



TRABAJO FIN DE GRADO

Director/a: Benita Herreros Cleret de Langavant

Curso 2024/2025

**FORMACIÓN DE LA IDENTIDAD CRIOLLA EN  
LOS VIRREINATOS DEL PERÚ Y DE NUEVA  
ESPAÑA (SS. XVI - XVIII)**

**THE FORMATION OF CREOLE IDENTITY IN THE  
VICEROYALTIES OF PERU AND NEW SPAIN (16th-18th  
centuries)**

SHANEY FIORELLA IGUARÁN SIZA

SEPTIEMBRE 2025

## **AVISO RESPONSABILIDAD UC**

Este documento es el resultado del Trabajo de Fin de Grado de un estudiante, siendo su autor responsable de su contenido. Se trata por tanto de un trabajo académico que puede contener errores detectados por el tribunal y que pueden no haber sido corregidos por el autor en la presente edición. Debido a dicha orientación académica no debe hacerse un uso profesional de su contenido. Este tipo de trabajos, junto con su defensa, pueden haber obtenido una nota que oscila entre 5 y 10 puntos, por lo que la calidad y el número de errores que puedan contener difieren en gran medida entre unos trabajos y otros

## ÍNDICE

AVISO RESPONSABILIDAD UC .....	1
1. INTRODUCCIÓN .....	3
2. IMAGINARIOS SOBRE EL CRIOLLO EN LA PRODUCCIÓN INTELECTUAL 7	
2.1. TEORÍAS DE LA DEGENERACIÓN.....	7
2.2. RESPUESTAS CRIOLLAS A LA TEORÍA DE LA DEGENERACIÓN.....	9
2.2.1. El Virreinato del Perú: el dualismo, la literatura y la exaltación de la patria	12
2.2.2. Nueva España y la recuperación del pasado prehispánico.....	17
3. LA REALIDAD CRIOLLA: JERARQUIA SOCIAL, PODER POLÍTICO Y ÁMBITO RELIGIOSO.....	20
3.1. POSICIÓN DEL CRIOLLO EN UNA SOCIEDAD JERARQUIZADA .....	20
3.2. ENCOMIENDAS Y OFICIOS: ESPACIOS DE PRESTIGIO, PODER Y RECURSOS.....	21
3.3. ÁMBITO RELIGIOSO: EL CLERO REGULAR Y EL CLERO SECULAR	28
3.3.1. El clero regular como primer vía de acceso .....	28
3.3.2. El clero secular: caminos alternativos de promoción .....	30
4. HERRAMIENTAS DE AFIRMACIÓN CRIOLLA: RELIGIÓN Y SIMBOLOGÍA 33	
4.1. NUEVA ESPAÑA.....	34
4.1.1. Adopción de símbolos prehispánicos .....	35
4.1.2. La Virgen de los Remedios y la Virgen de Guadalupe .....	37
4.2. VIRREINATO DEL PERÚ Y SANTA ROSA DE LIMA .....	43
5. CONCLUSIONES .....	46
6. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA .....	48
6.1. FUENTES IMPRESAS .....	48
6.2. BIBLIOGRAFÍA.....	49

# 1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo estudia la formación de la identidad criolla durante los siglos XVI y XVIII en el Virreinato del Perú y en el de Nueva España, los dos grandes virreinos en que se dividió el territorio americano durante la mayor parte del periodo moderno, hasta que se crearon los de Nueva Granada (1717) y el Río de la Plata (1776).

Según el Diccionario de Autoridades (1726-1739), criollo hacía referencia a “aquel que nace en las Indias de Padres Españoles, o de otra Nación que no sean Indios”<sup>1</sup>. Aunque el término es de origen portugués, y según el diccionario de la lengua portuguesa compuesto por el padre D. Rafael Bluteau (1789) se refiere “o escravo, que nasce em casa do senhor; o animal, cria, que nasce em nosso poder”<sup>2</sup>.

En consonancia con el significado del vocablo portugués, en un primer momento el término criollo también se usó en castellano para referirse los afrodescendientes nacidos en América, si eran libres “negro criollo” y si eran personas esclavizadas “esclavo criollo”<sup>3</sup>, lo que contribuyó a dotar de un carácter negativo / denigrante al término criollo cuando pasó a referirse también a personas de ascendencia hispana. Sin embargo, a finales del XVI y principios del XVII se produjo la identificación exclusiva del criollo con el descendiente de españoles y se perdió ese sentido negativo; asociándose a la posición de preminencia como parte de la cúspide social, ocupada por españoles, fueran peninsulares o nacidos en América<sup>4</sup>. Si bien el término criollo no fue el único que se usó para denominar a los descendientes de españoles nacidos en América, también encontramos expresiones como beneméritos, hijos de conquistadores o hijos nativos (del Perú, de Nueva España, de las Indias, etc.).

Este Trabajo de Fin de Grado pone especial énfasis en el estudio de la América hispana del siglo XVI al XVIII con el objetivo de abordar qué elementos fueron clave para el nacimiento de una identidad criolla diferenciada de la de los peninsulares que, como los

---

<sup>1</sup>Diccionario de Autoridades tomo II (1729) [recurso elaborado por el Instituto de Investigación Rafael Lapesa y editado en Madrid por la Real Academia Española] <https://webfrl.rae.es/DA.html> [en línea: consulta 2 julio 2025]

<sup>2</sup>“El esclavo que nace en casa del señor; el animal, cría, que nace en nuestro poder” (traducción propia). Diccionario da lingua portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro [recurso elaborado por la Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin y editado en Lisboa] <https://goo.su/FIK3c> [en línea: consulta 2 julio 2025]

<sup>3</sup> MAZZOTTI, José A. *Lima fundida: épica y nación criolla en el Perú*. Madrid: Iberoamericana Editorial Vervuert, 2016. P. 16.

<sup>4</sup>BURKHOLDER, Mark A. *Spaniards in the colonial empire. Creles vs. Peninsulars? Spaniards vs. creoles*. Chichester: John Wiley & Sons Ltd, 2013. P. 102.

criollos, eran españoles súbditos de la Corona. Resulta fundamental observar cómo se desarrollaron los procesos de formación identitaria en el contexto hispanoamericano, pues fueron el resultado de tensiones sociales, culturales y simbólicas dentro de un sistema colonial. Aunque no surgieron como un proyecto independentista frente a la Corona, estuvieron desde sus inicios vinculados a un sentimiento de pertenencia territorial, lo que Benito Feijoo denominaba como “patria particular” (patria chica) entendida como el apego a una región concreta, fuese una provincia, diócesis o ciudad dentro de la totalidad del imperio, un concepto que fue también común en la península e influyó en los debates ilustrados sobre la construcción de una historia común para el reino<sup>5</sup>.

De acuerdo con John Armstrong, las identidades sociales son más que el reflejo de la estructura económica y política, son el medio que busca defender las diferencias propias sobre el resto de la estructura social, haciendo uso de simbología que termina transformándose en elementos identitarios<sup>6</sup>. Teniendo en cuenta que se trata de un proceso cultural, es importante entender que más allá de los condicionantes políticos y sociales, el aspecto espiritual desempeñó un papel clave y que los procesos identitarios no son realidades estáticas sino construcciones dinámicas en constante transformación.

Por esta razón, y para comprender mejor las diversas formas en que estas identidades se construyeron, el presente trabajo adopta un enfoque comparado entre los procesos de formación de la identidad criolla en el Virreinato de Nueva España y en el del Perú, con el fin de identificar tanto las similitudes estructurales como las diferencias que marcaron su evolución. Esta comparación hará posible observar cómo un mismo marco imperial dio lugar a desarrollos identitarios distintos, con condicionantes diversos como la religiosidad, el pasado glorioso (colonial o prehispánico) o el sistema político.

Analizar la construcción de la identidad criolla no solo permite comprender los procesos sociales producidos en el periodo colonial, sino también reflexionar sobre procesos más amplios relacionados con la exclusión o la representación política. En este sentido, el presente trabajo se enmarca en los Objetivos de Desarrollo Sostenible al abordar eventos históricos que siguen teniendo importancia en las sociedades latinoamericanas actuales, relacionándose con el ODS 10: Reducción de las desigualdades y el ODS 16: Paz, justicia e instituciones sólidas, ya que estudia cómo los criollos, a pesar de ser considerados

---

<sup>5</sup> FEIJOO, Benito J. *Teatro crítico universal*. Tomo II. Madrid: Espasa-Calpe, 1944. Pp. 62 – 63.

<sup>6</sup> ARMSTRONG, John A. *Nations before Nationalism*. The University of North Carolina Press, 1982. P. 8.

españoles, fueron excluidos de los espacios de poder político y eclesiástico, lo que generó tensiones sociales y el nacimiento de discursos identitarios. Así, este estudio no solo aborda un fenómeno histórico, sino que ofrece claves que permiten vincular estas reflexiones con la persistencia de exclusión en el presente.

La historiografía sobre la identidad criolla en América ha experimentado una evolución significativa, pasando de enfoques centrados en el poder político y administración a otros más complejos que profundizan en la dimensión simbólica y religiosa. Uno de los primeros ejes de estudio a los que atendió la producción historiográfica fue la relación entre criollos y el acceso al poder en el sistema colonial. Autores como Mark Burkholder y David Chandler analizaron cómo la Corona implementó un sistema de exclusión que progresivamente fue apartando a los criollos de los principales cargos políticos y eclesiásticos, especialmente a partir del siglo XVII, lo que dio lugar a una estructura de poder controlada por los peninsulares. Entre sus contribuciones más importantes encontramos estudios como: *Spaniards in the Colonial Empire* (2013)<sup>7</sup> y *De la impotencia a la autoridad: la Corona española y las Audiencias en América 1678 - 1800* (1984)<sup>8</sup>, centradas en la tensión entre lealtad a la Corona y arraigo local, y cómo esta exclusión fortaleció el nacimiento de nuevas identidades.

Si bien, los estudios no se han limitado a la exclusión de los criollos en el ámbito político y eclesiástico, ya desde los años 90 la historiografía desplazó el enfoque hacia los espacios simbólicos e ideológicos, destacando cómo la producción literaria y religiosa fue clave en la construcción de estas identidades. Dentro de los numerosos estudios con este enfoque, los trabajos de Solange Alberro: *Del gachupín al criollo* (1992)<sup>9</sup> y David Brading: *Orbe Indiano: De la monarquía católica a la república criolla, 1492 – 1867* (1993)<sup>10</sup> han sido claves al mostrar cómo la reivindicación del linaje y de un pasado glorioso, junto con la apropiación de símbolos religiosos e indígenas sirvieron para construir, legitimar y fortalecer la identidad criolla desde el espectro cultural y espiritual. Mientras en el caso novohispano se subraya la importancia de símbolos como la Virgen

---

<sup>7</sup> BURKHOLDER, Mark A. *Spaniards in the colonial...op. cit.*

<sup>8</sup> BURKHOLDER, Mark A., D. S. CHANDLER a Roberto GÓMEZ CIRIZA. *De la impotencia a la autoridad: la Corona española y las Audiencias en América 1687-1808*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1984.

<sup>9</sup> ALBERRO, Solange. *Del gachupín al criollo: o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. México DF: El Colegio de México, 1992.

<sup>10</sup> BRADING, David A. *Orbe indiano: de la monarquía católica a la República criolla 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

de Guadalupe en obras como *La Virgen de Guadalupe: Imagen y Tradición* (2002)<sup>11</sup> de David Brading, en el caso peruano se destacan figuras como Santa Rosa de Lima. Autores como Teodoro Hampe Martínez (*Santa Rosa de Lima y La Identidad Criolla En El Perú Colonial* 1996<sup>12</sup>) o José A. Mazzotti (*Lima Fundida* 2016<sup>13</sup>) han analizado la construcción simbólica en el espacio limeño, destacando la importancia de las obras de autores criollos.

Otro eje del debate ha sido la naturaleza del criollismo como fenómeno proto – nacional. A partir de las teorías de Benedict Anderson (2007) se ha planteado si los criollos fueron realmente los precursores del nacionalismo moderno<sup>14</sup>, pero esta hipótesis ha sido matizada por autores como François – Xavier Guerra (2003), quien advierte del posible anacronismo que supone aplicar categorías modernas a realidades coloniales<sup>15</sup>.

Ahora bien, a pesar del creciente estudio historiográfico, aún quedan ciertas cuestiones por resolver. En particular, el criollismo peruano ha recibido menor atención que el novohispano, especialmente en el ámbito de la simbología religiosa. También es posible que se haya subestimado el papel de aquellos criollos que no pertenecían a las élites letradas, cuyo papel sigue siendo relativamente invisible en la historiografía.

El presente trabajo pretende estudiar cómo las similitudes estructurales y las especificidades de los casos peruano y novohispano dieron lugar a identidades criollas diferentes dentro del mismo sistema imperial. Se abordará en primer lugar los imaginarios que se construyeron sobre el criollo desde la visión europea y la respuesta que dieron los criollos hacia esta visión negativa. Posteriormente se discutirá la exclusión de los criollos en los puestos de poder tanto del ámbito político como eclesiástico, así como las estrategias que adoptaron para preservar su posición social y privilegios frente a los peninsulares. Finalmente se examinará el papel clave que tuvieron los símbolos religiosos como parte clave de la formación de la identidad criolla y como consiguieron erigirse como emblemas representativos del criollismo.

---

<sup>11</sup> BRADING, David A. *La Virgen de Guadalupe: Imagen y tradición*. México, D. F.: Taurus, 2002.

<sup>12</sup> HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. “Santa Rosa de Lima y La Identidad Criolla En El Perú Colonial (Ensayo de Interpretación).” *Revista de Historia de América* [en línea] 121 (1996) [consulta: 22 junio 2025] Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/20139955>.

<sup>13</sup> MAZZOTTI, José A. *Lima fundida...op. cit.*

<sup>14</sup> Para más información léase la influyente obra: ANDERSON, Benedict R. O. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2007.

<sup>15</sup> Para más información léase GUERRA, François – Xavier. “Forms of Communication, Political Spaces, and Cultural Identities in the Creation of Spanish American Nations en CASTRO – KLARÉN, Sara; CHASTEEN, John C. *Beyond imagined communities: reading and writing the nation in nineteenth-century Latin America*. Washington, D.C: Woodrow Wilson Center Press, 2003. pp. 3 – 33.

## 2. IMAGINARIOS SOBRE EL CRIOLLO EN LA PRODUCCIÓN INTELECTUAL

Antes de adentrarnos en la progresiva exclusión de los criollos de puestos de poder y su acceso a la Iglesia secular y regular como espacios de prestigio alternativo, resulta imprescindible atender a la producción literaria que estas dinámicas generaron. Teniendo en cuenta que esta producción intelectual no puede entenderse separada de su lucha por el reconocimiento social y político, puesto que fue un elemento esencial en la construcción de una identidad propia frente a Europa y las élites peninsulares.

Atendemos en este apartado a la contraposición entre las teorías de la degeneración desarrolladas por autores europeos y las teorías de la diferenciación desarrolladas por los propios criollos como respuesta a la visión europea.

### 2.1. TEORÍAS DE LA DEGENERACIÓN

A principios del siglo XVII se desarrollaron visiones negativas sobre los criollos que, en un contexto de jerarquización social en que el origen étnico era un factor central, no eran considerados como indígenas, pero tampoco como españoles de primer orden.

Autores europeos justificaban que las Indias ejercían un efecto degenerativo sobre las personas por “la lactancia frecuente en pechos indígenas, la ingestión de aires, aguas, verduras, frutas y animales locales, la familiaridad del trato con los hijos de la servidumbre”. Entre los primeros autores que desarrollaron estas ideas encontramos al cosmógrafo e historiador Juan López de Velasco (1534 – 1598), quien consideraba que, después de pasar muchos años en América, era inevitable la asimilación, tanto física como anímica, de los peninsulares y criollos con los indígenas. Aunque no hubiera habido mestizaje consideraba a los españoles nacidos en América como indios en potencia<sup>16</sup>.

Por su parte, Jerónimo de Mendieta, (1525-1604) fraile franciscano y cronista, pese a considerar a algunos criollos aptos para el sacerdocio, afirmaba que “la mayor parte toman del natural y costumbre de los indios, como nacidos de los mismos climas y criados entre ellos” por lo que eran ineptos para la vida religiosa y la ordenación<sup>17</sup>, una idea a la que se enfrentaría más tarde Juan de Torquemada, como se verá. Otros autores como Juan de la Puente desarrollaron ideas similares. De la Puente afirmaba en *Conveniencia de las*

---

<sup>16</sup> MAZZOTTI, José A. *Lima fundida...op. cit.* p. 17.

<sup>17</sup>Citado en BRADING, David A. *Orbe indiano...op. cit.* p. 328.

*dos monarquías* (1612) que “influye el cielo de América, inconstancia, lascivia y mentira: vicios propios de los indios, y la constelación los hará propios de los españoles que allá se criaren y nacieren”<sup>18</sup>.

El desarrollo de estas teorías tiene un valor clave en el contexto de una sociedad de castas como la hispanoamericana, donde a las tradicionales diferencias basadas en el linaje familiar o la economía, se añadieron nuevas distinciones respecto al lugar de nacimiento. Pero es importante matizar que, pese al uso de común de “sociedad de castas” para explicar la organización social en los virreinos, realmente no había estructuras tan rígidas que impidieran la movilidad social; había una defensa de privilegios basados en el linaje en los siglos XVII -XVIII pero no había una organización estricta basada únicamente en la raza<sup>19</sup>.

Esta defensa del discurso de castas durante los siglos XVI y XVII fue el principio legitimador usado por los criollos para defender sus privilegios, haciendo uso de la conexión con los méritos de los primeros conquistadores, el orgullo del apellido o la “pureza de la sangre”, entendido como pureza de linaje sin mestizaje. Si bien pese a la defensa criolla de su pertenencia a un “linaje limpio”<sup>20</sup>, según los estudios de Stuart Schwartz y Elizabeth Kuznesof en las primeras décadas del siglo XVI se produjo mestizaje entre conquistadores e hijas de las élites nativas, pudiendo haber entre 20% - 40% mestizos asumidos como criollos durante el mismo siglo, algunos de los cuales llegaron a formarse como figuras de referencia en el proceso identitario criollo, uno de los más destacables el Inca Garcilaso<sup>21</sup>.

Con la llegada de la Ilustración y el desarrollo de la ciencia y la biología en el siglo XVIII comenzaron a desarrollarse teorías de carácter aparentemente más científico (*cientifismo racial*) que, aunque dejaron atrás los esquemas que atendían exclusivamente a valores geográficos y sociales, añadieron nuevos elementos a los principios de degeneración.

---

<sup>18</sup>Citado en BRADING, David A. *Orbe indiano...op. cit.* Pp. 328 – 329.

<sup>19</sup>ALBERRO, Solange; GONZALBO, Pilar. *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*. México: El Colegio de México DF, 2013. [consulta 20 mayo 2025] Disponible en: <https://elibro.net/es/ereader/unican/193716> pp. 19 – 20.

<sup>20</sup>El término “limpieza de sangre” no tiene la misma consideración que en la península del siglo XV. En este caso los marcos de limpieza de sangre se transfieren a criterios fenotípicos, viendo de manera negativa el mestizaje y consolidando la blancura como el ideal de prestigio social

<sup>21</sup>BÖTTCHER, Nikolaus; HAUSBERGER, Brend; HERING TORRES, Max-Sebastián. *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*. El Colegio de México, 2011. Pp. 10 – 14.

El *cientifismo racial* daba respuesta a la cuestión racial y reforzaba los prejuicios sobre los nacidos en América. Se apoyaba en la teoría del monogenismo, que admitía un único origen para la especie humana, explicando que la existencia de diferentes razas se debía a las influencias del medio: el clima, la calidad del aire, alimentación etc. Por tanto, como explicó Friedrich Blumenbach en *On the natural vierty of Mankind* (1775) los criollos padecían una degeneración debido a las condiciones poco favorables del Nuevo Mundo que terminarían afectándolos física y moralmente<sup>22</sup>. No fue el único, el Conde de Buffon señalaba que el clima y el espacio medioambiental tenía efectos en los cambios y degradación de la raza humana<sup>23</sup> y entendía que quién nacía en las Indias estaba expuesto a los mismos factores que los indígenas (clima, alimentación, convivencia, etc.), lo que les hacía inevitablemente inferiores a los nacidos en Europa. Una idea compartida por De Pauw, quien descalificaba a la población criolla, a la que atribuía una incompetencia cognitiva resultante de un “clima no favorable”<sup>24</sup>.

Así, estas teorías vinculadas a la Ilustración aumentaron la diferenciación entre españoles europeos y americanos. Al tiempo que transformaron el sistema de castas en un nuevo marco perjudicial para los criollos, que unido a su desplazamiento de las esferas de poder político en favor de los peninsulares, generó un malestar que terminó impulsando el surgimiento de las primeras ideas de consciencia de grupo, en cuyo desarrollo fue clave el trabajo de letrados e intelectuales, quienes a través de su producción literaria defendieron la capacidad de los criollos, su posición social, derechos e intereses<sup>25</sup>.

## **2.2.RESPUESTAS CRIOLLAS A LA TEORÍA DE LA DEGENERACIÓN**

Ante el desarrollo de las teorías degenerativas, los criollos se vieron en la obligación de elaborar fórmulas para la defensa de su posición que contribuyeron al desarrollo de identidades propias y diferenciadas regionalmente. Sin embargo, cada proceso identitario, respondió a unos condicionantes concretos en Nueva España y Perú, y aunque pudiera haber elementos comunes a ambos casos, sus efectos y evolución no fueron los mismos.

---

<sup>22</sup>CAMPOS, Carlos Federico. “Los criollos novohispanos frente a la teoría de la degeneración: de la apologética a la reivindicación”. *En-claves del pensamiento*, 21 (2017) pp. 17 – 27.

<sup>23</sup>LESSON, René-Primevère. *Obras completas de Buffon. Tomo III, Historia natural del hombre. Tomo 3 : con las clasificaciones comparadas de Cuvier y la continuación hasta el día / de Lesson* [en línea] (1847) [Consulta: 5 junio 2025] Disponible en: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5315113096&seq=219>. Pp. 219 – 223.

<sup>24</sup>CAMPOS, Carlos Federico. “Los criollos novohispanos...*op. cit.* P. 28.

<sup>25</sup>*Ibidem.* pp. 19 – 27.

Mientras que la primera generación de criollos (1530 – 1580) en ambos virreinos tendió a subrayar el prestigio de sus ancestros, la segunda generación (siglo XVII) apeló a la formulación de una historia y una cultura propias vinculada a una concepción propia de la identidad hispana<sup>26</sup>. Dentro de la élite criolla surgió una clase científica dedicada a la producción literaria que legitimaba la diferenciación de los criollos frente a los peninsulares, a lo que se unieron incluso autores europeos que cuestionaban la visión discriminatoria contra los criollos, como Benito Jerónimo Feijoo, que en su obra *Teatro Crítico Universal* (1726) escribió contra las ideas de Buffon y De Pauw, defendiendo la calidad de los nacidos en América, o incluso mestizos como Garcilaso de la Vega.

Ya desde principios del XVII hubo algunos autores que intentaron poner en valor las Indias e identificaron la grandeza del territorio americano con la excelencia moral de los criollos<sup>27</sup>. Se produjo una asimilación con la tierra, y Bernard Lavallé (1978) al igual que Anduve Saint (1978) refieren a la existencia de una especie de “espíritu de posesión” vinculado al “espíritu colonial” como una voluntad dirigida primero contra los indios que rechazaban la conquista pero que más tarde terminaría chocando contra la metrópoli por la voluntad de los colonos de explotar el territorio<sup>28</sup>.

Fue a través de los primeros apólogos criollos y sus discursos de autoafirmación como las élites americanas comenzaron a subrayar su diferencia con los peninsulares, alimentando una nueva visión identitaria en respuesta a las desigualdades, reivindicando el espíritu ilustrado en Las Indias, el prestigio de los allí nacidos y contrarrestando las imágenes despectivas y difundidas desde la metrópoli, poniendo en valor el honor y el mérito histórico de los criollos.

Algunas de las figuras más destacadas fueron Gonzalo Gómez de Cervantes (1537 – 1599), Baltazar Dorantes de Carranza (1545/1550 – 1610/1612), Carlos de Sigüenza y Góngora (1645 – 1700), Juan Antonio de Ahumada (XVII – XVIII) o Francisco Javier Clavijero (1731 – 1787), cuyos discursos reflejan esta temprana reivindicación identitaria.

Hubo autores que centraron su defensa en la propia terminología como Fray Juan Meléndez (1640 – 1690), quien en *Los Tesoros verdaderos de Indias* (1681) defendió la

---

<sup>26</sup>COSTILLA MARTÍNEZ, Héctor; RAMÍREZ SANTACRUZ, Francisco. *Carlos de Sigüenza y Góngora o la culminación del proyecto integral criollo*. Madrid: Iberoamericana, 2025. P. 9.

<sup>27</sup>MAZZOTTI, José A. *Lima fundida...op. cit.* p. 24.

<sup>28</sup>LAVALLÉ, Bernard. “Del "Espíritu Colonial" a la reivindicación criolla o los albores del criollismo peruano”. *Histórica (Lima)*, 2/1 (1978). P. 39.

calidad del término criollo “el llamarnos criollos y no indianos es querer significar el mucho aprecio y estimación singular que hacemos en descender de españoles y de conservar en Indias la sangre pura española sin mezcla de otra nación”, una afirmación que por un lado muestra la diferenciación que mantenían con otros grupos (indios, mestizos, negros o mulatos) considerados inferiores, y por otro afirma defiende que la limpieza de sangre se mantenía mejor en Perú que en España<sup>29</sup>, reforzando la imagen del criollo como el mejor representante del orden imperial.

De otro lado, también hubo autores que utilizaron los logros científicos y literarios de los criollos como defensa de sus capacidades intelectuales. Uno de ellos fue Carlos de Sigüenza y Góngora (1645 – 1700), polígrafo de la corte del Virreinato de Nueva España y uno de los autores más importantes en el proyecto criollo novohispano. En su obra, buscaba dar importancia a los criollos y su conocimiento como parte primordial del imperio hispánico, interesándose por la búsqueda ontológica de lo que definía al criollo, contribuyendo a la idea de una “patria criolla” entendida como comunidad cultural con origen regional. El objetivo último de Sigüenza era justificar “el proyecto integral novohispano” con la escritura como puente para establecer vínculos culturales entre América y Europa en las últimas décadas del siglo XVII, tratando de unificar lo mejor de ambos mundos y poner en valor el aporte que el pensamiento americano otorgaba a la cultura hispanoamericana, haciendo de los criollos sujetos culturales capaces de profunda reflexión y reconfiguración de saberes<sup>30</sup>.

Otro autor que siguió la defensa intelectual de los criollos fue Juan José de Eguiara y Eguren (1696 – 1763), profesor universitario novohispano, que en su obra *Prólogos a la Biblioteca Mexicana* (1763), realizó una compilación bibliográfica con el objetivo de demostrar la numerosa producción cultural de la población criolla novohispana, aunque esta obra quedó incompleta por su muerte<sup>31</sup>.

Así, se produjo una disputa científica entre aquellos que veían de manera negativa a los criollos y quien defendía que los conocimientos generados en el Nuevo Mundo no desmerecían a los producidos en Europa, refutando la idea de una América sumida en la ignorancia y fanatismo. Un duelo en el que resaltan obras de Sigüenza y Góngora como

---

<sup>29</sup>MAZZOTTI, José A. *Lima fundida...op. cit.* pp. 150 – 156.

<sup>30</sup> COSTILLA MARTÍNEZ, Héctor; RAMÍREZ SANTACRUZ, Francisco. *Carlos de Sigüenza...op. cit.* Pp. 9 – 25.

<sup>31</sup> CAMPOS, Carlos Federico. “Los criollos novohispanos...op. cit. P. 30.

*Libra Astronómica* (1690) respuesta a la obra de Eusebio Kino *Fundamentos y razones con que se establece que los cometas por la mayor parte son precursores de siniestros tristes y calamitosos sucesos* (1681) que hablaba negativamente de los criollos. Una de las obras más importantes de Carlos Sigüenza y Góngora fue *infortunios de Alonso Ramírez*, pues fue una de las que cimentó el capital cultural criollo a la vez que colaboró en el desarrollo de una concepción hispánica propia<sup>32</sup>.

Si bien es importante tener en cuenta que, pese al desarrollo intelectual de los siglos XVII y XVIII, estos discursos se formularon por una parte muy reducida de la élite criolla; en México fueron apenas 703 quienes participaron en este criollismo a principios del siglo XVII, y en Perú no llegaron a 500. Una élite que si bien no tenía ningún interés de independencia ni cuestionaban la autoridad de la Corona, reclamaba derechos y terminó articulando el discurso identitario más temprano, el cual fue en aumento durante los siglos XVII y XVIII<sup>33</sup>. La defensa de su labor y de sus privilegios terminó por articular la defensa de una identidad diferenciada de la de los peninsulares. Una consciencia sobre la que nació el nacionalismo criollo, que paso de fundamentarse sobre la doble construcción racial asumida simultáneamente como europea y americana, para sustentarse exclusivamente en la americana, distanciándose siempre del linaje mezclado<sup>34</sup>.

### **2.2.1. El Virreinato del Perú: el dualismo, la literatura y la exaltación de la patria**

Desde finales del siglo XVI se inició en el virreinato del Perú un proceso de exaltación de la “patria” (en el sentido regional que tenía entonces el término) por parte de criollos que, como Hernando de Retamoso, hijo de uno de los primeros españoles de Lima, se declaraban “hijos de esta tierra”<sup>35</sup>. La realidad del virreinato era particularmente compleja, pues se trataba de un contexto marcado por la resistencia de los incas de Vilcabamba, las sucesivas guerras entre pizarristas y almagristas, y las profundas divisiones internas entre varios grupos: descendientes de conquistadores, peninsulares e incluso indígenas, competían por destacar dentro del sistema colonial, exaltando las diferencias entre los provenientes del Reino de Castilla y los beneméritos<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup>COSTILLA MARTÍNEZ, Héctor; RAMÍREZ SANTACRUZ, Francisco. *Carlos de Sigüenza...op. cit.* pp. 33 – 67.

<sup>33</sup>MAZZOTTI, José A. *Lima fundida...op. cit.* p. 26.

<sup>34</sup>CAMPOS, Carlos Federico. “Los criollos novohispanos...op. cit. Pp. 35 – 36.

<sup>35</sup>LAVALLÉ, Bernard. “Del "Espíritu Colonial" a...op. cit. p.58.

<sup>36</sup>MAZZOTTI, José A. *Lima fundida...op. cit.* pp. 36 - 43.

Durante los siglos XVII al XVIII se consolidaron dos grandes formas de entender la identidad criolla en el Virreinato del Perú: por un lado, la élite criolla limeña que era más cercana a los valores hispánicos, mientras que la élite neoinca<sup>37</sup> de Cuzco, más localista, buscaba ensalzarse mediante la referencia a la herencia inca que los caracterizaba. Esta dualidad reflejaba las tensiones dentro del criollismo aunque no impidió la construcción de la identidad criolla de carácter amplio y asimilada con la realidad del Virreinato.

La Gran rebelión de Túpac Amaru II (1780 – 1781) resulta clave en la reformulación de las identidades criollas puesto que, si bien la mayor parte de los criollos no apoyaron la rebelión, el fracaso de la misma hizo que lo inca y prehispánico perdiera prestigio al quedar vinculado con una amenaza insurgente, pasando de ser un elemento simbólico útil a ser fuertemente reprimido. Ello afectó a la élite neoinca, ya debilitada por la pérdida de poder político en las primeras décadas del siglo, mientras que la élite criolla limeña se apropió del término “peruano” aunque manteniendo las distinciones étnicas del sistema de castas. Antes de la rebelión el término peruano no aludía al lugar de nacimiento, sino al hecho de pertenecer a la república de españoles, pero tras el suceso los criollos limeños se apropiaron del término para sí mismos. Aunque no fue un proceso sin precedentes, ya que desde la década de 1730 encontramos autores como Arzáns y Vela, cronista e historiador altooperuano, que vinculaban el término peruano con el sujeto criollo, pero sin vincularlo al proyecto criollo limeño<sup>38</sup>.

En el Virreinato del Perú los criollos empezaron a afirmar su dignidad, riqueza y derecho a señorear el reino del Perú a través de la crónica conventual, los memoriales y el tratado jurídico-administrativo. Construyeron la idea de una identidad colectiva a través de la literatura, épica y su propia experiencia<sup>39</sup>.

Aunque el arte y literatura criolla se basaban en modelos barrocos metropolitanos, se desarrolló una reinterpretación de los mismos con tono, temas y símbolos propios diferenciados. La escritura fue el medio empleado para difundir las ideas de una nueva identidad diferenciada, a pesar de que la mayoría de la población era analfabeta, la excepción fueron las élites criollas, que además hicieron uso del valor simbólico de la escritura; traída por los conquistadores y vinculada a la dominación, ahora era empleada

---

<sup>37</sup> El término no debe entenderse en relación con el estado neoinca de Vilcabamba.

<sup>38</sup> MAZZOTTI, José A. *Lima fundida...op. cit.* pp. 35 – 40.

<sup>39</sup> COELLO DE LA ROSA, Alexandre. “De mestizos y criollos en la compañía de Jesús (Perú, siglos XVI – XVII)”. *Revista de Indias*, 68/243 (2008). p. 52.

por los criollos en la construcción de una nueva identidad. Así, la formación de íconos culturales y la correspondiente literatura canónica fueron los elementos centrales en la construcción de la identidad de la comunidad criolla. En un primer momento la búsqueda de reconocimiento y acceso a cargos se amparó en la gloria militar y la labor de conquista de sus antepasados, más tarde los autores criollos se centraron en la vinculación con la tierra por ser “hijos de la patria”, aunque manteniendo el distanciamiento con los indígenas andinos con el objetivo de mantener un “linaje limpio”<sup>40</sup>.

Las primeras reivindicaciones criollas nacieron de las tensiones entre descendientes de los conquistadores y los llamados chapetones<sup>41</sup> que buscaban fortuna a través de puestos de la administración. Ya desde 1567 aparecen las primeras manifestaciones con la frustrada sublevación de Melchor Brizuela y Arias. Siendo la primera vez que aparece el término criollo en uno de los escritos de García de Castro, gobernador de Perú, para referirse a los españoles nacidos en el virreinato<sup>42</sup>.

Como se ha visto, una característica fundamental del criollismo peruano fue la utilización de textos épicos como vehículo para expresar el patriotismo criollo, afirmar el mérito y legitimidad de su posición y en último término la formación de una identidad local diferenciada. En la capital del virreinato hubo una ingente producción textual, aunque inicialmente inferior al caso mexicano, debido a que la imprenta llegó casi 50 años después que en Nueva España (1584). Pero ello no impidió que los autores criollos defendiesen que su obra poética era igual de valiosa que la de los peninsulares asentados en América<sup>43</sup>.

Dentro de la producción textual criolla destaca *El Arauco domado* (1596) de Pedro de Oña, hijo de conquistador. Esta obra no solo destaca por su valor a nivel poético, sino por ser una de las primeras epopeyas escritas por un criollo y en la que se celebra la conquista y orden imperial al tiempo que permite al criollo autolegitimarse como heredero y defensor de este imperio. En esta obra son claves las continuas referencias a la mala situación de los criollos debido a la reorganización de la encomienda y al control

---

<sup>40</sup> MAZZOTTI, José A. *Lima fundida...op. cit.* pp. 27 – 41.

<sup>41</sup> Término popular utilizado en el virreinato del Perú que hacía referencia a los españoles recién llegados a América. Su sentido era peyorativo asociaba las intenciones de los recién llegados de la península al único objetivo de enriquecerse.

<sup>42</sup> LAVALLÉ, Bernard. “Del "Espíritu Colonial" a...*op. cit.* pp. 42 – 44.

<sup>43</sup> MAZZOTTI, José A. *Lima fundida...op. cit.* pp. 118 – 119.

metropolitano, así como a las correspondientes protestas criollas, aunque siempre declarando la lealtad a la Corona y el respeto al orden virreinal<sup>44</sup>.

En el siglo XVII el discurso criollista peruano se basó en la grandeza material y espiritual que sentó las bases sobre las que luego, en el siguiente siglo, se complejiza la identidad criolla diferenciada. Se desarrolló una literatura en consonancia con la creciente importancia económica de los grupos criollos, reconstituidos a través del comercio u oficios, a la vez que se insistía en la superioridad de las ciudades natales americanas y sus habitantes blancos como respuesta a las producciones peninsulares que denigraban el origen americano. La mayoría de autores criollos que escribieron sobre la riqueza en el Perú y el Nuevo Mundo también concordaban en que aun más importante que todas las riquezas materiales, era la calidad de sus habitantes. Hicieron uso de antiguas leyendas como El Dorado, la Tierra de Jauja, la Sierra de Plata o el Paititi en sus producciones literarias. Se presentaban como los legítimos herederos de las ciudades míticas como el Dorado debido a la empresa conquistadora de sus antepasados, llegando a identificar la totalidad del territorio peruano bajo este término. También fueron elementos clave de esta leyenda el oro puro, tesoros escondidos y arrojados a un lago y la ciudad Manoa, pues todos ellos estarán presentes en las estrategias discursivas de los criollos en el siglo XVIII y la apropiación de la leyenda para sus fines<sup>45</sup>.

Por su parte, Antonio León Pinelo (1590 – 1660) peninsular originario de Valladolid y uno de los principales intelectuales del momento escribió *El paraíso en el nuevo mundo*, una de las mayores defensas de los territorios americano, si bien no menciona El Dorado, incidió en ubicar el paraíso terrenal en las selvas del Perú. Es llamativo, sin embargo, que esta obra escrita entre 1645 y 1650 no llegara a ser impresa hasta el siglo XX, aunque sí circuló entre pequeños grupos de intelectuales, contribuyendo a la creación de esta nueva identidad aun sin estar publicado<sup>46</sup>.

Posteriormente, en el siglo XVIII la literatura criollista peruana adoptó un tono más militante. Si en el primer periodo el “patriotismo criollo temprano” tuvo como característica el elogio cívico, es decir, la celebración de las instituciones urbanas, tanto seculares como eclesiásticas del nuevo mundo, con el nuevo siglo las descripciones

---

<sup>44</sup> *Ibidem*. pp. 50 – 56.

<sup>45</sup> *Ibidem*. pp. 120 – 131.

<sup>46</sup> *Ibidem*. pp. 151 – 153.

generales de la población, la naturaleza, las ciudades y las minas provinciales tuvieron un mayor protagonismo<sup>47</sup>.

Uno de los máximos representantes de esta literatura fue fray Buenaventura de Salinas. En su memorial redactado con motivo de la canonización de San Francisco Solano (1726), franciscano que desarrolló una intensa actividad misional en el virreinato del Perú, Salinas articula un discurso centrado en “salvar la honra de la patria”, es decir, poner en valor la calidad de su territorio y quienes han nacido ahí, lo que ha llevado a algunos historiadores a reconocer un patriotismo local basado en la defensa de lo criollo. Aunque Salinas no menciona explícitamente las leyendas de El Dorado o del Paititi, su descripción de Perú parte de una idea simbólica que asocia la tierra con el oro, entendiendo Perú como sinónimo de riqueza y, en consecuencia, los criollos como la encarnación viva de esta. Esta exaltación también se manifiesta en la imagen feminizada de Lima, como el pecho que alimenta con leche de oro y plata al resto del mundo, símbolo de una ciudad centro del mundo civilizado y no como apéndice. Bajo esta visión se afirma que Lima tenía todas las virtudes de las mejores ciudades europeas, y se levantaba como la parte más importante de la familia hispana<sup>48</sup>.

Fray Buenaventura de Salinas retoma ideas previamente formuladas por otros autores como Francisco Fernández de Córdoba, quien ya en su *Memorial de historias* (1630) había descrito a los criollos como una versión mejorada de la nobleza española. Salinas destacó el valor de los criollos como elementos útiles de la labor imperial y, desde una visión paternalista, como sujetos capaces de mejorar la situación de los indígenas<sup>49</sup>.

Por su parte, el dominico limeño Fray Juan Meléndez desarrolló una de las apologías más significativas del criollismo, destacando de nuevo la superioridad material y espiritual del Nuevo Mundo en su *Tesoros verdaderos de las Indias* (1681). Exalta la religiosidad de Lima y de los nativos limeños, empleando el término “criollo” como herramienta en la defensa de sus connacionales. Construye un discurso donde el rebajamiento de los peninsulares implica directamente el ascenso de los criollos en la pirámide simbólica<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> BRADING, David A. *La Nueva España: patria y religión*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2016. pp. 98 -100.

<sup>48</sup> MAZZOTTI, José A. *Lima fundida...op. cit.* pp. 136 – 139.

<sup>49</sup> *Ibidem.* Pp. 139 – 140.

<sup>50</sup> *Ibidem.* pp. 155 – 156.

De otro lado, el cronista Antonio de la Calancha (1584 – 1654), defendía en su obra *Crónica moralizada* (1638) la superioridad de los criollos basándose en las ideas del linaje heredado y el clima peruano que, al contrario de lo que afirmaban las teorías de la degeneración, producía según él mejores individuos dentro de cada grupo racial, lo que hacía a los españoles nacidos en Perú más hábiles que los peninsulares y a los negros e indios más listos que los de otras regiones<sup>51</sup>.

Así, los discursos de los siglos XVII – XVIII se consolidaron como la manifestación articulada de la defensa de los criollos. Un criollismo que se construyó a partir de la oposición a las teorías degenerativas de los autores europeos, exaltando las tierras peruanas, la superioridad geográfica, climática, alimenticia, religiosa y sobre todo de quienes las habitaba; llegando incluso a invertir el argumento de inferioridad, sugiriendo que el nacimiento en las Indias, particularmente en el Virreinato del Perú, dotaba de virtudes y capacidades intelectuales superiores a las de los nacidos en la península. Una vez llevada a cabo esta exaltación, surgió la necesidad de reivindicar figuras heroicas propias, a lo que contribuyeron obras como el *Arauco Domado* que ofrecieron modelos épicos del criollo como guerrero noble<sup>52</sup>.

En suma, aunque ya a finales del siglo XVI las grandes líneas de reivindicación criolla estaban configuradas, fue durante los siglos XVII y XVIII cuando esta reivindicación ganó fuerza, reforzando la convicción y determinación de que los criollos merecían la misma consideración que los peninsulares<sup>53</sup>, y al estar cada vez más diferenciados de los mismo se iba construyendo un mayor orgullo sobre las tierras en las que habían nacido y sus riquezas. Si bien este patriotismo criollo inicial no se levantó en contra de la autoridad de la monarquía católica, puesto que aún se concebían como parte de la nación española.

### **2.2.2. Nueva España y la recuperación del pasado prehispánico**

A diferencia del caso peruano donde los criollos, especialmente los de Lima, no dieron tanto valor al pasado prehispánico<sup>54</sup>, en Nueva España se apropiaron de este pasado, adoptaron los símbolos aztecas y los resignificaron. Así, el aspecto religioso simbólico, la recuperación del pasado indígena y la intensa devoción religiosa formaron el eje del

---

<sup>51</sup> *Ibidem*. p. 133.

<sup>52</sup> *Ibidem*. pp. 40 – 175.

<sup>53</sup> LAVALLÉ, Bernard. “Del " Espíritu Colonial" a...*op. cit.* p. 59.

<sup>54</sup> FLORESCANO, Enrique. *Memoria Mexicana*. 1ª. México: Editorial Joaquín Mortiz / Grupo Editorial Planeta, 1987. P. 262.

patriotismo criollo novohispano, restando importancia a la producción literaria. Durante el siglo XVI los autores novohispanos comenzaron a reflexionar sobre sí mismos y sobre el peninsular, sobre las diferencias entre ambos y con los indígenas<sup>55</sup>, aunque no se puede empezar a plantear la cuestión de la identidad criolla hasta el siglo XVIII.

En este proceso de adopción de símbolos indígenas destaca Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1578 – 1650), historiador mestizo y uno de los pioneros en el rescate de la tradición indígena y su integración en el proceso identitario novohispano; defendió que las obras españolas acerca del continente americano estaban incompletas y que era necesario emplear obras indígenas que corrigieran la información<sup>56</sup>. Al igual que hicieron Juan Bautista Pomar (1535 – 1601) y Diego Muñoz Camargo (1529 – 1599) empleó antiguos anales indígenas para componer sus relatos, no como sistematización de obras antiguas, sino ofreciendo una nueva lectura que combinaba la información indígena y la europea<sup>57</sup>.

Se dedicó a poner en valor a los indígenas y su labor. En *La historia de la nación chichimeca* (concluido hacia 1640) subrayó la participación de los texcocanos en la conquista de México – Tenochtitlan. Aunque se debe tener en cuenta que estas relecturas del pasado se hicieron desde una perspectiva cristiana, lo que tuvo efectos en la reinterpretación de eventos históricos, por no hablar de la doble educación sobre la que estuvieron instruidos estos autores; la tradición indígena por herencia y la parte europea que los dotó de las herramientas necesarias para componer la narrativa en la que integraron a figuras retóricas que engrandecían la historia de sus antepasados<sup>58</sup>. De esta manera, el México antiguo fue visto desde la perspectiva de unos criollos formados bajo la influencia de las ideas modernas europeas<sup>59</sup>.

Siguiendo con este enaltecimiento de la tierra americana, uno de los recursos más frecuentemente utilizado por los autores fue la continua comparación de las ciudades europeas con las americanas. Se buscaba poner en valor la Nueva España igualándola con la metrópoli, pero la constante comparación terminó por agravar la rivalidad entre criollos y peninsulares originada en la lucha por los puestos de poder y la necesidad de rebatir las

---

<sup>55</sup> ALBERRO, Solange. *Del gachupín al criollo...op. cit.* p. 17

<sup>56</sup> BATTCKOCK, Clementina; VÁSQUEZ GALICIA, Sergio Ángel. El protagonismo de Tetzco en la Conquista a través del lente de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. *Estudios De Historia Novohispana*, 66/153 (2022). pp. 153 – 169.

<sup>57</sup> FLORESCANO, Enrique. *Memoria Mexicana...op. cit.* pp. 171 – 172.

<sup>58</sup> BATTCKOCK, Clementina; VÁSQUEZ GALICIA, Sergio Ángel. El protagonismo de...*op. cit.* p.177.

<sup>59</sup> FLORESCANO, Enrique. *Memoria Mexicana...op. cit.* pp. 176 – 263.

teorías europeas de la degeneración<sup>60</sup>. Se trató de superar a la metrópoli en todo, en particular de la riqueza como justificación del arraigo de los nacidos en Nueva España y crítica hacia aquellos que la habían abandonado.

La afirmación del criollo como habitante legítimo de la Nueva España desembocó en el uso de símbolos religiosos específicos, como la Virgen de Guadalupe, y mitos fundacionales indígenas resignificados como Tenochtitlán, y aunque se desarrollará en el apartado posterior de este TFG, es importante entender que el paso del conflicto político al simbolismo religioso fue clave en la construcción de la identidad novohispana, que no solo se enfrenta al control de la metrópoli sino que empieza adoptar un carácter espiritual. Los intelectuales criollos emplearon estos símbolos (nopal, águila, Tenochtitlan, vírgenes, etc.) integrados en el orgullo de su pasado indígena, buscando destacar las grandezas de la Nueva España.

A esta labor colaboraron autores como el Bachiller Arias de Villalobos y su *Canto intitulado mercurio* (1603) o Bachiller Bernardo de Balbuena que explica que la ciudad de México, construida sobre las ruinas de Tenochtitlan, actuaba como el centro de la civilización occidental y los criollos como elementos que engrandecían la patria imperial. En su obra *La grandeza Mexicana* (1604) se centró en destacar el valor de la élite criolla<sup>61</sup>.

Así, aunque la producción literaria novohispana no tuvo tanta importancia como en el caso peruano, con la llegada de la oleada crítica desde Europa en los siglos XVII – XVIII aparecieron autores indignados centrados en crear una interpretación positiva de la naturaleza americana y el pasado prehispánico. Entre ellos destacan Juan José de Eguiara y Eguren o fray Juan de Torquemada, quien, junto a Carlos Sigüenza y Góngora, elogiaba las antigüedades indianas y la riqueza de la tierra americana, su *Monarquía Indiana* (1723), donde elevaba la capital de Nueva España a más que una simple ciudad; la vinculaba con un pasado indígena glorioso que se remontaba a principios del siglo XIV con Tenochtitlan y sobre el cual los criollos comenzaron a celebrar sus ciudades<sup>62</sup>.

Aunque fue la *Historia Antigua de México* (1780) de Francisco Javier Clavijero la obra que culminó el proceso de recuperación y asimilación del pasado prehispánico<sup>63</sup>. Fue la

---

<sup>60</sup> ALBERRO, Solange. *Del gachupín al criollo...op. cit.* pp. 7 – 12.

<sup>61</sup> MAZZOTTI, José A. *Lima fundida...op. cit.* p. 24.

<sup>62</sup> BRADING, David A. *Orbe indiano...op. cit.* p. 330.

<sup>63</sup> FLORESCANO, Enrique. *Memoria Mexicana...op. cit.* pp. 260 - 262

primera obra moderna del pasado mexicano y en ella se elogiaba la historia prehispánica de México y se asumía este pasado como propio, como parte sustancial de su patria.

Con ello, se ha visto como los criollos novohispanos encontraron en el pasado prehispánico y en la naturaleza americana aquellos elementos distintivos que los separaban de los españoles y afirmaban su identidad con la tierra en la que habían nacido. Articularon su respuesta frente a las teorías de la degeneración que los trataban como españoles de segunda o insuficientes y encontraron en ese pasado prehispánico la fórmula para defender su posición en la sociedad y destacar sus virtudes frente a los europeos. Siendo a su vez esta vinculación con el pasado prehispánico diferencia sustancial con el proceso identitario peruano, donde la identidad criolla se apoyó fuertemente en la producción literaria y épica con antiguas leyendas, a diferencia del caso mexicano donde le aspecto simbólico – religioso tendrá mayor peso.

### **3. LA REALIDAD CRIOLLA: JERARQUÍA SOCIAL, PODER POLÍTICO Y ÁMBITO RELIGIOSO**

#### **3.1.POSICIÓN DEL CRIOLLO EN UNA SOCIEDAD JERARQUIZADA**

La sociedad hispanoamericana de los siglos XVI – XVII fue una sociedad jerarquizada. Pero la visión general de una estructura de castas rígida, donde cada grupo social (indígenas, negros, españoles) tenía una posición determinada, no puede ser completamente aceptada, puesto que, a pesar de que criollos e inmigrantes peninsulares insistieran en defender la inflexibilidad del sistema, esta no era tan marcada. Existió una élite indígena que se mantuvo durante tres siglos, aunque subordinada y relacionada con las élites españolas, y el progresivo mestizaje diluyó los límites entre castas<sup>64</sup>, permitiendo el desarrollo de nuevos métodos para ascender como fueron los blanqueamientos, fórmulas culturales de mestizos que buscaban blanquear su apariencia o la purificación de sangre bajo la que se buscaba demostrar que se tenía un linaje limpio<sup>65</sup>. De manera que, más que ante una sociedad de castas cerrada, nos encontramos ante una sociedad racial basada en la superposición de grupos donde el mantenimiento de privilegios se convirtió en el elemento central para tener preeminencia social.

En este contexto resulta imprescindible detenerse a explicar la evolución del acceso a puestos poder por las elites criollas y cómo la periódica exclusión de los mismos de estos

---

<sup>64</sup> ALBERRO, Solange; GONZALBO, Pilar. *La sociedad novohispana...op. cit.* p.15.

<sup>65</sup> CAMPOS, Carlos Federico. “Los criollos novohispanos...op. cit. P. 18.

puestos alimentó el nacimiento de teorías identitarias diferenciadas y el desarrollo de obras de los primeros apólogos criollos que hemos mencionado anteriormente. Para entender este proceso partimos del estatuto jurídico que la Corona dio a los criollos y cómo ello afectó a su situación.

### **3.2. ENCOMIENDAS Y OFICIOS: ESPACIOS DE PRESTIGIO, PODER Y RECURSOS**

A ojos de la Corona los criollos eran considerados como súbditos españoles, y así se declaró en más de una ocasión a lo largo de los siglos XVI y XVII, como hizo Carlos I en 1519 considerando a los españoles americanos como habitantes de Castilla sujetos a las leyes del reino<sup>66</sup>. Pero no siempre tuvieron igualdad de trato, una problemática que fue tratada por diversos autores criollos como Baltazar Dorantes de Carranza, criollo de primera generación, quien explicaba que la renovación de encomiendas y la lucha por el dominio de las órdenes mendicantes eran los dos puntos centrales que generaban conflicto entre españoles americanos y peninsulares y perjudicaban la relación entre los mismos<sup>67</sup>.

No debemos olvidar que las Indias fueron vistas desde las primeras décadas del siglo XVI como un espacio de triunfo rápido a ojos de los peninsulares<sup>68</sup>, haciendo de ellas el escenario predilecto para la promoción y enriquecimiento, iniciando las tensiones con los primeros criollos.

En las primeras décadas del siglo XVI, la Corona favoreció a los hijos de los conquistadores<sup>69</sup> con la concesión de cargos locales, encomiendas y repartimientos como recompensa por la labor de sus antepasados en las conquistas. La Corona promulgó varias disposiciones que favorecían a los beneméritos<sup>70</sup>: 1531 ordenó a la Audiencia de México favorecer a los descendientes de los conquistadores en la concesión de tierras; en 1538 se decretó su preeminencia en los nombramientos<sup>71</sup> y en 1543 se aprobó un mandato para impedir que los funcionarios privilegiaran a los recién llegados sobre los criollos. Aunque estas medidas no se cumplieron de forma uniforme y en diversas ocasiones los virreyes colocaron en cargos públicos a peninsulares que formaban parte de los séquitos que los

---

<sup>66</sup> BURKHOLDER, Mark A. *Spaniards in the colonial...op. cit.* p. 63.

<sup>67</sup> BRADING, David A. *Orbe indiano...op. cit.* p. 327.

<sup>68</sup> *Ibidem.* p. 324.

<sup>69</sup> Se entienden bajo este término las primeras generaciones de españoles nacidos en América.

<sup>70</sup> Entiéndase por beneméritos hijos de los primeros conquistadores.

<sup>71</sup> Enmarcado en las Leyes Nuevas de 1542

acompañaban a América, desplazando a los criollos de los puestos e iniciando un sentimiento de exclusión<sup>72</sup>.

El sistema de encomiendas, que en un primer momento fue la compensación dada a los beneméritos, fue decayendo progresivamente debido al declive de población indígena, a las reformas de la Corona orientadas a limitar el poder de las encomiendas y al cambio de modelo económico a uno más diversificado<sup>73</sup>. Este contexto favoreció que en los discursos criollos del siglo XVII ganara protagonismo la idea de que la situación en que vivían no solo era precaria, sino además injusta. Así, Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, criollo novohispano de la segunda mitad del siglo XVII, hablaba del contraste entre la buena vida que tuvieron los conquistadores frente a las penurias que vivieron sus descendientes<sup>74</sup>. Gonzalo Gómez de Cervantes, benemérito y cronista de la Nueva España, manifestó en su *Memorial de los beneméritos de Indias de Nueva España y sus méritos y servicios* (1599) la necesidad de otorgar mayor poder a los beneméritos. A este se sumó Baltazar Dorantes de Carranza que escribió en 1604 la *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España, con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles* donde criticaba que los peninsulares se enriquecían rápidamente al llegar a América, mientras que las familias de los conquistadores se empobrecían: “observó con sorna, que el español más pobre a su llegada al nuevo mundo, se daba aires de noble y reclamaba preferencias sobre los criollos”.<sup>75</sup> Lamentaba el destino de los descendientes de conquistadores y defendía que los criollos merecían prioridad en el acceso a alcaldías mayores y corregimientos<sup>76</sup>.

La progresiva pérdida de importancia de las encomiendas produjo la pérdida de poder de los criollos que los llevó a interesarse por los cargos públicos como nueva vía para mantener el prestigio y oportunidades de ascenso social<sup>77</sup>, siendo el acceso al poder político un elemento sustancial en la diferenciación entre criollos y peninsulares.

Según Mark Burkholder pueden distinguirse tres grandes etapas en la evolución del acceso a puestos de poder por parte de los criollos. La primera, durante la primera mitad

---

<sup>72</sup> BURKHOLDER, Mark A. *Spaniards in the colonial...op. cit.* pp. 59 – 76.

<sup>73</sup> *Ibidem.* pp. 59 – 61.

<sup>74</sup> BRADING, David A. *Orbe indiano...op. cit.* pp. 340 -341.

<sup>75</sup> *Ibidem.* 323 – 326.

<sup>76</sup> SCHRÖTER, Bernd; BÜSCHGES, Christian. *Beneméritos, aristócratas y empresarios: identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América hispánica* [en línea] (1999) [consulta 29 mayo 2025] Disponible en: <https://elibro-net.unican.idm.oclc.org/es/ereader/unican/173439>. P. 20.

<sup>77</sup> BRADING, David A. *Orbe indiano...op. cit.* p. 326.

del siglo XVI, cuando el mérito heredado y las encomiendas tuvieron un valor crucial para legitimar el acceso de criollos a puestos de poder local. La segunda, la etapa de consolidación imperial, desde mediados del XVI y durante el siglo XVII, cuando se produjo un aumento del control peninsular a la vez que aumentaba la desconfianza sobre las élites criollas en los cargos de poder por su arraigo local. Por último, la tercera etapa, durante el siglo XVIII, en la que se produjo la venta de cargos públicos en las gubernaturas provinciales, audiencias e incluso los puestos de virrey que debilitó el control real sobre la administración y aumentó la influencia criolla en el ámbito político.

Desde las primeras décadas del siglo XVI y sobre todo a partir de 1530 en Nueva España, la división de las Audiencias en unidades menores – corregimientos, alcaldías mayores y gobernaciones – abrió nuevos espacios para quienes aspiraban a cargos oficiales<sup>78</sup>. Esta tendencia se reforzó aún más a finales del siglo XVI, cuando la proliferación de corregimientos y alcaldías fue reemplazando la jurisdicción de los encomenderos sobre los indígenas<sup>79</sup>, marcando el paso de un poder basado en la encomienda y el mérito de conquista a uno ejercido a partir del aparato administrativo real.

En un primer momento los criollos defendían que debían ser recompensados como descendientes de los primeros conquistadores, con el mérito de su linaje como la base de las reclamaciones de privilegios y honores frente a los peninsulares recién llegados. Con el cambio a un poder ejercido desde el aparato administrativo, el mérito por linaje perdió fuerza. Aunque la Corona otorgaba primacía a los criollos sobre algunos cargos, estos eran siempre de carácter local y nunca parte del aparato imperial, debido a que la Corona no se fiaba del todo de ellos por los fuertes lazos locales que podrían comprometerlos<sup>80</sup>.

Durante la segunda etapa que establece Burkholder (mediados del siglo XVI y siglo XVII), los nombramientos en los tribunales favorecieron a los letrados nacidos y educados en las universidades de la península. Aunque los beneméritos habían manifestado el deseo de que sus hijos accedieran a cargos públicos del aparato imperial, impulsando la fundación de universidades en América durante la segunda mitad del siglo XVI, estas pretensiones fueron ignoradas y la Corona continuó favoreciendo a

---

<sup>78</sup> BURKHOLDER, Mark A. *Spaniards in the colonial...op. cit.* p. 61.

<sup>79</sup> SCHRÖTER, Bernd; BÜSCHGES, Christian. *Beneméritos, aristócratas y...op. cit.* p. 18.

<sup>80</sup> BURKHOLDER, Mark A. *Spaniards in the colonial...op. cit.* pp. 61 – 83.

peninsulares para los altos cargos en Lima y México con el objetivo de garantizar una administración de la justicia eficaz en los reinos americanos<sup>81</sup>.

Aunque no había ninguna ley que impidiera explícitamente el acceso de los criollos a las magistraturas judiciales, las condiciones económicas y sociales ya eran una limitación fuerte; los costos de una carrera universitaria eran altos y era condición necesaria para optar a determinados puestos. A ello se añade la visión negativa que tenían muchos peninsulares sobre los nacidos en el Nuevo Mundo como intelectualmente inferiores, y si bien la Corona no hizo caso a estas acusaciones, seguía prefiriendo a peninsulares para las Audiencias<sup>82</sup>, justificándolo por los lazos personales de los nacidos en América, que podrían afectar a la recto desempeño en los puestos, misma razón por la cual la Corona diferenciaba entre criollos e hijos nativos<sup>83</sup>, excluyendo a los segundos de cargos reales con responsabilidades judiciales en su jurisdicción natal<sup>84</sup>.

Como es natural, los primeros puestos que ocuparon los criollos fueron los de ámbito local. En los cabildos urbanos los fundadores de las ciudades y sus descendientes coparon las regidurías. A partir de 1575 en Lima, y 1590 en México, los criollos tuvieron primacía numérica como regidores de los cabildos sobre los peninsulares<sup>85</sup>, algo natural si tenemos en cuenta que para ser regidor había que ser vecino. Sin embargo, su interés en cargos municipales disminuyó en la primera mitad del siglo XVII y comenzaron a orientarse hacia cargos administrativos y judiciales, más lucrativos y prestigiosos<sup>86</sup>.

Pero este desplazamiento hacia la administración se vio dificultado por el empeño de la Corona en garantizar el recto funcionamiento de la administración en América. Se desarrollaron medidas que reforzaron el control y se prohibió el matrimonio de funcionarios peninsulares con mujeres criollas de familias poderosas, la compra de tierras y limitar la perpetuidad de las encomiendas en sus distritos para evitar que crearan lazos

---

<sup>81</sup> BURKHOLDER, Mark A., D. S. CHANDLER a Roberto GÓMEZ CIRIZA. *De la impotencia a la autoridad...op. cit.* P. 17.

<sup>82</sup> BURKHOLDER, Mark A., D. S. CHANDLER a Roberto GÓMEZ CIRIZA. *De la impotencia a la autoridad...op. cit.* pp. 20.

<sup>83</sup> Hijo nativo no como sinónimo de criollo. Se refiere aquel nacido en un lugar concreto, si este desarrolla una labor en otro lugar del reino pierde su condición de nativo para ser simplemente criollo. Todos los hijos nativos eran criollos, pero no todos los criollos eran hijos nativos.

<sup>84</sup> BURKHOLDER, Mark A. *Spaniards in the colonial...op. cit.* p. xii.

<sup>85</sup> *Ibidem.* pp. 65 – 69.

<sup>86</sup> SCHRÖTER, Bernd; BÜSCHGES, Christian. *Beneméritos, aristócratas y...op. cit.* pp. 26 – 27.

que pudieran afectar al funcionamiento de las administraciones, aunque la Corona hizo tantas excepciones que las leyes perdieron su efectividad<sup>87</sup>.

Con estas limitaciones, a mediados del siglo XVII los criollos perdieron preeminencia política y la Corona continuó designando peninsulares para ocupar los puestos altos de la administración. Es preciso señalar como excepción a este desplazamiento general el caso de la Audiencia de Lima ya que los hijos nativos lograron un éxito notable en el acceso a ella y a finales del siglo se convirtió en el lugar predilecto para el ascenso de criollos limeños, que llegaron a dominar el tribunal durante dos siglos<sup>88</sup>.

Aunque la puesta en venta de cargos públicos supuso un cambio a la situación general. Si bien el objetivo de la Corona era mantener el control sobre la administración judicial, prefiriendo a peninsulares sobre criollos, la venta de cargos abrió una nueva vía de acceso al poder para los segundos. Permitió a algunos criollos ricos acceder a cargos lucrativos en audiencias o tesorerías, mientras los peninsulares, más conectados con la corte, dominaron la compra de puestos de corregidores y alcaldes mayores. A finales del siglo XVII el número de criollos en cargos fue superior al de un siglo antes, pero persistió su exclusión de los puestos más altos del aparato imperial<sup>89</sup>. Así, lo que comenzó como una estrategia fiscal de la monarquía terminó convirtiéndose en una vía de recuperación del prestigio que las élites criollas habían perdido en las primeras décadas del siglo XVII al quedar apartados de los puestos de poder.

Aunque las ventas llevaban dándose desde tiempos de Carlos I, fue a finales del siglo XVII y principios de XVIII bajo la Casa de Austria cuando la venta de cargos alcanzó una mayor escala. Felipe II (1556 – 1598) inició esta práctica con la venta de “oficios vendibles y renunciables” donde se incluían nombramientos notariales y puestos municipales, puestos heredables. Con Felipe IV (1621 – 1665) comenzaron a venderse cargos en la real hacienda, aunque a diferencia de los “oficios vendibles y renunciables” estos se vendían mediante acuerdos particulares y no en subasta pública, al tiempo que comenzaron a venderse gubernaturas provinciales y a finales del siglo XVII cargos en las audiencias. Las ventas continuaron hasta 1750 debido, en parte, a la necesidad de dinero de la Corona<sup>90</sup>, priorizando el pago de los oficios sobre la concesión por mérito y

---

<sup>87</sup> BURKHOLDER, Mark A. *Spaniards in the colonial...op. cit.* p. 65 – 83.

<sup>88</sup> *Ibidem.* p. 95 – 102.

<sup>89</sup> *Ibidem.* p. 71.

<sup>90</sup> BURKHOLDER, Mark A., D. S. CHANDLER a Roberto GÓMEZ CIRIZA. *De la impotencia a la autoridad...op. cit.* p. 34.

permitiendo que entre 1687 y 1712 41 peruanos obtuvieran nombramientos en Audiencias, de los cuales, al menos 36 fueron por compra<sup>91</sup>. A finales del siglo XVII, la venta de cargos se centralizó, pasando de México y Lima a Madrid, donde comenzaron a venderse altos cargos en audiencias de ambos virreinos, aunque hubo puestos, de menor importancia, que se siguieron vendiendo en las capitales virreinales<sup>92</sup>.

La centralización de las ventas en Madrid permitió que los peninsulares tuvieran más fácil acceso, convirtiéndose en los mayores compradores y recuperando el control de las administraciones. A lo cual se suma un mayor control por parte del imperialismo borbónico con el desarrollo de nuevas reformas que agravaron las tensiones con los criollos despojados de las posiciones burocráticas logradas durante el siglo anterior<sup>93</sup>.

Se nombró al visitador Francisco Garzarón (peninsular) para que vigilara a los magistrados de la Audiencia de Nueva España en 1720, y acabó suspendiendo a once de los dieciocho magistrados, la mayoría de los cuales eran nativos y con cargos comprados, lo que reafirmaba la convicción de que la venta de puestos judiciales afectaba negativamente a la efectividad<sup>94</sup>, reforzando la idea de la incapacidad de los criollos en el desempeño de los puestos.

Juan de Ahumada, abogado de uno de los criollos que habían sido destituidos por el mencionado visitador, temía que el proceso judicial iniciado por la Corona pudiera suponer una amenaza a las aspiraciones de abogados que, como él, querían alcanzar un puesto en las Audiencias, por lo que viajó a Madrid. Allí publicó la *Representación* dirigida a Felipe V (1725) en la que expresaba la frustración de los criollos y pedía una declaración explícita del rey de que los españoles nacidos en las Indias no tendrían impedimento legal para obtener cargos en América y que debían ser preferidos para los cargos eclesiásticos, políticos y militares. Para la defensa de sus ideas se basó en anteriores apólogos criollos y las leyes naturales, defendiendo que los españoles convertidos en ciudadanos de un municipio por nacimiento tenían derecho a ciertos honores, por lo que si los españoles europeos disfrutaban de los oficios en sus respectivos reinos, los americanos deberían disfrutar de lo mismo. Además, para el autor, al igual que

---

<sup>91</sup> BURKHOLDER, Mark A. *Spaniards in the colonial...op. cit.* p. 96.

<sup>92</sup> BURKHOLDER, Mark A., D. S. CHANDLER a Roberto GÓMEZ CIRIZA. *De la impotencia a la autoridad...op. cit.* pp. 33 – 34.

<sup>93</sup> ALBERRO, Solange. *Del gachupín al criollo...op. cit.* p.38.

<sup>94</sup> BURKHOLDER, Mark A., D. S. CHANDLER a Roberto GÓMEZ CIRIZA. *De la impotencia a la autoridad...op. cit.* Pp. 62 – 63.

para Pedro Bolívar y de la Redonda, abogado criollo de mediados del siglo XVII, los criollos estaban muy bien cualificados, tenían condición de nobles y conocimientos en jurisdicción y sobre vecinos, por lo cual merecían tener los nombramientos en las Indias<sup>95</sup>.

Si bien la respuesta de Felipe V a las peticiones de Juan de Ahumada no fue favorable, la *Representación* tiene una importancia clave en tanto que formalizó las demandas criollas ante la Corona, representando a los criollos como súbditos capaces e iguales a los peninsulares; contribuyendo a la formación de una consciencia de grupo que debía defender sus propios intereses, distintos de los peninsulares. Defendiendo que no eran los americanos quienes odiaban a los europeos, sino al revés. Tanto Juan de Ahumada como Gonzalo Gómez de Cervantes y Baltazar Dorantes de Carranza denunciaban que los peninsulares llegaban a las Indias con el único objetivo de hacer dinero. Una idea que se plasmó incluso en los pasquines difundidos en el marco de la revuelta de los comuneros del Socorro (Nueva Granada, marzo-junio 1781)<sup>96</sup>.

Aunque no se puede decir que hubiera una operación sistemática de expulsar a los criollos de los puestos de poder, era evidente que la monarquía prefería a peninsulares para puestos importantes, y a partir de 1750 con la introducción de un nuevo bloque de reformas borbónicas, tanto en el ámbito político administrativo como en el económico y fiscal, el número de criollos que había ido en aumento en la administración de justicia y en el gobierno local desde 1630 tanto en el Virreinato del Perú como en el de Nueva España fue bajando. En el caso de Perú, entre 1775 y 1820 el porcentaje de oidores criollos era tan solo del 33% pero el de Nueva España en las mismas cronologías era del 23%<sup>97</sup>. Mientras que la tendencia peninsular era la contraria, en el siglo XVIII apenas suponían el 5% de la población, pero ocupaban el 95 % de los altos puestos administrativos en las colonias<sup>98</sup>.

En este contexto, había un proceso de europeización de la metrópoli, pero cuanto más se afirmaba desde la metrópoli la idea de nación española como europea y blanca, más se desplazaba y oscurecía a los americanos del imaginario nacional. Se tendía a oscurecer a los criollos y comenzaron a ser vistos cada vez más como súbditos coloniales y no como españoles plenos, lo que influyó negativamente en su acceso a los cargos públicos, dando

---

<sup>95</sup> BURKHOLDER, Mark A. *Spaniards in the colonial...op. cit.* pp. 84 – 99.

<sup>96</sup> *Ibidem.* pp. 98 – 100.

<sup>97</sup> SCHRÖTER, Bernd; BÜSCHGES, Christian. *Beneméritos, aristócratas y...op. cit.* pp. 71 – 162.

<sup>98</sup> FEROS CARRASCO, Antonio. *Speaking of Spain: the evolution of race and nation in the Hispanic world.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017. Pp. 189 – 190.

lugar a un profundo malestar entre las elites criollas, fomentando la búsqueda de formas para diferenciarse de los peninsulares que acaparaban el poder político, al mismo tiempo que marcaban distancia con el resto de poblaciones americanas (indígenas, mestizos y afrodescendientes), para defender sus privilegios dentro del orden colonial<sup>99</sup>.

Ahora bien, aunque el presente apartado se haya centrado en cómo la evolución del acceso a puestos de poder por parte de la élite criolla y su desplazamiento afectó en la búsqueda y formación de nuevos espacios para defender sus intereses, no podemos entender este proceso como el resultado exclusivo de un contexto discriminatorio en el ámbito político, sino que ello se debe encuadrarse en un contexto discriminatorio mayor con el auge de las teorías degenerativas, la defensa de la pureza de la sangre o la blancura de la piel y los discursos sobre la incapacidad de los criollos. Al igual que tampoco podemos limitarnos a caracterizar el patriotismo criollo a comienzos del siglo XVIII como puro resentimiento pues, sobre todo en el caso novohispano, en sus discursos también se incluía admiración y orgullo por la historia y la tierra mexicana.

### **3.3. ÁMBITO RELIGIOSO: EL CLERO REGULAR Y EL CLERO SECULAR**

La progresiva exclusión de los criollos de los puestos más codiciados de la administración indiana y el control mayoritariamente peninsular durante la primera parte del siglo XVI inició un creciente malestar entre las élites criollas. Este descontento impulsó la búsqueda de nuevos espacios de prestigio como la Iglesia, que ofrecía espacios de reconocimiento (cabildos catedralicios, órdenes religiosas, obispados menores) más accesibles para criollos que los altos cargos civiles controlados por los peninsulares<sup>100</sup>. Aunque por norma general los criollos solían concentrarse en los puestos medios, a finales del mismo siglo lograron ascender dentro del clero secular, accediendo a obispados menores y puestos altos en los cabildos catedralicios de México y Puebla<sup>101</sup>.

#### **3.3.1. El clero regular como primer vía de acceso**

Debido a las necesidades evangelizadoras durante las primeras décadas del siglo XVI hubo medidas que favorecieron a los criollos como el Concordato de Burgos (1512) que exponía que todos los puestos del clero secular que quedaran vacantes después de la primera nominación se otorgaran a los hijos legítimos de los colonos, o la disposición

---

<sup>99</sup>*Ibidem*. pp. 189 – 190.

<sup>100</sup> BRADING, David A. *La Nueva España...op. cit.* Pp. 90 – 91.

<sup>101</sup>SCHRÖTER, Bernd; BÜSCHGES, Christian. *Beneméritos, aristócratas y...op. cit.* pp. 26 – 27.

enviada al Consejo de la Ciudad de México en 1542 que manifestaba explícitamente la preferencia de hijos nativos en nombramientos eclesiásticos<sup>102</sup>. Pero estas medidas no eliminaron las tensiones entre peninsulares y criollos por los puestos vacantes.

Si bien, pese a la resistencia de muchos peninsulares recién llegados a las Indias a la admisión de novicios criollos, a partir de 1527 la orden de los franciscanos comenzó a admitirlos por la falta de frailes para la tarea evangelizadora, siendo los criollos quienes suplieron esta necesidad de clérigos<sup>103</sup>.

A lo largo del siglo XVI el número de novicios y frailes criollos fue en aumento, llegando incluso a querer prohibir la admisión de peninsulares en algunas órdenes, como fue el caso de los dominicos de la provincia peruana de San Juan Bautista donde, si bien la restricción duró poco, demostró la profunda división existente entre clérigos peninsulares y criollos. A finales del mismo siglo la mitad de los dominicos de Nueva España eran criollos<sup>104</sup>, debido en parte a la flexibilización de las normas de selección de la compañía de Jesús a partir de 1572<sup>105</sup>. Por su parte, la orden de los agustinos, tras su llegada al Virreinato de Perú a mediados del siglo XVI, fue creciendo, y a principios del XVII estaba compuesta casi al completo por criollos<sup>106</sup>.

Si bien, este aumento de criollos no se vio reflejado en los altos puestos de las órdenes religiosas. Por ello, en 1627 el Papa Urbano VIII ordenó emplear el sistema de alternativa entre peninsulares y criollos para los puestos de gobierno de las órdenes religiosas, teniendo en cuenta que en esta época las órdenes tenían un valor político, siendo una de las más importantes la compañía de Jesús en Nueva España<sup>107</sup>. Sin embargo, la medida tampoco fue muy bien recibida por los criollos puesto que limitaba sus expectativas de ascenso en las jerarquías eclesiásticas favoreciendo a los peninsulares, aumentando las tensiones y la diferenciación entre ambos<sup>108</sup>.

En el Virreinato del Perú, lejos de solucionar las tensiones, estas se agudizaron, debido en parte a una mayor resistencia por parte de los peninsulares, lo que llevó a que a mediados del siglo XVII se produjeran gran cantidad de solicitudes al General de Lima

---

<sup>102</sup> BURKHOLDER, Mark A. *Spaniards in the colonial...op. cit.* p. 48.

<sup>103</sup> *Ibidem.* pp. 31 – 35.

<sup>104</sup> *Ibidem.* pp. 37 – 39.

<sup>105</sup> COELLO DE LA ROSA, Alexandre. “De mestizos y criollos...*op. cit.* pp.39 – 40.

<sup>106</sup> BURKHOLDER, Mark A. *Spaniards in the colonial...op. cit.* pp. 41 – 43.

<sup>107</sup> BRADING, David A. *La Nueva España: patria...op. cit.* p. 83.

<sup>108</sup> BURKHOLDER, Mark A. *Spaniards in the colonial...op. cit.* p. 42 – 43.

(Mucio Vitelleschi) una mayor aceptación de criollos en las órdenes, concretamente en la orden jesuita, aunque esta apertura tampoco significó el fin de la diferenciación entre peninsulares y criollos. Los requisitos exigidos a los novicios criollos eran superiores a los que solían pedir a los peninsulares, lo que de alguna manera se relaciona con una mayoría numérica de criollos en las escuelas fundadas por los jesuitas en ambos virreinos<sup>109</sup>.

Aun con ello, fue en el clero regular donde muchos criollos encontraron la oportunidad de hacer carrera religiosa y acceder a la riqueza de los conventos (agustinos y jesuitas), lo que explica el interés de las familias criollas más poderosas en controlar los puestos más altos de las órdenes con el objetivo de formar oligarquías y aprovechar todos los espacios de influencia posibles<sup>110</sup>.

### **3.3.2. El clero secular: caminos alternativos de promoción**

Desde el siglo XVI los encomenderos tenían un especial interés porque sus hijos accedieran al clero secular, y aunque los primeros puestos a los que tuvieron acceso fueron dentro de las órdenes religiosas, fomentaron la creación de escuelas y universidades que eventualmente permitieran a sus hijos formarse y ocupar esos puestos<sup>111</sup>. Los diferentes colegios creados por la Compañía de Jesús en ambos virreinos como el de San Pedro y San Pablo en la capital novohispana, permitieron en un primer momento el acceso de criollos a la instrucción y educación para ingresar en el clero, y unas décadas después los criollos instruidos en esos colegios comenzaron a dominar los puestos del clero secular en sus respectivas diócesis aunque no sin conflicto<sup>112</sup>.

Durante el siglo XVI la presencia de criollos en el clero secular aumentó progresivamente, y en 1575 en el Virreinato de Nueva España comenzaron los concursos (oposiciones) donde los criollos aspirantes a cargos en la Iglesia debían pasar un examen, demostrar su limpieza de sangre y hablar idiomas nativos, lo que favoreció los criollos en la obtención de puestos en parroquias indígenas, aunque fueron incapaces de obtener puestos altos, dado que los frailes españoles recibían el apoyo político de altos cargos peninsulares, y

---

<sup>109</sup> COELLO DE LA ROSA, Alexandre. “De mestizos y criollos...*op. cit.* Pp. 55 – 56.

<sup>110</sup> JAIMES MARTÍNEZ, Ramiro. “La formación del campo religioso mexicano”. *La paradoja neopentecostal. Una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California* (2007). P. 106.

<sup>111</sup> BURKHOLDER, Mark A. *Spaniards in the colonial...op. cit.* pp. 31 – 33.

<sup>112</sup> BRADING, David A. *La Nueva España...op. cit.* P. 59.

aunque en 1583 se había especificado la preferencia de criollos para los puestos su efecto fue prácticamente nulo<sup>113</sup>.

Aunque el número de criollos fue en aumento durante el siglo XVII; pasó de 29% de sacerdotes criollos en 1600 a un 69% en 1696 en nueva España, y en el caso peruano de 20% en 1613 a 86% en 1696<sup>114</sup>, los arzobispados de las capitales de los virreinos casi siempre recaían en los peninsulares, mientras que las diócesis menores eran ocupadas por criollos<sup>115</sup>. Ello muestra de que se mantuvo latente la fuerte competencia por altos cargos, aunque se intentó solucionar en un primer momento con el sistema de rotación: en 1602 había 9 criollos, 24 peninsulares y 29 hijos de provincia<sup>116</sup>. Los peninsulares aceptaron la entrada de criollos pero sin concederles la plena igualdad; la rotación les garantizaba puestos con prestigio y autoridad, lo que no gustó nada a los criollos, que suponían un tercio de los frailes de las provincias, y obtenían solo el 15 % de los cargos más altos<sup>117</sup>.

En esta lucha contra los peninsulares por altos cargos y en la búsqueda de espacios que hicieran valer sus capacidades, los cargos en la Capilla Real de Palacio fueron claves, pues para acceder a ellos se exigía buena formación superior, nobleza y linaje limpio. Acceder a ella permitía introducirse en el centro de poder, abrir paso a otros puestos y permitía la entrada a otros individuos de su mismo círculo. La principal función de la capilla real era la de proporcionar el alimento espiritual de los soberanos, darles a las ceremonias litúrgicas una proyección con fines políticos y propagandísticos y servir como espacio para denunciar la gestión de gobernantes<sup>118</sup>.

Entre 1665 – 1700 7 criollos alcanzaron el puesto de capellanes de honor (5 del Virreinato del Perú y 2 del Virreinato de Nueva España) de 180, y 17 el de predicadores reales (12 del Virreinato del Perú y 5 del Virreinato de Nueva España) de un total de 352, un número insignificante frente al número de peninsulares, pero clave si tenemos en cuenta que para acceder a estos puestos era necesario tener gran capacidad económica y una fuerte red de alianzas que les permitiera integrarse en la Corte. Su acceso permitió tejer una compleja

---

<sup>113</sup> BURKHOLDER, Mark A. *Spaniards in the colonial...op. cit.* p. 49.

<sup>114</sup> BRADING, David A. *La Nueva España...op. cit.* pp. 60 – 61.

<sup>115</sup> *Ibidem.* pp. 90 – 91.

<sup>116</sup> Eran aquellos peninsulares o criollos que habían sido ordenados o estaban sirviendo en una provincia que no era su lugar de nacimiento.

<sup>117</sup> BURKHOLDER, Mark A. *Spaniards in the colonial...op. cit.* pp. 39 – 43.

<sup>118</sup> SÁNCHEZ BELÉN, Juan A. “Eclesiásticos criollos en la Capilla Real de Palacio: una élite de poder en el reinado de Carlos II (1665-1700)”. *Revista de Indias* 74/261 (2014). pp. 425 – 440.

red identitaria apoyada en lazos de solidaridad y relanzar las carreras de los capellanes de honor y predicadores reales, equiparándose a los peninsulares<sup>119</sup>.

Con ello vemos como, en las últimas décadas del siglo XVII, la Capilla Real del Palacio acogió a notables eclesiásticos americanos, sobre todo del virreinato del Perú, aunque también de Nueva España, respondiendo al deseo criollo de ganar presencia en las instituciones de la Monarquía y reforzar vínculos con la Corona, en un momento clave para consolidar su identidad. Se puede entender que los capellanes de honor y predicadores criollos formaban un grupo homogéneo por su origen social y los empleos de sus familiares, lo que explica sus redes sociales y clientela por patronazgo y finalmente la Capilla real puede considerarse una plataforma esencial de promoción personal para los eclesiásticos criollos, quienes hacia fines del XVII disfrutaron de las mismas oportunidades que los peninsulares<sup>120</sup>.

Finalmente, es importante mencionar el papel clave que tuvieron los criollos que formaban parte del clero secular, como los primeros autores que trataron lo que hoy día se conoce como “patriotismo criollo temprano”, originado en el sentimiento de asilamiento que sentían los criollos al impedirles ocupar los puestos dirigentes en la iglesia y el gobierno civil en su tierra natal<sup>121</sup>.

Destacan autores como Buenaventura de Salinas y Córdoba, limeño nacido 1592, fraile menor desde 1616 y predicador en las ciudades provinciales de Perú. En su obra *Memorial de las historias del nuevo mundo* (1631) condenó el trato y la legislación que privaba a los hijos de los conquistadores de sus encomiendas y defendiendo las protestas criollas. Otro fue Luis Betancur y Figueroa, primer inquisidor criollo de Lima, que publicó un tratado 50 páginas (1634) en el que expuso argumentos jurídicos para elegir como obispo de una catedral de la diócesis de Santa Fe de Bogotá a alguien que defendiera los derechos de los criollos<sup>122</sup>. Aunque este patriotismo criollo inicial no se levantó en contra de la autoridad de la monarquía católica puesto que los españoles americanos aún se concebían como participantes de la misión de los reyes y la nación española<sup>123</sup>.

---

<sup>119</sup> *Ibidem*. pp. 425 – 444.

<sup>120</sup> *Ibidem*. pp. 445 – 447.

<sup>121</sup> JAIMES MARTÍNEZ, Ramiro. “La formación del campo religioso...*op. cit.* P. 105.

<sup>122</sup> BURKHOLDER, Mark A. *Spaniards in the colonial...op. cit.* pp. 54 – 56.

<sup>123</sup> BRADING, David A. *La Nueva España...op. cit.* pp. 98 -100.

Dentro de esta producción es imprescindible mencionar la lucha simbólica entre clero secular y clero regular. Aunque se desarrollará en el apartado posterior es resaltable destacar cómo los criollos seculares buscaban apropiarse de símbolos que aunaran la devoción del pueblo, incluyéndolos en el imaginario colonial, al mismo tiempo que restaban poder al clero regular en el contexto de la iglesia de la Nueva España<sup>124</sup>.

Con ello vemos como el clero regular y secular fueron la vía de escape para la mayoría de criollos que querían obtener posiciones de poder y prestigio en un momento en el que el espacio político y mercantil estaba siendo monopolizado por los peninsulares, aunque sin olvidar que la discriminación también estuvo presente en este ámbito<sup>125</sup>.

#### **4. HERRAMIENTAS DE AFIRMACIÓN CRIOLLA: RELIGIÓN Y SIMBOLOGÍA**

En América, la conquista militar y la conquista espiritual fueron de la mano. La cristianización de las poblaciones indígenas adquirió un valor fundamental el discurso criollo del mérito en tanto que los criollos, o más bien sus antepasados, eran quienes habían llevado el cristianismo a estas tierras, incluso quienes habían muerto como mártires tratando de expandir el cristianismo no solo en América sino también en Asia, como Felipe de Jesús, franciscano novohispano que murió crucificado en Nagasaki en 1597<sup>126</sup>. De manera que el elemento religioso contribuyó a la unión simbólica de los criollos a las tierras americanas<sup>127</sup>.

Una parte clave en la formación de la identidad de un grupo es la adopción de símbolos. Armstrong (1982) lo explica como una forma de comunicación de un grupo hacia otros. Teniendo en cuenta que el uso de símbolos no es fijo y su significado puede variar, al igual que los sujetos que se identifican con los mismos. Hay símbolos que existen mucho antes de que sean empleados para identificar a un grupo, y es cuando esta identidad lo necesita cuando lo recoge y resignifica, como ocurrió en el caso mexicano con símbolos

---

<sup>124</sup>LEÓN O'FARRILL, Israel. "Aprovechamiento de los mitos y símbolos prehispánicos como estrategia de comunicación para construir el patriotismo criollo en la Nueva España: los casos de los mitos de Tonantzin- Guadalupe, de Quetzalcóatl- Santo Tomás y el mito fundacional mexicana". *Razón y palabra* [en línea] 66 (2009) [consultado: 24 junio 2025] Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199520908013>. p. 12.

<sup>125</sup>BURKHOLDER, Mark A. *Spaniards in the colonial...op. cit.* p. 58.

<sup>126</sup>BRADING, David A. *La Virgen de Guadalupe...op. cit.* P. 98.

<sup>127</sup>ALBERRO, Solange. *El águila y la cruz: orígenes religiosos de la conciencia criolla: México, siglos XVI-XVII*. México DF: El Colegio de México, 1999. pp. 17 – 22.

indígenas como el nopal<sup>128</sup>, el águila o el Tepeyac<sup>129</sup>, símbolos que trascienden en el tiempo, teniendo en cuenta que “la persistencia del símbolo es más significativa que su punto de origen”<sup>130</sup>. Y sumado a ello, la religión también adquiere un papel protagonista.

De acuerdo con Armstrong, si un grupo comparte un mito común se siente más unido, pues la devoción es el único elemento que une a la sociedad de forma igualitaria, independientemente del nivel económico, hay un dios por encima de todos. Para el autor, la religiosidad, la adopción de símbolos y figuras de referencia comunes tiene mayor peso en la formación de identidad que compartir estilo de vida o riqueza<sup>131</sup>. Por ello la importancia de la veneración y la santificación de personajes como Santa Rosa de Lima o la Virgen de Guadalupe, usado como mitos en torno a los cuales se reunió la población criolla del Perú y Nueva España.

Con ello, el contexto de discriminación en los puestos de poder y la pérdida de privilegios marcó a los criollos. Aunque la situación cambió a finales del siglo XVII gracias a su integración en órdenes religiosas, la venta de cargos y una mayor educación. Esto permitió un mayor reconocimiento de figuras y símbolos religiosos vinculadas a su pasado y, al mismo tiempo, el desarrollo de un amplio registro de recursos retóricos y simbólicos con los que afirmaron su auto percibida superioridad criolla<sup>132</sup>, desarrollando una consciencia colectiva distinta de la de los españoles europeos.

Como veremos a lo largo de este apartado, el terreno religioso que comenzó siendo el espacio de mayor confrontación con los pueblos indígenas durante la conquista, evolucionó hacia una síntesis y fusión cultural donde los principales artífices fueron los eclesiásticos, primero franciscanos, jesuitas y finalmente seculares. En este proceso nacieron símbolos como la *ixiptla* Guadalupana<sup>133</sup>, que terminó por convertirse en el emblema de una identidad colectiva que llega hasta la actualidad<sup>134</sup>.

#### 4.1.NUEVA ESPAÑA

Como veremos a lo largo del apartado, el proceso de creación de una identidad criolla novohispana se produjo a través de dos periodos. El primero con la adopción de símbolos

---

<sup>128</sup> Cactus nativo de México cuyos frutos son denominados tunas.

<sup>129</sup> Cerro ubicado en Ciudad de México centro de culto mariano.

<sup>130</sup> ARMSTRONG, John A. *Nations before...op. cit.* p. 8.

<sup>131</sup> *Ibidem.* p. 9.

<sup>132</sup> MAZZOTTI, José A. *Lima fundida...op. cit.* p. 43.

<sup>133</sup> Imagen de la Virgen de Guadalupe que pudo haber sido asimilada por los indígenas como una representación viviente de lo divino

<sup>134</sup> ALBERRO, Solange. *El águila y la cruz...op. cit.* Pp. 175 – 178.

prehispánicos, y el segundo con una resignificación de estos incluyéndolos en la defensa de intereses identitarios. Conviene recordar que no fue un proceso exclusivo de la capital sino que también se dio en otras ciudades de importancia prehispánica como Tlaxcala<sup>135</sup>.

En Nueva España conseguir una imagen autóctona para el culto era clave como medio de diferenciación tanto de las traídas de Europa como de los dioses indígenas. Por lo que figuras como la Virgen de Guadalupe, al mismo tiempo que respondían al fervor religioso fueron empleadas como mitos fundacionales en una batalla de “mito contra mito”<sup>136</sup>.

#### **4.1.1. Adopción de símbolos prehispánicos**

La adopción de símbolos prehispánicos vino motivada inicialmente por fines evangelizadores, pero los lugares y símbolos religiosos cristianizados terminaron formando parte de la simbología criolla, separados de los fines evangelizadores.

La leyenda mexicana sobre la fundación de Tenochtitlan narra cómo los mexicas fueron guiados por su dios Huitzilopochtli hasta un islote donde debían fundar su ciudad y un imperio, allí se manifestó la señal de un águila posado sobre un nopal que crecía de una roca devorando una serpiente. El mito carga con un gran valor simbólico; el nopal se asociaba con el corazón de Copil, hijo de Malinalxóchitl, sacrificado por Huitzilopochtli, que al ser arrojado a los tunales dio origen al nopal<sup>137</sup>. El águila simbolizaba el sol, mientras que el nopal representaba la conexión entre el inframundo y el cielo<sup>138</sup>. Esta simbología fue recuperada por los criollos integrándolo dentro de la construcción de su identidad. El complejo del águila que sostiene en su pico una serpiente y esta encaramada en un nopal es clave en tanto que, despachado de su carga simbólica prehispánica, se transformó en el elemento central de la simbología criolla<sup>139</sup>.

El papel de los frailes mendicantes fue clave en la evangelización, pues resignificaron lugares sagrados para los indígenas, construyeron iglesias y capillas donde antes se situaban sus templos e hicieron coincidir festividades cristianas con las del calendario mexicano; días que antes veneraban a su dios sol ahora será a Jesucristo identificado como

---

<sup>135</sup>*Ibidem*. pp. 171 – 174.

<sup>136</sup> BRADING, David A. *Orbe indiano...op. cit.* p. 394.

<sup>137</sup>CORONA SÁNCHEZ, Eduardo. “Los mitos de la fundación de Tenochtitlan. Las águilas de Huitzilopochtli”. *Antropología americana*, 7/14 (2022). Pp. 62 – 74.

<sup>138</sup> LEÓN O’FARRILL, Israel. “Aprovechamiento...op. cit.” P. 11.

<sup>139</sup> ALBERRO, Solange. *El águila y la cruz...op. cit.* p.69.

el verdadero sol o la asimilación de *Xiuhcoatl*<sup>140</sup> con el Arcángel San Miguel<sup>141</sup>. Aunque fue de la mano de los jesuitas cuando se desarrolló una política de resignificación simbólica más fuerte, permitiendo danzas indígenas en celebraciones católicas como la que ocurrió en la Plaza del Volar de la ciudad de México durante las fiestas de beatificación de Ignacio de Loyola (1610), bajo la idea de que las creencias prehispánicas habían perdido su carácter idólatrico y eran asimilables por el cristianismo, desarrollando equivalencias entre elementos indígenas y cristianos, aunque ello no fue bien visto por todos; Fray Bernardino de Sahagún (1499 -1590), considerado uno de los primeros etnógrafos de América reprobaba la sustitución y asimilación de símbolos prehispánicos en el cristianismo<sup>142</sup>.

Si bien hubo ciertas reticencias a esta asimilación prehispánica, tras las primeras manifestaciones del conjunto águila – nopal en la iglesia capitalina de los franciscanos y de haberse mantenido entre las parcialidades de Tenochtitlán, el símbolo no tardó en dejarse ver en fachadas, portadas de templos y conventos. Un ejemplo clave de su uso sería el estandarte de los estudiantes de la ciudad de México, donde aparece el símbolo del mito fundacional de Tenochtitlán ya como “armas de la ciudad”, o su asimilación con el primer protomártir y criollo Felipe de Jesús como “Águila en el tunal”, desplazando el anterior significado demoníaco de la planta hacia la identificación con el beato<sup>143</sup>. Fueron necesarios unos 60 años (1578 – 1640) para que el símbolo mexica se manifestara en todos los acontecimientos públicos de la vida capitalina, con emblemas como el águila<sup>144</sup>, momento en el que se produce la apropiación de este símbolo prehispánico por la élite criolla como parte de la nueva identidad novohispana.

Ahora bien, aunque estos símbolos estuvieron presentes en multitud de emblemas de celebraciones públicas, el medio principal en la asimilación de estos símbolos fueron los sermones, la poesía o las representaciones artísticas, pudiendo destacar al autor Pedro Morales cuyos poemas hacen alusión a las espinas del tunal, entendido para los mexicas en clave sacrificial, pero que Pedro Morales lo identifica con la Corona de espinas de Cristo y sus frutos como los estados de la iglesia (blancos- vírgenes, amarillos confesores, etc.), la asimilación de la grana que para los mexicas representaba la sangre, Pedro

---

<sup>140</sup> Figura mítica como arma del dios Huitzilopochtli, y que en este caso hace referencia a su asociación simbólica con un rayo de sol

<sup>141</sup> ALBERRO, Solange. *El águila y la cruz...op. cit.* pp. 31 – 38.

<sup>142</sup>*Ibidem.* pp. 33 – 108.

<sup>143</sup> *Ibidem.* pp. 80 – 118.

<sup>144</sup>*Ibidem.* pp. 113 – 115.

Morales lo identifica con la sangre de cristo o como la representación de los mártires, o la unión visual y mentalmente del símbolo de Tenochtitlán con las reliquias formando un nuevo complejo cristiano a partir de su contenido<sup>145</sup>. Dentro de esta resignificación de símbolos, quizás los más destacables fueron la grana o el nopal sangriento que se vinculó con Cristo como la figura central religiosa, y el águila, asimilada junto con el nopal a la cruz y a la pasión de Cristo.

Esta resignificación de símbolos fue acompañada en ocasiones por manifestaciones indigenistas en fiestas y ritos, como mitotes<sup>146</sup>, atavíos<sup>147</sup>, teponaztles<sup>148</sup>, canciones o poemas en náhuatl; presentes incluso en las tesis académicas de los intelectuales criollos con grabados de la nopalera tenochca o el águila, aun con la oposición por parte de obispos peninsulares como Palafox (1640 – 1655)<sup>149</sup>.

Todos estos elementos fueron aprovechados por las elites eclesiales y civiles de la Nueva España para generar un incipiente consciencia colectiva en la comunidad criolla carente de símbolos identitarios. Desarrollaron su propio programa identitario, lo que contribuyó a la formación del patriotismo criollo<sup>150</sup>; se apropiaron del simbolismo indígena para justificar su diferenciación de la España peninsular<sup>151</sup>.

Así, los medios que en un principio sirvieron para evangelizar fueron reutilizados bajo un sentido identitario en el siglo XVII. Aunque debemos señalar que este proceso se dio sobre todo en la capital del virreinato<sup>152</sup>, donde la adopción y resignificación de símbolos prehispánicos que dieron a las nuevas generaciones de criollos una matriz identitaria de lo mexicano, tomada directamente de la cultura autóctona<sup>153</sup>.

#### **4.1.2. La Virgen de los Remedios y la Virgen de Guadalupe**

A mediados del siglo XVII emergieron dos figuras claves en la devoción religiosa novohispana: la Virgen de Guadalupe y la Virgen de los Remedios. La primera se levantó como símbolo unificador entre lo indígena y lo cristiano y la segunda como

---

<sup>145</sup> *Ibidem*. pp. 91 – 92.

<sup>146</sup> Danzas rituales colectivas adaptadas a las celebraciones cristianas

<sup>147</sup> Vestimentas o adornos rituales con gran simbolismo empleadas en dichas danzas.

<sup>148</sup> Tambores indígenas de madera incorporados en ceremonias cristianas

<sup>149</sup> ALBERRO, Solange. *El águila y la cruz...op. cit.* pp. 113 – 114.

<sup>150</sup> LEÓN O'FARRILL, Israel. "Aprovechamiento...op. cit. p. 1.

<sup>151</sup> GUTIÉRREZ CHONG, Natividad. "Forging Common Origin in the Making of the Mexican Nation" *Genealogy*, 4/77 (2020). p. 5.

<sup>152</sup> LEÓN O'FARRILL, Israel. "Aprovechamiento...op. cit. p. 24.

<sup>153</sup> ALBERRO, Solange. *El águila y la cruz...op. cit.* p.88.

representación de la protección española. El conjunto de ambas como “Mujeres águila”, debido a su conexión con el símbolo prehispánico del águila, sirvió para articular símbolos locales y permitió resignificar lo indígena dentro del cristianismo que sería continuado por la figura de Felipe de Jesús, franciscano novohispano martirizado en Japón en 1597, beatificado en 1627 y canonizado en 1862<sup>154</sup>.

La virgen de Guadalupe se levantó como símbolo unificador al que se unieron las ideas de patria con un pasado remoto asumido por los criollos, que dejó de ser solo indígena para convertirse en mexicano. En el año 1531 la Virgen se apareció a un indígena cristianizado en el cerro del Tepeyac, un lugar donde antes los indígenas adoraban a la deidad Tonantzin, que significa “nuestra madre”. Se produjo, por tanto, una sobreposición de espacios de culto<sup>155</sup>, lo que además explica la mayor devoción inicial de indígenas que de criollos hacia la advocación mariana, pues fueron los indígenas de los alrededores del cerro del Tepeyac los primeros en rendir culto a la imagen, aunque sin la carga patriótica que le infundirán los predicadores criollos en los siglos XVII – XVIII<sup>156</sup>.

Durante la segunda mitad del siglo XVI el culto que se hacía a Tonantzin se había confundido con un nuevo culto a la virgen de Guadalupe, a cuya imagen se le había levantado una ermita sencilla en el cerro del Tepeyac. Será con la expansión de la noticia de sus milagros cuando los criollos y españoles comenzaron a visitarla, aunque su culto seguía siendo mayoritariamente indígena debido a que la antigua carga mítica de Tonantzin se había traspasado a la virgen de Tepeyac. Una apropiación indígena que permitió al mismo tiempo separarla de la imagen de la Virgen de Guadalupe extremeña, creando una imagen devocional única para Nueva España, como muestra del interés que había de vincular a la virgen y su culto con un origen nativo, haciendo de ella una figura puramente novohispana, vinculando su origen directamente al territorio mexicano y permitiendo construir sobre ella una devoción primordialmente criolla, que será lo que en última instancia termine transformándola en un emblema criollo<sup>157</sup>.

No obstante, debido precisamente a su culto indígena inicial algunos autores señalan que pudiera estar vinculado a grupos chichimeca - otomí quienes habrían reconocido en la

---

<sup>154</sup>*Ibidem*. pp. 20 – 121.

<sup>155</sup>GRUZINSKI, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492 – 2019)*. Mexico D.F.: Fondo de cultura económica, 2012. Pp. 101 – 102.

<sup>156</sup> FLORESCANO, Enrique. *Memoria Mexicana...op. cit.* p. 185.

<sup>157</sup>*Ibidem*. pp. 185 – 187.

Virgen elementos de su antigua tradición vinculada a Tonantzin<sup>158</sup>. La Virgen de Tepeyac fue la primera figura en recibir devoción tanto por indígenas como por españoles, debido en parte a su promoción junto con otras figuras como la Virgen de los Remedios durante el siglo XVI<sup>159</sup>.

Las dos advocaciones marianas (la Virgen de Guadalupe y la Virgen de los Remedios) se aposentaron en el norte de Tenochtitlán – Texcoco, lugar relacionado con la veneración a antiguas deidades indígenas como Toci, Xochiquetzal, Chalchiuhtlicue, Ilamateuctli o Yoalticiti. Las primeras (Toci, Xochiquetzal, Chalchiuhtlicue y Ilamateuctli relacionadas con la luna y la tierra y la última (Yoalticiti) relacionada con curaciones y baños; unas atribuciones que terminaron por ser asimiladas por las dos representaciones marianas, tanto así que los pueblos indígenas, incluso a día de hoy, se dirigen a la Virgen de Guadalupe bajo el nombre de madre luna, como antes se referían a su principal deidad. Ambas vírgenes fueron interpretadas y adoptadas por los pueblos indígenas como versiones de sus antiguas diosas. Ahora bien, la asimilación de las vírgenes con las deidades indígenas no solo se dio a través de los nombres sino también a través de símbolos mitológicos como el maguey que tenía un valor simbólico como un regalo divino o parte de los rituales sagrados de los mexicas<sup>160</sup>. El símbolo aparece en las representaciones de ambas, reforzando la idea de continuidad simbólica entre el mundo indígena y el cristianismo colonial<sup>161</sup>.

Este interés de asimilación de elementos prehispánicos no era exclusivo de los cristianos, sino que los indígenas también desempeñaron un papel activo en el proceso con el objetivo de salvar lo posible de la religión de sus antepasados<sup>162</sup>.

El mito más extendido sobre la Virgen de Guadalupe es el que aparece en *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* (1648) de Miguel Sánchez, obra clave en el despertar de la consciencia criolla. En esta se habla de la aparición al indígena Juan Diego de la virgen en el cerro de Tepeyac, y cuya imagen se imprimió milagrosamente en su sayal hecho de fibras de maguey<sup>163</sup>, vinculando aún más la imagen mariana con el pasado

---

<sup>158</sup> ALBERRO, Solange. *El águila y la cruz...op. cit.* p. 131 – 133.

<sup>159</sup> MAYER GONZÁLEZ, Alicia. El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España. *Estudios De Historia Novohispana*, 26 (2016). Pp. 23 – 25.

<sup>160</sup> Planta sagrada para los otomíes relacionada con la fertilidad.

<sup>161</sup> ALBERRO, Solange. *El águila y la cruz...op. cit.* pp. 128 – 129.

<sup>162</sup> *Ibidem.* pp. 35 – 37.

<sup>163</sup> BRADING, David A. *La Virgen de Guadalupe...op. cit.* P. 176.

prehispánico<sup>164</sup>, al igual que ocurre con la Virgen de los Remedios cuyo mito habla de que su estatuilla fue encontrada por Juan del Águila bajo el maguey<sup>165</sup>.

El complejo mariano se consolidó como la matriz original sobre la cual surgieron las primeras aspiraciones de una identidad criolla diferenciada. Los criollos interpretaron una contraposición entre la Virgen de los Remedios, “la Gachupina”<sup>166</sup>, traída por los conquistadores y vinculada tradicionalmente con los peninsulares, y la Virgen de Guadalupe, la virgen “criolla”, milagrosamente aparecida en México<sup>167</sup>, cuyo culto integraba elementos indígenas y se proyectaba como una advocación más cercana al mundo local novohispano. De manera que la vinculación entre ambas se interpretó como una rivalidad simbólica sobre el que cristalizaron las aspiraciones nacientes de ciertos sectores criollos novohispanos en su búsqueda de símbolos propios<sup>168</sup>.

Hay autores que incluso las consideran la misma o inseparables. Miguel Sánchez en *Novenas de la Virgen María Madre de Dios* (1665) señala los paralelismos entre los montes vecinos de Remedios y del Tepeyac, la coincidencia de nombre de los dos indios favorecidos por las apariciones y la presencia en ambas historias del maguey. Fue una obra dirigida a los intelectuales de su tiempo con un contenido innovador en ámbito religioso y político<sup>169</sup>.

Para entender por qué estas advocaciones tuvieron tanto éxito en la Nueva España, debemos entender que ambas siguieron el principio de las vírgenes que desaparecen y vuelven a aparecer, es decir, que después de una primera aparición, se ocultan o cambian milagrosamente de lugar, reforzando la idea de que ellas elegían acompañar a la comunidad, lo que permitía separarlas de su conexión con Europa, permitiendo establecer relaciones entre la comunidad y la geografía sagrada de su entorno, es decir, adquiriendo una asimilación localista<sup>170</sup>.

Ahora bien, pese a que formaban parte de un conjunto mariano, las dos vírgenes no tuvieron la misma devoción, pudiendo hablar incluso de la sustitución de una por otra. En un primer momento la Virgen de los Remedios gozó de mayor devoción indígena debido

---

<sup>164</sup> GRUZINSKI, Serge. *La guerra de las imágenes...op. cit.* p. 117.

<sup>165</sup> ALBERRO, Solange. *El águila y la cruz...op. cit.* pp. 130 – 133.

<sup>166</sup> Término despectivo empleado desde el siglo XVII en Nueva España en referencia a los peninsulares, y cuyo equivalente en Perú sería chapetón.

<sup>167</sup> BRADING, David A. *La Virgen de Guadalupe...op. cit.* Pp. 129 – 134.

<sup>168</sup> ALBERRO, Solange. *El águila y la cruz...op. cit.* pp. 131 – 136.

<sup>169</sup> *Ibidem.* pp. 134 – 164.

<sup>170</sup> *Ibidem.* pp. 132 – 34.

a sus milagros en sequías y pestes, pero la Virgen de Guadalupe consiguió alcanzar un mayor protagonismo tras las inundaciones de 1629 – 1634<sup>171</sup>.

La Virgen de los Remedios era la virgen que solía emplearse cuando ocurrían inundaciones o grandes sequías, pero durante la inundación de la capital (1629 – 1634) se produjo cierta desconfianza a la advocación mariana y se decidió trasladar la imagen de la Virgen de Guadalupe en canoa desde su santuario en el Tepeyac hasta la Catedral de México para implorar su ayuda en el cese de las inundaciones que finalmente consiguió, vinculando su imagen al milagro; vinculando la virgen “criolla” al milagro<sup>172</sup>.

Con ello, en la construcción de la imagen Guadalupeana hubo grandes aciertos que facilitaron su asimilación, uno de ellos vincularse con el águila del apocalipsis al águila de México. Aunque ya se había vinculado el águila con la figura de la Virgen María, Miguel Sánchez en su obra une la figura mariana al águila mexicana, cómo representación de la cruz, recuperando el símbolo pagano del águila de Huitzilopochtli, transformado ahora en la cruz de la pasión de Jesús. La asimilación, en 1578, entre el nopal y la pasión de Cristo culmina esta imagen que reúne el águila, la Cruz y la figura de la guadalupana mujer del apocalipsis, integrando el símbolo pagano en un contexto cristiano místico, haciendo que el pasado indígena está legitimado y a disposición de los criollos que buscaban adoptarlo como símbolo identitario<sup>173</sup>.

Otro de los puntos clave fue hacer de María Guadalupe no la representación de la Virgen sino su materialización, confiriéndola superioridad. Aunque quizás lo más interesante a destacar es que la figura de la Guadalupeana adoptó la imagen de una Inmaculada concepción, que se presenta como una figura mucho más abierta en términos simbólicos, haciendo de ella un vehículo para transmitir el dogma cristiano, comunicar valores y educar la moral de acuerdo a las nuevas disposiciones tras el Concilio de Trento. La contrarreforma hizo hincapié en el empleo de imágenes para mover el fervor popular, de ahí que uno de los métodos para acercarla a la sociedad fuera americanizar la virgen para poder apropiarse de ella, la hicieron india, mestiza y criolla<sup>174</sup>. Aunque esa

---

<sup>171</sup> BRADING, David A. *La Virgen de Guadalupe...op. cit.* P. 130.

<sup>172</sup>*Ibidem.* Pp. 130 – 134.

<sup>173</sup>*Ibidem.* pp. 164 – 165.

<sup>174</sup>*Ibidem.* pp. 166 – 167.

americanización no impidió que la Virgen fuera tomada en un primer momento como elemento crucial en la unificación del imperio<sup>175</sup>.

Si bien la contrarreforma no inventó el culto guadalupano, y su veneración se forjó gracias a la religiosidad popular, resultado de las síntesis indígenas e hispánica, el impulso decisivo vino de la autoridad episcopal<sup>176</sup>. La Contrarreforma instrumentalizó el culto guadalupano y lo aprovechó para sus fines. La advocación en su forma de “virgen criolla indiana” se mostró como símbolo unificador de los diferentes grupos étnicos en un mismo culto religioso facilitando la adhesión del pueblo a la fe católica<sup>177</sup>.

Ahora bien, el cambio de devoción de una figura mariana por otra se dio a finales del siglo XVII, a través de eventos como la revuelta de 1692 cuando la Virgen de los Remedios fue llevada a la capital debido a la hambruna, quedándose allí hasta 1695, además de las continuas reclamaciones del cabildo en el siglo XVIII para llevar la virgen a la catedral, o en 1708 en la celebración del nacimiento del futuro Luis I en el sermón principal se afirmaba que la Virgen de los Remedios protegía a la familia real. La Administración de los Borbones comenzó a usurpar las prerrogativas de la ciudad y nativos y las festividades reales se celebraban cada vez más en su santuario, no dejando espacio para las celebraciones indígenas. Pero el broche final se dio con el decreto de 1750 en la que se declaraba la Virgen “conquistadora”. La continúa utilización del cabildo sobre la Virgen aumento la desafección del ayuntamiento con la Virgen de los Remedios, y en contraposición aumentó la devoción hacia la Virgen de Guadalupe, sobre la que no había tanta competencia por el control simbólico, y a finales del siglo XVIII la Virgen de los Remedios quedó completamente descolgada de la posición preminente de la que había gozado 100 años antes<sup>178</sup>, momento en el que el culto a María de Guadalupe adoptó un carácter popular con la simbología de *Ixiptla*<sup>179</sup> y junto a su posición de Inmaculada. María de Guadalupe del Tepeyac consiguió levantarse sobre México como la encarnación viva de pertenencia al mundo novohispano.

En suma, pese a que el culto a ambas advocaciones marianas tuvo un origen espontáneo, la popularidad de la Virgen de Guadalupe fue impulsada por los criollos, quienes

---

<sup>175</sup> MAYER GONZÁLEZ, Alicia. El culto de Guadalupe...*op. cit.* pp. 29 – 40.

<sup>176</sup> *Ibidem.* 47 – 49.

<sup>177</sup> *Ídem.*

<sup>178</sup> CURCIO – NAGY, Linda A. “Native Icon to City Protectress to Royal Patroness: Ritual, Political Symbolism and the Virgin of Remedies”. *The Americas* [en línea] 52/3 (1996). pp. 387 – 388.

<sup>179</sup> Entendida como una presencia física de lo divino en la tierra; no solo es una figura sino que es tratada y venerada como si fuera la deidad misma.

aprovecharon la identificación del Cabildo con la Virgen de los Remedios para sustituirla por la “Virgen Criolla”, promovida como la máxima protectora novohispana, tal como ya explicaba William Taylor. Asimismo, según Juan Javier Pescador la llamada “ fiebre guadalupana” no se percibe hasta antes de 1780<sup>180</sup>.

Con todo, el paso de protagonismo de los Remedios a la de Tepeyac el punto clave en el proceso identitario, convirtiendo la figura mariana en el emblema más poderoso de una identidad colectiva que trasciende hasta nuestros días.

#### **4.2.VIRREINATO DEL PERÚ Y SANTA ROSA DE LIMA**

A pesar de que el contexto del virreinato del Perú es ciertamente distinto al de Nueva España, y los criollos buscaron apoyo en la historia inca y pasado imperial, las identidades religiosas tuvieron una mayor importancia en la conciencia criolla como fue el caso de Santa Rosa de Lima, la primera santa americana y protectora oficial de la ciudad de Lima, todas las Indias y Filipinas (además de patrona de las monjas dominicas y de los jardineros y floristas)<sup>181</sup>.

La vida de Santa Rosa (1586 – 1617) y su proceso de canonización coincidieron con un tiempo en que la élite criolla alcanzó una situación económica y política preminente. Su canonización se produce dentro del proceso de surgimiento de la Lima criolla virreinal, con lo cual no resulta ilógico pensar que la elevación de Rosa de Santa María fuera impulsada en primer momento por la autoconciencia criolla que buscaba consolidar su estatus mediante la creación de una figura santa que contara con el reconocimiento supremo de la iglesia<sup>182</sup>. Según José Mazzotti la preferencia de los criollos limeños por ella, frente a Francisco Solano o Toribio de Mogrovejo (personajes de vidas ejemplares profundamente ligadas al Perú pero nacidos en la península) fue un acto político<sup>183</sup>, simbolizando el ascenso de la conciencia “protonacionalista”.

Ahora bien, para que la figura de Rosa de Santa María pudiera elevarse como modelo religioso y simbólico era necesario que integrara elementos del mundo indígena que permitieran aunar las distintas devociones en su figura. Se empleó su figura como parte de una estrategia eclesial, ligando la vida de Santa Rosa a la tierra americana y su santidad

---

<sup>180</sup> ALBERRO, Solange. *El águila y la cruz...op. cit.* pp. 168 – 169.

<sup>181</sup> HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. “Santa Rosa de Lima...op. cit. Pp. 7 – 13.

<sup>182</sup>*Ibidem.* pp. 15 – 16.

<sup>183</sup> MAZZOTTI, José A. *Lima fundida...op. cit.* p. 135.

con la luz mesiánica de América. Se articulaba la tierra como eje de la religiosidad de pueblos andinos y la luz, el componente nuclear en el misticismo hispánico<sup>184</sup>.

El proceso de beatificación comenzó con Gaspar Flores, padre de Isabel, quien en una carta dirigida a Felipe III, resaltaba las virtudes de su hija como “la primera flor con cuyas virtudes y santidad ha querido nuestro señor engrandecer el Perú”. Tras la muerte de Isabel Flores de Oliva, futura Santa Rosa de Lima, tanto el pueblo como las autoridades coloniales se volcaron a venerarla<sup>185</sup>.

De los 210 testigos que declararon sobre la vida de Santa Rosa, la mayoría fueron criollos (56,1 % de los hombres y 74,1 % de las mujeres), aunque también lo hicieron personas del resto de castas, lo que demuestra que su elevación no fue un interés exclusivo de una élite, sino la suma de amplios sectores sociales que la veían como su mayor representante<sup>186</sup>.

A pesar de contar con el apoyo de altos cargos, la beatificación de Santa Rosa no fue sencilla ni rápida. El proceso se vio afectado en 1622 por la acusación de alumbradismo contra la mejor amiga de Rosa, Luisa Melgarejo. Sin embargo, antes incluso de ser beatificada sus restos adquirieron una gran fama, asociándose con el olor a rosas o atribuyéndoles propiedades milagrosas a la tierra donde había estado enterrada. Se envió la Curia a Roma junto con una serie de cartas de los principales jefes de varias órdenes religiosas, y de autoridades civiles y eclesiásticas en defensa de la figura de Santa Rosa y destacando su labor en la lucha contra las idolatrías aborígenes, elevando su figura en la tarea evangelizadora, pues los indígenas verían en ella una semejante<sup>187</sup>.

En las propias representaciones artísticas se hacía un paralelismo con la mitología andina. Santa Rosa se representa como un jardín donde ella da la luz, al igual que el papel desempeñado por las huacas (divinidades indígenas) en el cosmos incaico. Así, Santa Rosa, asimiló rasgos indígenas que le confirieron una aceptación más fácil por esta parte de la sociedad y un mayor prestigio entre sus contemporáneos<sup>188</sup>.

---

<sup>184</sup> HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. “Santa Rosa de Lima...*op. cit.* p. 15.

<sup>185</sup> HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. “El Proceso De Canonización De Santa Rosa (Nuevas Luces Sobre La Identidad Criolla En El Perú Colonial)”. *Hispania Sacra*, 48 (1996). Pp. 720 – 722.

<sup>186</sup> HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. “Santa Rosa de Lima...*op. cit.* p. 9 – 11.

<sup>187</sup> HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. “El Proceso De Canonización...*op. cit.* pp. 722 – 725.

<sup>188</sup> HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. “Santa Rosa de Lima...*op. cit.* p. 14.

El proceso se estancó durante un tiempo hasta que en septiembre de 1664 se reanudó y el 12 de febrero de 1668 el Papa Clemente hizo pública la beatificación de Rosa con la celebración de la fiesta oficial el 15 de abril de 1668 en la Gran Basílica de San Pedro junto a la construcción de una basílica – santuario y el convento de Santa Rosa de los Padres donde antes estaba su casa. Se erigió como patrona de Lima y del reino de Perú por Clemente IX en 1670, contribuyendo a extender aún más su fama. Ahora bien, la importancia de la beatificación de Santa Rosa recae, primero en la rapidez del proceso, pues en menos de 100 años estaba completado, y en segundo lugar por la participación de diversos dirigentes (tanto pertenecientes a la corte de Madrid, como autoridades municipales de Lima) en su campaña<sup>189</sup>.

La beatificación de Santa Rosa fue clave en la afirmación de la identidad criolla limeña a finales del siglo XVII, pues ponía en valor la capacidad de los nacidos en América, que también podían ser santos, igualándose a los peninsulares y refutando las ideas de la supuesta inferioridad de los nacidos en las Indias<sup>190</sup>. Las celebraciones de su beatificación sirvieron para el enaltecimiento de Lima y Perú como patria de la primera beata americana, aumentando el orgullo criollo por la tierra. Así, el inicial interés por convertirla en imagen para la devoción de todo el reino terminó erigiéndose como un elemento clave en la afirmación de la identidad criolla limeña a finales del siglo XVII<sup>191</sup>.

Su uso en el criollismo temprano es visible en obras como *Festiva Pompa* de Juan Meléndez (1671) donde se realizaba una "reivindicación americanista frente a España", usando su figura en las nuevas reivindicaciones americanistas frente a la península<sup>192</sup>.

En suma, la importancia de la figura de Santa Rosa de Lima en el proceso identitario criollo se debe a que su temprana beatificación ofreció una figura eclesiástica americana de gran valor, es decir, una figura de referencia nacida en el virreinato del Perú, lo cual ponía en valor este territorio. Así, los criollos la acogieron como símbolo del orgullo identitario limeño y como representación de la calidad de los allí nacidos, de manera que su culto fue un vehículo en la afirmación de una identidad distinta de la peninsular, pero manteniendo aún su lealtad a la Corona y a la Iglesia Católica.

---

<sup>189</sup> *Ibidem*. pp. 726 – 737.

<sup>190</sup> COELLO DE LA ROSA, Alexandre; NUMHAUSER, Paulina. “Criollismo y mestizaje en el mundo andino (siglos XVI – XIX)”. *Illes I Imperis*, 14/1 (2021) p. 27.

<sup>191</sup> VALERO JUAN, Eva. “Santa Rosa festejada: la exaltación del criollismo en *Festiva Pompa* de Juan Meléndez (1671)”. *Lexis*, 43/2 (2019) pp. 339 – 357.

<sup>192</sup> VALERO JUAN, Eva. “Santa Rosa festejada: la exaltación ...*op. cit.* Pp. 339 – 348.

## 5. CONCLUSIONES

Con lo analizado en el presente trabajo se ha visto que algunos de los elementos claves en el nacimiento de la identidad criolla novohispana y peruana fueron las teorías de la degeneración, que junto al desplazamiento de las esferas del poder político, generaron un malestar criollo que impulsó una producción literaria en reivindicación de sus capacidades.

Aunque en ambos virreinos esta situación de frustración creó el escenario perfecto para la ruptura de los criollos con los peninsulares llegados a América y con el fin de su época gloriosa, no podemos entender el nacimiento de estas identidades diferenciadas como el resultado de un contexto discriminatorio o de un profundo resentimiento, pues en los discursos criollos también se incluía admiración y orgullo por la tierra americana y sus virtudes.

Los novohispanos encontraron en el pasado prehispánico y en la naturaleza americana elementos que afirmaban su identidad vinculada con la tierra en la que habían nacido, mientras que los criollos peruanos se apoyaron en la vinculación de mitos y leyendas al territorio peruano, elevando las virtudes del mismo por encima de las metrópolis europeas y enorgullecándose de su vinculación con la tierra americana.

Esta vinculación cuestiona a su vez el tópico historiográfico de que la exclusión de los puestos de poder fue el motor primordial de la conciencia identitaria criolla.

Asimismo, el ámbito religioso desempeñó un papel clave en ambos contextos, aunque la conexión con el mismo se hizo desde espacios distintos. En el caso Novohispano la identidad criolla reinterpretó símbolos indígenas y los integró en el cristianismo, mientras en el Virreinato del Perú el linaje incaico se combinó con nuevas devociones.

En el Virreinato de Nueva España la Virgen de Guadalupe fue recogida como una figura protectora vinculada tanto a espacios sagrados prehispánicos como a un culto indígena inicial. En cambio, en el Virreinato del Perú la figura de Santa Rosa de Lima se consolidó como un referente más cercano, surgido directamente de la religiosidad popular y, que gracias a su temprana beatificación, otorgó un símbolo de orgullo identitario a los criollos limeños.

No obstante, conviene cuestionarse si la mayor relevancia atribuida a la figura de Santa Rosa como figura central en el proceso identitario peruano sobre la Virgen de Guadalupe,

responde en parte al mayor énfasis historiográfico dado a la primera. De manera general, la historiografía ha tendido a reforzar la idea de Santa Rosa como un emblema identitario que emergió internamente del propio criollismo, frente a la Virgen de Guadalupe, cuya popularización se entiende más como el resultado de una instrumentalización estratégica de las élites criollas, carentes de otros referentes identitarios, antes que como resultado de un proceso de devoción espontáneo.

Quizás futuras investigaciones, desde nuevas perspectivas, podrían ofrecer visiones alternativas sobre el papel de la Virgen de Guadalupe en la formación de la identidad criolla; cuestionando si su devoción desempeñó una función activa en dicho proceso o si por el contrario, fue adoptada como símbolo identitario cuando la conciencia criolla ya estaba consolidada.

Asimismo, cabe plantearse si lo que impulsó la afirmación identitaria no fueron tanto las diferencias sociales sumadas al orgullo de una cultura diferenciada, sino más bien la necesidad de recuperar privilegios perdidos. Aunque otra posibilidad es que la discriminación hacia otros grupos fuera la motivación para la búsqueda de símbolos o producciones literarias capaces de articular la identidad criolla.

En contextos coloniales la posición de preeminencia social, al menos en un primer momento es clave para el éxito de la formación de una identidad social propia. Frente a ellos, otros grupos como indígenas o mestizos, más limitados en recursos simbólicos y el desarrollo de teorías que los defiendan, no lograron articular identidades colectivas con la misma eficacia, aunque ello no implica que no hubiera un interés en la consecución de un estado propio, pero a menudo buscaron asimilarse con los estamentos dominantes antes de defender aquellos elementos que los diferenciaban.

Como señala Benedict Anderson, las identidades colectivas son procesos *imaginados*<sup>193</sup> en tanto que se trata de construcciones sociales que permiten al individuo sentirse parte de un grupo a la vez que se diferencia de otro. Siendo construcciones que se mantienen en constante evolución, adaptándose a las condiciones históricas que se suceden hasta llegar a la actualidad. Por ello, aunque el presente trabajo se ha centrado en una cronología delimitada, es imprescindible entender que las identidades criollas no son fenómenos

---

<sup>193</sup> ANDERSON, Benedict R. O. *Comunidades imaginadas...op. cit.* PP. 25 – 30.

cerrados en el tiempo sino que son procesos que han seguido transformándose en el tiempo hasta el presente.

De igual forma, un proceso tan extenso y complejo como el de la construcción de las identidades coloniales, no puede ser reducido a una explicación lineal ni abarcado en su totalidad en este trabajo. No obstante, el análisis comparado entre el Virreinato del Perú y el de la Nueva España permite observar que, aunque los mismos factores (literatura, religión y disputas poder el poder) estuvieron presentes en ambos contextos, las articulaciones y consecuencias fueron completamente distintas.

En este sentido, la principal aportación de este trabajo recae en ofrecer un análisis comparativo que matiza y cuestiona la tradicional oposición entre un criollismo novohispano más beligerante y uno peruano más conservador y leal a la Corona. Además de que la perspectiva comparativa revela que en ambos casos las élites criollas tuvieron la capacidad para reinterpretar símbolos, instituciones y producciones literarias en función de sus interés.

Este estudio también abre la posibilidad de profundizar en investigaciones futuras sobre las dinámicas religiosas en cada virreinato, así como el papel de otros grupos sociales, no solo la élite, en la construcción de identidades coloniales.

En suma, el análisis ha permitido demostrar que aunque partieron de las tensiones y conflictos entre criollos y peninsulares, siguieron trayectorias diferenciadas y no pueden ser comprendidos como evoluciones equivalentes. Sin olvidar que reflexionar sobre estas experiencias permite comprender mejor ciertos discursos coloniales que han influido en la forma contemporánea de concebir las identidad en América Latina.

## **6. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA**

### **6.1.FUENTES IMPRESAS**

*Diccionario de Autoridades*. Tomo II (1729) [recurso elaborado por el Instituto de Investigación Rafael Lapesa y editado en Madrid por la Real Academia Española] <https://webfrl.rae.es/DA.html> [en línea: consulta 2 julio 2025]

*Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro* [recurso elaborado por la Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin y editado en Lisboa] <https://goo.su/FIK3c> [en línea: consulta 2 julio 2025]

## 6.2.BIBLIOGRAFÍA

ALBERRO, Solange. *Del gachupín al criollo: o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. México DF: El Colegio de México, 1992.

ALBERRO, Solange. *El águila y la cruz: orígenes religiosos de la conciencia criolla : México, siglos XVI-XVII*. México DF: El Colegio de México, 1999.

ALBERRO, Solange; GONZALBO, Pilar. *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*. México: El Colegio de México DF, 2013. [consulta 20 mayo 2025] Disponible en: <https://elibro.net/es/ereader/unican/193716>

ANDERSON, Benedict R. O. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2007.

ARMSTRONG, John A. *Nations before Nationalism*. The University of North Carolina Press, 1982.

BATTCKOCK, Clementina; VÁSQUEZ GALICIA, Sergio Ángel. El protagonismo de Tetzco en la Conquista a través del lente de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. *Estudios De Historia Novohispana*, 66/153 (2022) pp. 153 – 184.

BÖTTCHER, Nikolaus; HAUSBERGER, Brend; HERING TORRES, Max-Sebastián. *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*. El Colegio de México, 2011.

BRADING, David A. *La Nueva España: patria y religión*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2016.

BRADING, David A. *La Virgen de Guadalupe: Imagen y tradición*. México, D. F.: Taurus, 2002.

BRADING, David A. *Orbe indiano: de la monarquía católica a la República criolla 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

BURKHOLDER, Mark A. *Spaniards in the colonial empire. Creles vs. Peninsulars? Spaniards vs. creoles*. Chichester: John Wiley & Sons Ltd, 2013.

BURKHOLDER, Mark A., D. S. CHANDLER a Roberto GÓMEZ CIRIZA. *De la impotencia a la autoridad: la Corona española y las Audiencias en América 1687-1808*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1984.

CAMPOS, Carlos Federico. “Los criollos novohispanos frente a la teoría de la degeneración: de la apologética a la reivindicación”. *En-claves del pensamiento*, 21 (2017) pp. 15-40.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre. “De mestizos y criollos en la compañía de Jesús (Perú, siglos XVI – XVII)”. *Revista de Indias*, 68/243 (2008) pp.37 – 66.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre; NUMHAUSER, Paulina. “Criollismo y mestizaje en el mundo andino (siglos XVI – XIX)”. *Illes I Imperis*, 14/1 (2021) pp.13 – 48.

CORONA SÁNCHEZ, Eduardo. “Los mitos de la fundación de Tenochtitlan. Las águilas de Huitzilopochtli”. *Antropología americana*, 7/14 (2022) pp. 61-79.

COSTILLA MARTÍNEZ, Héctor; RAMÍREZ SANTACRUZ, Francisco. *Carlos de Sigüenza y Góngora o la culminación del proyecto integral criollo*. Madrid: Iberoamericana, 2025.

CURCIO – NAGY, Linda A. “Native Icon to City Protectress to Royal Patroness: Ritual, Political Symbolism and the Virgin of Remedies”. *The Americas* [en línea] 52/3 (1996) pp. 367–391 [consulta: 27 junio 2025] Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/1008006>

FEIJOO, Benito J. *Teatro crítico universal*. Tomo II. Madrid: Espasa-Calpe, 1944.

FEROS CARRASCO, Antonio. *Speaking of Spain: the evolution of race and nation in the Hispanic world*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017.

FLORESCANO, Enrique. *Memoria Mexicana*. 1ª. México: Editorial Joaquín Mortiz / Grupo Editorial Planeta, 1987.

GRUZINSKI, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492 – 2019)*. Mexico D.F.: Fondo de cultura económica, 2012.

GUERRA, François – Xavier. “Forms of Communication, Political Spaces, and Cultural Identities in the Creation of Spanish American Nations en CASTRO – KLARÉN, Sara; CHASTEEN, John C. *Beyond imagined communities: reading and writing the nation in nineteenth-century Latin America*. Washington, D.C: Woodrow Wilson Center Press, 2003. pp. 3 – 33.

GUTIÉRREZ CHONG, Natividad. “Forging Common Origin in the Making of the Mexican Natio” *Genealogy*, 4/77 (2020) pp.1 – 13.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. “El Proceso De Canonización De Santa Rosa (Nuevas Luces Sobre La Identidad Criolla En El Perú Colonial)”. *Hispania Sacra*, 48 (1996) pp. 719 – 740.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. “Santa Rosa de Lima y La Identidad Criolla En El Perú Colonial (Ensayo de Interpretación).” *Revista de Historia de América* [en línea] 121 (1996) [consulta: 22 junio 2025] Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/20139955>

JAIMES MARTÍNEZ, Ramiro. “La formación del campo religioso mexicano”. *La paradoja neopentecostal. Una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California* (2007) pp. 101 – 125.

LAVALLÉ, Bernard. “Del " Espiritu Colonial" a la reivindicación criolla o los albores del criollismo peruano”. *Histórica (Lima)*, 2/1 (1978) pp. 39-61.

LEÓN O’FARRILL, Israel. “Aprovechamiento de los mitos y símbolos prehispánicos como estrategia de comunicación para construir el patriotismo criollo en la Nueva España: los casos de los mitos de Tonantzin- Guadalupe, de Quetzalcóatl- Santo Tomás y el mito fundacional mexicana”. *Razón y palabra* [en línea] 66 (2009) [consultado: 24 junio 2025] Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199520908013>

LESSON, René-Primevère. *Obras completas de Buffon. Tomo III, Historia natural del hombre. Tomo 3 : con las clasificaciones comparadas de Cuvier y la continuación hasta el día / de Lesson* [en línea] (1847) [Consulta: 5 junio 2025] Disponible en: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5315113096&seq=219>

MAYER GONZÁLEZ, Alicia. El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España. *Estudios De Historia Novohispana*, 26 (2016) pp. 17-49.

MAZZOTTI, José A. *Lima fundida: épica y nación criolla en el Perú*. Madrid: Iberoamericana Editorial Vervuert, 2016.

SÁNCHEZ BELÉN, Juan A. “Eclesiásticos criollos en la Capilla Real de Palacio: una élite de poder en el reinado de Carlos II (1665-1700)”. *Revista de Indias* 74/261 (2014) pp. 423 – 452.

SCHRÖTER, Bernd; BÜSCHGES, Christian. *Beneméritos, aristócratas y empresarios: identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América hispánica* [en línea] (1999) [consulta 29 mayo 2025] Disponible en: <https://elibro-net.unican.idm.oclc.org/es/ereader/unican/173439>

VALERO JUAN, Eva. “Santa Rosa festejada: la exaltación del criollismo en *Festiva Pompa* de Juan Meléndez (1671)”. *Lexis*, 43/2 (2019) pp. 339 – 396.