wider World 1500-1800*. New Haven: Yale University Press.

Esquivel y Navia, Diego de

1980 *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco*. Edición a cargo de Félix Denegri Luna, Horacio Villanueva Urteaga y César Gutiérrez Muñoz. Tomo 2, Lima: Banco Wiese.

Gálvez Peña, Carlos

2008 «El carro de Ezequiel: la monarquía hispana de Buenaventura de Salinas y Córdova». *Histórica* Vol. 32, N° 1, Lima; pp. 39-75.

Glave, Luis Miguel

2007 «Fray Alonso Granero de Ávalos y los naturales andinos: debates sobre el destino de la sociedad colonial a inicios del siglo XVII». *Cuadernos Interculturales* Vol. 5, N° 8, Valparaíso; pp. 15-50.

Góngora, Mario

1975 *Studies in the Colonial History of Spanish America*. Traducción de Richard Southern. Cambridge: Cambridge University Press.

Lafaye, Jacques

1985 *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*. Traducción de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte. México: Fondo de Cultura Económica.

Lavallé, Bernard

1982 *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou: L'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (XVIe-XVIIe siècles)*. Lille: ANRT.

1993 *Las Promesas Ambiguas: Criollismo Colonial en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero.

1997 «Fray Martín de Murúa y los orígenes del discurso criollista en el Perú de comienzos del siglo XVII». En Kohut, Karl y Sonia V. Rose (eds.): *La formación de la cultura virreinal*. Tomo. 1, Frankfurt y Madrid: Iberoamericana, pp. 375-386.

Lohmann Villena, Guillermo

- 1998 «Juan Mogrovejo de la Cerda (16...-1655)». *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* N° 30, Lima; pp. 9-32.

Lucena Giraldo, Manuel

- 2006 *A los Cuatro Vientos: las Ciudades de la América Hispánica*. Madrid: Marcial Pons.

Mazzotti, José Antonio

- 1998 «Garcilaso and the origins of Garcilacism: the Role of the Royal Commentaries in the Development of a Peruvian National Imaginaire». En Anadón, José (ed.): *Garcilaso Inca de la Vega: an American Humanist*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 90-109.

Pagden, Anthony

- 1990 *Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830*. New Haven y Londres: Yale University Press.

Salinas y Córdova, Buenaventura de

- 1957 [1630] *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Piru*. Edición a cargo del Instituto de Etnología y Arqueología de la Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- 1646 *Memorial, Informe, y Manifiesto del P. F. Buenaventura de Salinas y Cordova*. s. l.

Suardo, Juan Antonio

- 1936 *Diario de Lima (1629-1639)*. Edición a cargo de Rubén Vargas Ugarte. Tomo 2, Lima: Universidad Católica del Perú.

Torres Arancivia, Eduardo

- 2006 *Corte de Virreyes: el Entorno del Poder en el Perú en el siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Valcárcel, Luis E.

- 1957 «El memorial del Padre Salinas». En Salinas y Córdova,

Buenaventura de, *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Piru*.  
Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. IX-XXVII.

Vargas Ugarte, Rubén

1959 *Historia de la Iglesia en el Perú*. Tomo 2, Lima: Imprenta Santa María.

1960 *Historia de la Iglesia en el Perú*. Tomo 3, Lima: Imprenta Santa María.

Yasumura, Naoki

1999 «Criollo, Keimō, Nationalism -Spain Teikoku ni okeru gensetsu no semegiai- [Criollo, ilustración y nacionalismo. Los conflictos discursivos en el imperio español]». En Kondō, Kazuhiko (ed.), *Syukun Kokka to Keimō, 16-18 seiki [Estado soberano y la ilustración, siglos XVI-XVIII]*. Tokio: Iwanami Shoten. pp. 123-143.