

# ESCRITURA E IMAGEN EN HISPANOAMÉRICA

## DE LA CRÓNICA ILUSTRADA AL CÓMIC

Cécile Michaud  
Editora

### Capítulo 3



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

*Escritura e imagen en Hispanoamérica. De la crónica ilustrada al cómic*  
Cécile Michaud, editora

© Cécile Michaud, 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015  
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú  
Teléfono: (51 1) 626-2650  
Fax: (51 1) 626-2913  
feditor@pucp.edu.pe  
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo  
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: setiembre de 2015  
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,  
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-12768  
ISBN: 978-612-317-127-8  
Registro del Proyecto Editorial: 31501361500662

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa  
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## UN MILAGRO FLAMENCO EN LOS ANDES: LA LEYENDA DE LA VIRGEN DE COPACABANA Y SU GENEALOGÍA EUROPEA (1621)

Carlos Gálvez Peña

Pontificia Universidad Católica del Perú

La primera en una larga lista de narrativas históricas religiosas del siglo XVII, la crónica de fray Alonso Ramos Gavilán, *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana*, publicada en Lima en 1621, es un texto muy rico cuya filiación flamenca ha sido desatendida por el énfasis que los estudios contemporáneos han dado a la búsqueda de información etnográfica relativa al área altooperuana donde el santuario de la Virgen de Copacabana se encuentra desde 1588<sup>1</sup>. Es mi intención en estas páginas llamar la atención sobre la deuda que la crónica de fray Alonso Ramos Gavilán tiene con las leyendas marianas y la historia política de la zona de Flandes, resumidas en el texto del humanista flamenco Justo Lipsio o Joose Lips (1547-1606), *Milagros de la Virgen de la Consolación de Halle (Diva Virgo Hallensis: beneficia ejus & miracula fide atque ordine descripta)*, publicado en Amberes en 1604.

---

<sup>1</sup> Ver Ramos Gavilán, 1988. Sobre la obra de Ramos, mencionaré solo los estudios de Espinoza (1972a), Salles-Reese (1997) y MacCormack (1984; 2010) como ejemplo de diferentes enfoques. En el primero de ellos, Espinoza realiza un erudito ejercicio de reconstrucción de la vida del padre Ramos y se pregunta por su trayectoria como extirpador de idolatrías para explicar su éxito en la consolidación del culto mariano en el altiplano.

Asimismo, quiero reflexionar sobre las ilustraciones de la crónica, que ejemplifican claramente el reacomodo que el cronista peruano hizo de la información proveniente de su fuente original. Dichos grabados tienen el mérito adicional de ser de los primeros impresos en el virreinato del Perú<sup>2</sup>.

La crónica del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana, concebida por su autor como un texto propagandístico a favor de la empresa misional de la orden agustina en el Alto Perú, tiene como argumento central la historia de la imagen de la Virgen y el desarrollo e influencia de su culto en el área del altiplano entre 1588 y 1620. En mi investigación sobre historiografía religiosa peruana del siglo XVII he podido constatar la deuda que la obra del padre Ramos tiene con respecto a uno de los textos menos conocidos dentro de la obra de Justo Lipsio, y en las páginas que siguen quiero demostrar que la crónica de fray Alonso Ramos trasladó un formato y un tema al altiplano del siglo XVII, lo que se hace evidente tanto en la estructura de la crónica como en los elementos que componen la leyenda mariana de la que se ocupa (Gálvez Peña, 2012). Primero me referiré al contexto en el que la obra del padre Ramos hace su aparición, luego me ocuparé de la estructura de la crónica y, finalmente, trataré su filiación con la obra de Lipsio.

---

Este es un artículo interesado en descubrir la realidad étnica detrás de la obra de Ramos desde la óptica de la etnohistoria. El primer trabajo de MacCormack se pregunta por la supervivencia del culto solar y el culto a las *huacas* detrás del culto mariano y es fruto, asimismo, de reflexiones sobre sincretismos religiosos que caracterizaron su obra temprana. Casi treinta años después, MacCormack retoma el tema desde un enfoque que, si bien incide en la historia de las religiones, ahonda más en el análisis de los aspectos literarios y textuales que se hallan en la leyenda, tal cual la conocemos en Ramos y sus contemporáneos. Salles-Reese, por su parte, desde los estudios culturales, destaca la hibridización del texto de Ramos como síntesis de una tradición histórica europea y el esfuerzo por historizar la vida cotidiana de la población nativa del Alto Perú.

<sup>2</sup> Mi aproximación al texto sigue la hermenéutica de la «religionalización» propuesta por Erik L. Saak. Las capas de significado de un texto religioso deben ser leídas en función a un contexto de interpretación tanto interno como externo (ver Saak, 2002, pp. 2-6).

Terminaré estas reflexiones con el análisis de dos de los grabados en la crónica agustina: uno alusivo a un milagro atribuido a la Virgen en Potosí, y el segundo relativo a la imagen de Nuestra Señora de Copacabana.

### **LA CRÓNICA DE FRAY ALONSO RAMOS GAVILÁN EN SU CONTEXTO**

La construcción del emporio agustino de Copacabana después de 1588 necesitó de un correlato historiográfico que legitimase la presencia de la Orden de San Agustín en un área que anteriormente había estado bajo la administración pastoral de la orden dominicana y cuyo éxito evangelizador había sido muy cuestionado por parte de las autoridades coloniales, al menos desde la década de 1560 y en particular durante los años del gobierno del virrey Francisco de Toledo. La zona, densamente poblada por el pueblo lupaqa, había sido la encomienda del propio Francisco Pizarro hasta su muerte en 1541, momento en el que la población nativa fue encomendada a la Corona. Siete años más tarde, Copacabana fue separada como repartimiento y encomendada al licenciado García de León. Si bien se trataba de una recompensa política por parte del gobernador Vaca de Castro, era claro que por su multietnicidad se trataba de una comunidad distinta al interior del conjunto mayor del repartimiento de Chucuito y que los varios grupos foráneos que la integraban habían sido movilizados por los incas para cuidar del culto estatal al Sol en la isla-santuario próxima a la península de Copacabana<sup>3</sup>. Dada la fuerza del culto solar y el oráculo asociado a este en el área, es comprensible que el virrey Toledo resintiera

---

<sup>3</sup> La población indígena del área, perteneciente al grupo étnico de los lupaqa, fue encomendada a Pizarro. Luego de 1541 el área devino en encomienda real y fue evangelizada por los dominicos, muy criticados por el virrey Toledo y los funcionarios coloniales tempranos. En 1548, Copacabana fue encomendada a García de León. Para 1572, el pueblo de Santa Ana de Copacabana era la reducción de dicho repartimiento. Al respecto, ver Meiklejohn (1988) y Espinoza Soriano (1972b).

la inoperancia de los frailes dominicos en su intento por erradicar los cultos incas y que la zona fuera progresivamente penetrada por otras órdenes: los agustinos y los jesuitas.

Los primeros intentos de asentamiento agustino en la península de Copacabana, si bien eran favorecidos por el corregidor-gobernador de Chucuito, fueron opuestos por la audiencia de Charcas y la orden tuvo que mover poderosas influencias en Madrid para lograr un decreto real que avalara su establecimiento definitivo en 1588. Es probable que el malestar de las otras órdenes estuviera detrás de la oposición de las autoridades locales. Con Potosí a pocas jornadas de distancia y con la densidad poblacional nativa del área, los recursos de las doctrinas eran considerables y codiciables. Si bien Copacabana solo enviaba 162 mitayos a Potosí, la zona estaba fuertemente relacionada al sistema minero y definida por la mita, el dinamismo económico del mercado regional y, en general, la capacidad de contribución de la fuerza de trabajo de la población nativa, como denunció el doctor Alberto de Acuña, protector de indios y encomendero de Copacabana a fines del siglo XVI<sup>4</sup>. Por entonces, la situación económica del Alto Perú ciertamente se hallaba en auge, pero aun así se requerían los donativos y la limosna real para el templo para consolidar el joven monasterio agustino, prebendas que la Corona buscaba recortar como parte de un programa de restricción al poder económico de las órdenes mendicantes que tuvo cierta vigencia entre 1572 y 1610, aproximadamente. Hitos de esta política fueron la Real Cédula de 1570, que prohibía la compra de propiedades, lo que fue corregido con la Real Cédula de 1572, que permitía la compra en ciudades únicamente. En 1607 otro decreto pidió a los virreyes

---

<sup>4</sup> Fueron los años difíciles del interregno entre los gobiernos del conde del Villaromparado y el marqués de Cañete: amenaza inglesa del pirata Cavendish, epidemia de viruela que afectó particularmente a la población indígena, ruina después de un terremoto e inestable pacificación de las fronteras de Chile y de los Chiriguanas. La presión fiscal en los indios de Chucuito fue particularmente grave en tiempos del corregidor Gabriel de Montalvo. Sobre el tema, ver Vargas Ugarte (1971) y MacCormack (2010).

la clausura de instituciones sin el número apropiado de religiosos viviendo en su interior, lo que —como las otras medidas— nunca fue totalmente aplicado pero creó un clima de zozobra que, como sostuvo el arzobispo de Lima en carta al rey ese mismo año, produciría enorme daño a la joven iglesia colonial de aplicarse<sup>5</sup>.

Teniendo en consideración este difícil contexto, el mito de la llegada de la imagen de la Virgen al área de Chucuito y el lago Titicaca, así como los reiterados homenajes que la imagen recibía en su camino por parte de principales e indios del común, proveyeron al joven monasterio de una leyenda fundacional asociada a un popular culto mariano, formato ciertamente exitoso en la tradición hispánica en general y para la orden en particular, que ya contaba en el Perú con los santuarios de Guadalupe y de Pucarani<sup>6</sup>. Cuando fray Alonso Ramos decide escribir su crónica hacia 1619, retoma la leyenda de la imagen de Copacabana —anterior a la llegada de los agustinos al área— y la articula exitosamente con la historia de la conversión de la élite inca recientemente sometida, aún con poderosos vínculos sobre el altiplano y el área del Cusco; con la exitosa evangelización agustina de un área históricamente asociada a uno de los principales santuarios precolombinos —el lago y su famoso oráculo—, vinculado también al mito fundacional del imperio inca; y, aún más importante, con el sometimiento final del remanente de la élite imperial inca a la Corona de Castilla.

---

<sup>5</sup> Durante el gobierno del marqués de Cañete, se encargó la composición de tierras en el Alto Perú y la audiencia de Charcas al futuro obispo de Quito, fray Luis López de Solís, circunstancia que debió haber delimitado el área y, en particular, la jurisdicción del monasterio de Copacabana a favor de la orden agustina. Ver Vargas Ugarte (1971, I, p. 330); García de Zurita (1638, ff. 1r-5r); y Lisson (1946, V, p. 663).

<sup>6</sup> El propio Ramos celebró la llegada de la imagen de la Virgen a Copacabana como la feliz adición de una nueva advocación mariana a otros santuarios agustinos. Ver Ramos, *Historia del Santuario...*, ob. cit., p. 169. Kenneth Mills ha destacado el patrón común entre la crónica de Ramos y la historia de santuarios marianos españoles (ver Mills, 2006, p. 35).

Espinoza (1972) sostuvo que el creador del soporte historiográfico de la leyenda de Copacabana, el padre Alonso Ramos, favoreció la asociación élite nativa-conversión católica, dada su identidad andina basada en el hecho de ser el hijo ilegítimo de un linaje encomendero de Huamanga y quizá hasta mestizo. Ramos había además recorrido el ámbito andino durante sus primeros años como joven agustino y se había familiarizado con información etnohistórica a través de la biblioteca de su protector, el exobispo de Quito, fray Luis López de Solís (Espinoza, 1972, pp. 121-205). MacCormack (1984), a su vez, puso énfasis en la narrativa de la «reconversión» de los antiguos sagrados lugares, cultos y rituales con el nuevo culto mariano, que le es tan cercano a Ramos. Sin embargo, nada de esto explica necesariamente que el cronista agustino, tras llegar a la misión de Copacabana en 1618, pudiera completar en menos de dos años uno de los libros más populares de la primera mitad del siglo XVII, inspirador a su vez de otros dos hitos de la cultura colonial peruana: el segundo volumen de la crónica agustina de fray Antonio de la Calancha, dedicado al santuario de Copacabana (1652), y el poema épico al culto a Nuestra Señora de Copacabana, de la pluma de fray Hernando de Valverde (1649).

Un aspecto de no poco interés que también debo destacar es la vinculación del texto cronístico con la agenda de la encomienda en una zona en la que la institución del repartimiento se veía afectada por el poder del corregidor de Chucuito —reconocido también como gobernador— y por la mita minera, que cada tres años desplazaba 16 000 indios locales por seis meses, poniendo en riesgo el cobro de los tributos. Recordemos que la crónica es contemporánea al pedido hecho por el licenciado Juan Ortiz de Cervantes ante la corte de Madrid a nombre de los encomenderos del Perú, a fin de que se les mantuviera el goce perpetuo de tal beneficio (Ortiz de Cervantes, 1619). Pero hay un elemento aún más interesante y es el hecho de que el encomendero de Copacabana, don Alberto de Acuña, financiara en parte la impresión del texto de Ramos. Acuña, quien era alcalde del crimen y llegó a ser



protector de indios en la audiencia de Lima, había sido denunciado años antes ante el Consejo de Indias por gozar de la encomienda que había sido de su esposa, doña Ana Verdugo. Acusado de ser beneficiario a pesar de ejercer funciones de alto funcionario colonial, Acuña no solo se defendió sino que consiguió que la audiencia limeña hiciera lo propio, pudiendo así conservar la encomienda (Puente, 1992, p. 248). Ciertamente, para el doctor Acuña, el éxito editorial de la obra del padre Ramos y la consolidación del mito de Copacabana eran cruciales, pues justificaban el proyecto de los encomenderos de promover una encomienda «socialmente responsable», la cual garantizaba la correcta evangelización de los indígenas y su plena incorporación jurídica a la monarquía católica en calidad de leales súbditos.

La historia del padre Ramos cumplió además otro objetivo tangencialmente esbozado en la defensa de la encomienda, el cual fue el empoderamiento político de la élite criolla. Ramos fue celebrado en el prólogo de la crónica como «planta y criollo deste reyno» por el licenciado Francisco Fernández de Córdoba, corregidor de Huamanga y allegado de la familia del autor. Fernández de Córdoba vincula indirectamente a Ramos con otro destacado linaje criollo en las letras peruanas de principios del siglo XVII: el de los hermanos fray Diego de Córdoba y Salinas y fray Buenaventura de Salinas y Córdoba. Este último cita profusamente —y acaso glosa— a su pariente, el licenciado Fernández de Córdoba, en su popular y controvertida obra *Memorial de las historias del Nuevo Mundo, Pirú*, publicada en Lima en 1630 (Salinas y Córdoba, 1957)<sup>7</sup>. Finalmente, el que la crónica de Copacabana fuera aprobada por el secretario del virrey y cuñado de los famosos franciscanos historiadores, don Jorge Manrique de Lara, encomendero de Curamba y Huancarama (Cusco) y nieto de los protectores de la orden agustina en el Perú, corrobora la existencia de una red de prominentes

---

<sup>7</sup> Ver León Pinelo (1629, p. 92). El texto trata, aparentemente, sobre la expedición de Spielberghen a las costas del Pacífico español.

criollos con profundos intereses en la encomienda y la iglesia regular en el reino del Perú<sup>8</sup>.

Adicionalmente, hay que considerar otro reclamo sutilmente incorporado en las páginas del padre Ramos, concretamente, sobre el derecho de prelación; es decir, el derecho a ser elegido para ocupar un cargo de manera preferente por ser el candidato local, aun por encima de postulantes con mayores calificaciones. La dedicatoria de Ramos es indudablemente clara en este tema, pues celebra la elección de don Alonso Bravo de Saravia como oidor de la audiencia de México luego de que lo hubiera sido de la de Lima. La preferencia de Bravo de Sarabia para una dignidad togada en la audiencia pretorial de Lima y su consideración para el equivalente en la ciudad de México anunciaba la circulación de la *intelligentsia* peruana en espacios de decisión política dentro de la monarquía católica. La obra de Ramos era, en palabras de Fernández de Córdoba, un verdadero hito pues hacía evidente la «honra de los criollos deste Reyno, fama de su religión, crédito de sus discípulos». Nuevamente, advertimos aquí ecos de la obra del celebrado Juan Ortiz de Cervantes, quien en su *Parabién al Rey D. Felipe III Nuestro Señor* de 1619 y en su *Información en favor del Derecho* de 1620 había dejado en claro que los criollos beneméritos del Perú (descendientes de conquistadores o de primeras generaciones de funcionarios reales permanentemente asentados) no solo tenían más derecho que los españoles peninsulares para ser electos burócratas eclesiásticos y seculares, o ser beneficiados con las prebendas y mercedes reales, sino que lo tenían en razón a sus derechos de ciudadanía basados en los méritos de sus ancestros y por formar parte de las élites locales (Ortiz de Cervantes, 1619; [1620] 1988, p. 22). Además de los connotados personajes mencionados, el padre Ramos extiende la condición de ciudadanía benemérita

---

<sup>8</sup> Archivo Arzobispal de Lima, Causa de Canonización de Francisco Solano (Lima, 1610). Don Jorge Manrique de Lara era nieto de don Hernán González de la Torre y doña María de Cepeda, primeros protectores de la Orden de San Agustín en Lima (Calancha, 1638, p. 138).

a los descendientes de Paullo Inca o Christóval Vaca Topa Inga, como también se le conoció, asentados en el área de Copacabana, y en particular a aquellos asociados al culto de la Virgen y el santuario agustino, reclamando para ellos beneficios de la Corona como descendientes de los reyes incas (Ramos, 1988, pp. 185-189). La devoción mariana y el reconocimiento de la autoridad del rey sobre el reino del Perú son dos elementos centrales en la argumentación de la crónica, pero asimismo dos argumentos centrales en la definición de la ciudadanía benemérita y de la lealtad política a la Corona de España que se extienden a los indios nobles del altiplano. Posteriores narrativas históricas religiosas elaborarán de manera más definida el problema de la *translatio imperii* que el padre Ramos esboza en su obra.

### UN FORMATO EXITOSO

Como señalé anteriormente, la asociación entre culto mariano y élite local fue un binomio de enorme fuerza detrás del éxito de la obra. Aún así, llama la atención la eficiencia con que el padre Ramos pudo completar una obra tan poderosa en términos de su impacto y su compleja conexión con las varias agendas de la lectoría criolla virreinal. La crónica agustina sirvió a la orden para afianzarse en la zona cuando la Corona buscaba reducir el número de establecimientos religiosos en el Perú. La clave la debemos buscar en el uso de un formato de historia sagrada que circulaba exitosamente en el mundo católico de la Contrarreforma justamente cuando fray Alonso Ramos planeaba su obra y que sirvió no solo como inspiración formal, sino para transmitir un mensaje que podía ser enormemente grato a la Corona. Fray Alonso debió haber estado familiarizado con la *Diva Virgo Hallensis: beneficia ejus & miracula fide atque ordine descripta*, como se le conocía también, dedicada a los milagros de la Virgen de la Consolación de Hal (o Halle) en Flandes. No fue, sin embargo, el único formato usado, pues como toda obra de historiografía religiosa, la crónica usó formatos

medievales de historias institucionales articuladas a partir de un documento fundacional; en este caso, la Real Cédula de 1588, que permitió el establecimiento del monasterio de Copacabana<sup>9</sup>.

Quiero hacer una breve presentación de la *Diva Virgo Hallensis* para poder entender cómo fue que sirvió de inspiración a la crónica del padre Ramos. La obra de Lipsio es un piadoso texto a través del cual el intelectual flamenco intentó congraciarse con Felipe II y conseguir una pensión hacia el final de su vida, pese a los devaneos protestantes de juventud. En la narrativa de Lipsio, una talla de madera de la Virgen María que había pertenecido a los duques de Brabante, parientes de los Habsburgo, fue donada a los habitantes de Hal luego de sufrir un ataque a manos de las fuerzas rebeldes de Felipe de Cleves, sublevado contra el emperador Maximiliano I de Habsburgo en 1489. Derrotadas las fuerzas amenazadoras, la Virgen (y antes imagen de devoción real) fue declarada protectora de la ciudad de Hal. Aproximadamente un siglo después, la ciudad fue nuevamente salvada de la destrucción por la intercesión de la Virgen, esto en plena guerra del Flandes español. Las tropas protestantes e independentistas de Oliver van der Tempel fueron derrotadas por las fuerzas del general de Felipe II, Alejandro Farnese, en 1589, y la ciudad de Hal una vez más tomada por las fuerzas católicas<sup>10</sup>. Según Lipsio, era claro el favor de la santísima Virgen por la casa de Austria y la fe católica, pero también por la paz y la estabilidad.

---

<sup>9</sup> Sobre las obras de Lipsio en Lima, sabemos de su existencia no solo por las citas a ellas, en especial a la *Diva Virgo Hallensis*, por parte de otros cronistas religiosos del siglo diecisiete, sino también por la existencia de obras más complejas en repositorios limeños. El convento de San Francisco de Lima, por ejemplo, guardaba copias de *De Constantia, Política* y otros. Ver Gerbi (1945). Sobre el uso del formato de la crónica medieval, Gabriele Spiegel ha destacado el uso del pasado como una «estructura ideológica de argumentación» propia de las crónicas medievales, a fin de lograr la legitimación de los objetivos políticos de la orden o corporación religiosa detrás de tal narrativa. No importa la verdad histórica en ellas, sino la «fuerza discursiva y constitutiva de la representación como tal» (1999, p. 2).

<sup>10</sup> Sigo la edición en inglés disponible en *Early English Books Online*. Ver Lipsio, 1688, cap. 3.

Desde entonces la *Diva Virgo Hallensis* y su culto cobraron popularidad y podemos entender cómo se convirtieron para Lipsio en material de posibles réditos políticos. Por la evidente asociación de España con un culto mariano, el texto devino enormemente popular entre los intelectuales religiosos europeos del siglo XVI y principios del XVII, pues justificaba la idea de que la monarquía católica era la favorecida por la Providencia para instaurar un orden global: los protestantes serían vencidos en Europa y el resto del orbe se convertiría a la verdadera fe bajo el estandarte de la casa de Austria.

La popular *Virgo Hallensis* de Lipsio —como fue conocida la obra en el Perú a través de sus ediciones de 1604 y 1616— se dividió en tres libros (Lipsio, 1688). El primero trata de la historia de la ciudad de Hal. El segundo cuenta la historia de la imagen asociada a las casas de Brabante y Habsburgo. El tercer libro contiene la descripción de los milagros atribuidos a la imagen y los regalos ofrecidos por los agradecidos devotos. El modelo de la *Virgo Hallensis* fue repetido por Lipsio en 1605 con una obra dedicada a otra milagrosa imagen de María, la Virgen de Scherpenheuvel (o Montaigu), a la que también atribuyó intervenciones milagrosas en favor del gobierno español en Flandes. De hecho la imagen era de la particular devoción del propio Farnese, quien justificó la recuperación de la ciudad de Zichem en 1587 con la intervención de la imagen. La archiduquesa y gobernadora (hija de Felipe II) ordenó la construcción de la primera iglesia en el sitio y otorgó derechos de ciudad a la villa. En todo caso, hay tres elementos importantes que recordar en el formato hagiográfico de la Virgen de Hal. Primero, la imagen se encuentra originalmente vinculada a la devoción particular de miembros de las dinastías reinantes (1688, p. 2). Segundo, la imagen y su devoción operan milagrosas intervenciones en la restauración del orden confesional y político de un área en conflicto. Lo tercero, y muy importante en el manejo lipsiano, es que el culto mariano es garante de la paz y la armonía civil y política en el Flandes de fines del siglo XVI, donde católicos y protestantes, leales y rebeldes, se enfrentan violentamente.

Finalmente, el culto mariano opera como elemento reconciliador en territorios reconquistados o donde la legitimidad dinástica ha sido cuestionada; es decir, garantiza la *translatio imperii* a favor de la casa de Austria. Si bien Ramos no hace mención directa a Lipsio, su obra no está exenta de temas de política imperial y de ideas ligadas a las principales obras del humanista flamenco, en particular en sus *De Constantia* (1584) y los seis libros de *Política* (1589), donde se ocupa de temas de política y religión en la construcción del Estado moderno.

Repasemos ahora la estructura de la *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana*. El primer libro se ocupa de Copacabana y su historia gentílica, el adoratorio solar, el oráculo y la historia inca. El segundo libro tiene como eje la «creación» de la imagen de María y la devoción de los Tupa Yupanqui —descendientes de Huayna Cápac—, finalizando con los milagros más significativos. Finalmente, la crónica agustina concluye con un modelo de devocionario que no está presente en Lipsio, pero que muy probablemente alude a crónicas medievales marianas. En el primer libro de la crónica del padre Ramos, la idolatría inca sirve de paisaje a los conflictos entre los propios incas, hasta que el culto solar otorga estabilidad al área y reconcilia a las facciones. Es decir, sobre la idolatría gentílica se hace la historia de un culto asociado a los gobernantes. Cuando después de la guerra de conquista española llega la paz, esta se da por medio de la conversión y la adopción de María como verdadero culto aglutinante entre súbditos nativos y emperador. En una perspectiva amplia, sostenía Lipsio, un Estado absoluto con una sola religión era la garantía contra las desgracias seguidas de la guerra civil. Estas ideas habían sido largamente elaboradas en uno de los tratados más famosos de Lipsio, *De Constantia*, publicado por primera vez en 1584<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> He revisado la traducción inglesa del *De Constantia*, disponible en EEBO. Para Lipsio, la constancia vence al mal público, o sea, a la guerra, la pestilencia, la tiranía, el hambre. La madre de la constancia es la paciencia, que encarna el sufrimiento voluntario, y las prácticas piadosas coadyuvan al fortalecimiento de estas virtudes. Para el caso, ver Lipsio (1654, pp. 37-42). Para entender el estoicismo de Lipsio y su idea de que un Estado absoluto es más virtuoso con una única religión, ver Leira, 2007.

En el segundo libro de la crónica del padre Ramos, las vicisitudes para consolidar el culto solo enfatizan la historia de salvación que empieza por la conversión de los incas y el deseo de la Virgen de que le establezcan un santuario a orillas del lago Titicaca. Conviene recordar que la imagen fue tallada por don Francisco Titu Yupanqui —nieto de Túpac Yupanqui— en agradecimiento a los favores recibidos de la Virgen. El nuevo culto consolidó un centro de conversión religiosa, pero también nucleó a miembros de la élite inca alrededor del santuario altoperuano, quienes ejemplificaron los modelos de buenos súbditos de España y de fervientes católicos al mismo tiempo. Dos descendientes de Paullo Inca —hijo de Huayna Cápac— se constituyeron en los principales seguidores de Nuestra Señora de Copacabana, fundando la primera hermandad: Don Alonso y Don Pablo Viracocha Inga (Ramos, 1988, pp. 218-220, 234). Finalmente, el culto hizo posible el florecimiento de un eje de devoción, paz y prosperidad bajo patronazgo real que reconcilió a linajes imperiales incas y población nativa local con la dominación española. Hay que considerar que la difusión del culto a cargo de los agustinos se produjo a pocos años de la derrota definitiva de Vilcabamba que selló la autoridad de España sobre el ex Tahuantinsuyo. Los milagros debidos a la intercesión de la Virgen de Copacabana adquieren así en el segundo libro una fuerza particular pues consolidan una relación virtuosa entre población nativa, sistema imperial y religión. Es importante destacar que para Lipsio los milagros que le atribuye a las devociones marianas en Flandes son premeditados y predestinados en un orden racional y providencial, y ese mismo sentido es el que atribuye Ramos a las acciones y favores de la Virgen sobre los neoconvertos del altiplano (Papy, 2011, p. 203). Como anunció Lipsio en su *De Constantia* refiriéndose al Nuevo Mundo —y Ramos lo haría también en su crónica del santuario—, el sentido último de la crónica de Copacabana era historiar la llegada de un nuevo imperio, el de la monarquía católica, esta vez bajo signo mariano (Lipsio, 1954, p. 61).

## UN MILAGRO FLAMENCO EN POTOSÍ

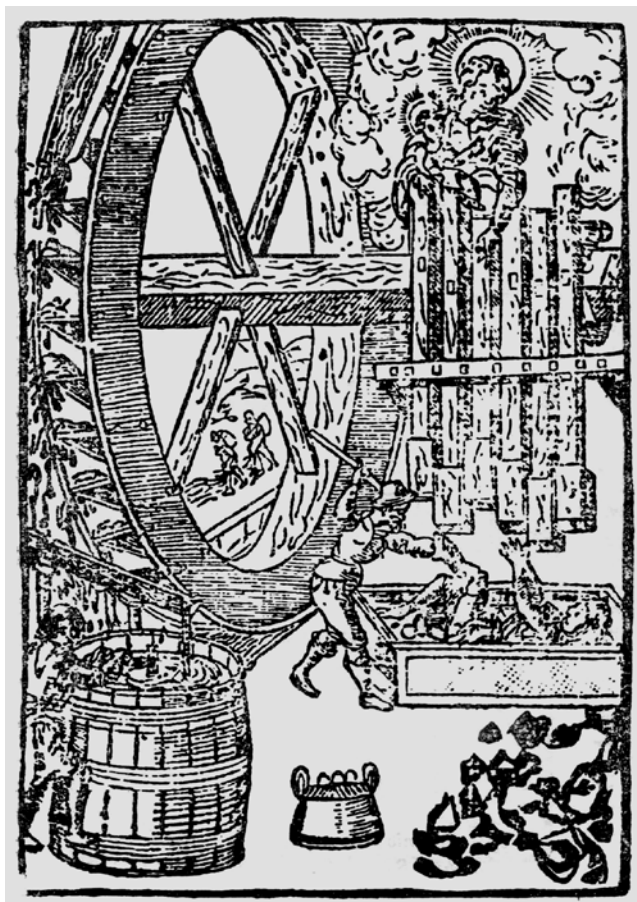
Además de la estructura de la crónica y el reacomodo de ciertos temas confesionales y políticos en ella, la prueba de la deuda de Ramos para con Lipsio es sobre todo tangible en el libro segundo, donde algunos milagros ocurridos en Flandes se trasladan a los Andes. Niños muertos resucitan, mujeres en peligro salvan la vida y endemoniados son exorcisados (Lipsio, 1688, cap. 7, p. 13). Así, en el escenario del Alto Perú, el mercader de Hal, poseído por el demonio en las páginas de la *Diva Virgo Hallensis*, fue reemplazado por el cacique de Yunguyo, poseído por el espíritu de un ídolo; y una mujer flamenca, que cae bajo una rueda de molino en las páginas de Lipsio, se convierte en la crónica de Ramos en un humilde indio mitayo que salva su vida en Potosí cuando estaba a punto de ser aplastado por un molino de metal (1688, cap. 18, pp. 25-26; 1988, caps. 10, 23) (figura 9). Este milagro es representado en una de las tres imágenes que acompañan la crónica, junto al grabado que ilustra el milagro del amansamiento de un toro bravo en medio de un coso taurino y la imagen de la Virgen. El milagro del indio mitayo es además la lámina que abre la obra y la que encierra un mayor significado para el entendimiento del mensaje antiminerero y proencomendero de la crónica. La lámina del milagro potosino es, junto con las otras dos, de las primeras impresiones producidas por la imprenta limeña, aunque lamentablemente son anónimas todas<sup>12</sup>. El grabado del milagro al indio minero describe el principal milagro de la Virgen en el ámbito altoperuano: la salvación de un mitayo a punto

---

<sup>12</sup> Antes de 1641 no hay grabado religioso hecho en el Perú cuyo autor pueda ser identificado. No será hasta entonces cuando el grabado del frontispicio del poema a Nuestra Señora de Copacabana, de fray Hernando de Valverde, sea firmado por el grabador Francisco de Bejarano. La crónica de Ramos de 1621, impresa por Luis de Contreras, tiene tres grabados anónimos. Ver Estabridis (2002, p. 107). Teniendo en consideración que las imágenes asociadas al culto de la Virgen de Hal fueron impresas en el taller Plantin-Moretus, abastecedor de libros e imágenes para el imperio español entre 1550 y 1625, no es aventurado asumir que los grabados reproducidos en Lima para ilustrar la obra de Ramos Gavilán se inspiraran en las ilustraciones de la *Virgo Hallensis*. Ver Ojeda (2009, p. 17).



de ser aplastado por una rueda de molino en el interior de una poza para moler mineral a donde había sido arrojado por el capataz español. El texto de la crónica informa del arrepentimiento del capataz y su desesperado pedido de intercesión a la Virgen, cuya aparición salva al indio mitayo cuando estaba a punto de morir (Ramos, 1988, pp. 373-374).



**Figura 9.** Anónimo, *Indio mitayo salvado por la intercesión de la Virgen de Copacabana*. Publicado en *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (Fray Alonso Ramos Gavilán, Lima, 1621), estampa calcográfica sobre papel.

La adaptación de Lipsio —o su glosa— por parte de Ramos sirve de inspiración al grabador limeño para crear la versión gráfica andina del milagro original flamenco, pero en un escenario alto peruano. La adaptación, sin embargo, es incompleta, pues el grabado reproduce el molino rural de madera de Flandes y no el molino de piedra para moler mineral de Potosí, donde los molinos de arrastre o por sutil se hallaban dentro de un pozo pavimentado y la rueda de moler era impulsada por agua que corría por debajo, por el costado o caía desde arriba<sup>13</sup>.

Sabemos que las primeras ediciones de la *Diva Virgo Hallensis* de Lipsio llevaban tres grabados del taller Plantin-Moretus: la imagen del frontispicio (figura 10), la capilla de la Virgen (figura 11) y la vista del pueblo de Hal.

La pregunta que queda por absolver es hasta qué punto fueron las descripciones del texto lipsiano o los grabados en él los que dieron origen a las ilustraciones de la crónica de Ramos en 1621<sup>14</sup>. Ciertamente encontramos originalidad en el anónimo grabador limeño que creó los primeros dos grabados de la crónica de Nuestra Señora de Copacabana, pero sí es claro que hay una interesante deuda con la imagen de Hal en el tercer grabado del texto limeño, pues no representa la imagen tal cual se describe en la crónica. De hecho, cuando el padre Ramos se ocupa del origen de la talla, pone especial cuidado en describir el proceso de creación a cargo de don Diego Tupa Yupanqui y cómo fue que este encontró resistencia en las autoridades religiosas de fines del siglo XVI, quienes se oponían a que un neófito pudiera crear una imagen de la Virgen para culto público.

---

<sup>13</sup> Sobre las pozas y el tipo de rueda de moler, ver Langue & Salazar Soler (1993, pp. 376-377).

<sup>14</sup> En el inventario del taller Plantin-Moretus aparecen dos láminas usadas en las obras completas de Lipsio de 1637 y dos más usadas en posteriores ediciones (ver Imhoff, 1997, pp. 67-68, 72).

I L L I P S I  
**DIVA VIRGO**  
H A L L E N S I S .

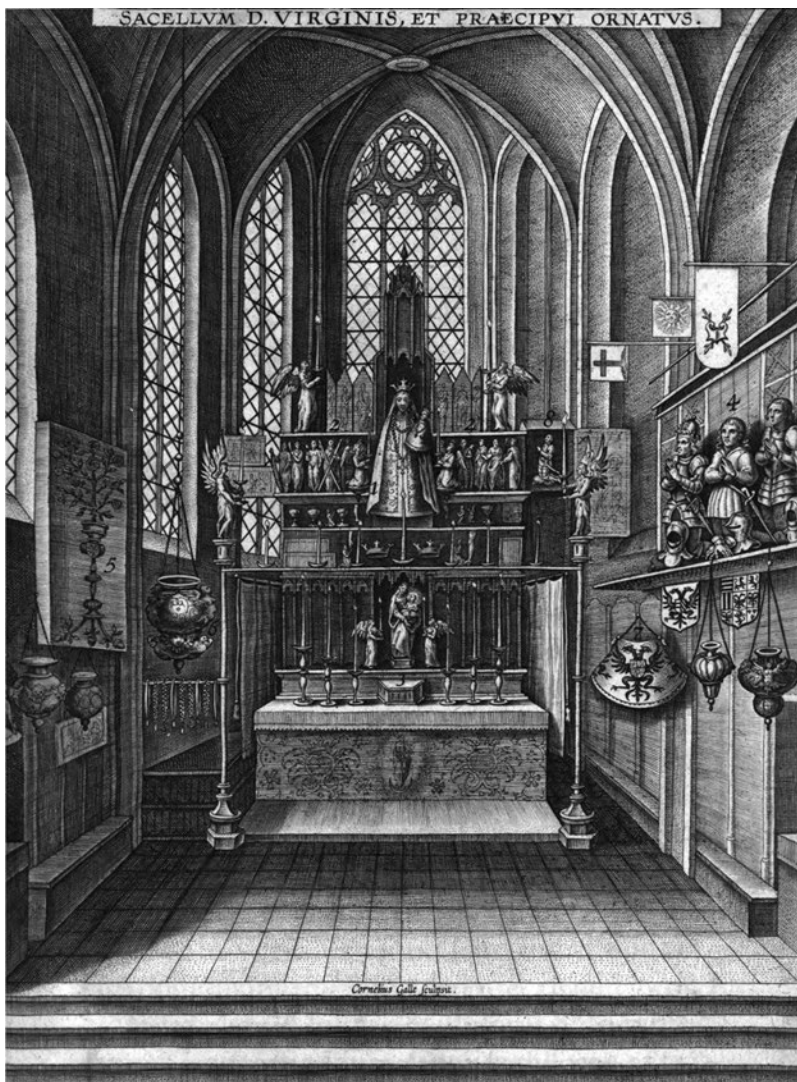
**BENEFICIA eius & MIRACVLA**  
fide atque ordine descripta.



A N T V E R P I Æ,  
EX OFFICINA PLANTINIANA,  
Apud Ioannem Moretum.

M. DC. IIII.  
*Cum Privilegijs Casaræ & Regiæ.*

Figura 10. Anónimo, frontispicio de *Diva Virgo Hallensis* (Justo Lipsio, Amberes: Plantin-Moretus, 1604), estampa calcográfica sobre papel.



**Figura 11.** Cornelis Galle (grabador), «Sacellum D. Virginis, et praecipui ornatus» (representación de la Capilla de Nuestra Señora de la Consolación de Hal), página de *Diva Virgo Hallensis* (Justo Lipsio, Amberes: Plantin-Moretus, 1604), estampa calcográfica sobre papel.

En todo momento queda claro que la imagen de la Virgen no proviene de una mano artísticamente entrenada y que se trata de una talla en madera que fue posteriormente dorada y esgrafiada. Es más, Ramos atribuye como uno de los milagros de la imagen el reacomodo de la imagen del niño Jesús, que en la versión original tapaba el rostro a la Virgen (Ramos, 1988, pp. 222, 225).

Si regresamos al grabado de Ramos, advertimos una imagen vestida sobre una peana y con un cortinaje recogido, al uso de las capillas europeas, con un notable parecido a la imagen de Hal según el frontispicio de la edición de 1604 y el interior de la capilla en ella contenida, mas no a la descripción de la crónica de Copacabana (figura 12). La imagen descrita en la crónica de Ramos tiene al niño Jesús en el lado izquierdo, a la vez que la Virgen sostiene el cirio (por ser advocación de La Candelaria) en el lado derecho, mientras que la imagen de la Virgen de la Consolación de Hal tiene al niño en el lado derecho. Esta inversión podría verse como mero error de impresión o una libertad del artista, pero lo claro es que la imagen de Copacabana en el grabado de 1621 es una imagen de vestir, como también lo es la imagen de Nuestra Señora de Hal en la portada de la *Diva Virgo Hallensis* y en el grabado de la capilla al interior del texto de 1604, y no una talla en bulto como la descrita en la crónica agustina<sup>15</sup>. Cabe, claro está, la posibilidad de que el grabador limeño se inspirara en alguna otra lámina europea, acaso alguna de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en Extremadura, que también viste en forma triangular y se veneraba en el templo agustino del mismo nombre en el norte del Perú. Dado que es bastante improbable que el grabador limeño viajara a Copacabana, el texto de Lipsio o los grabados en él contenidos debieron haber servido de inspiración al artista.

---

<sup>15</sup> «[...] como la imagen no estaba dorada, y le faltaban los follages y esgrafiado [...]» (Ramos, 1988, p. 221).



Figura 12. Anónimo, *La Virgen de Copacabana*. Publicada en *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (Fray Alonso Ramos Gavilán, Lima, 1621), estampa calcográfica sobre papel.

## CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo he tratado de establecer las correspondencias entre la crónica del santuario de Copacabana del padre Alonso Ramos Gavilán y la historia del santuario de Nuestra Señora de la Consolación de Hal o Halle por Justus Lipsius, obra que sirve de inspiración a la primera. No se trata de un plagio en el sentido contemporáneo del término, pues la citación solo tenía sentido si se entablaba diálogo crítico con un autor, no si se aspiraba a un discurso universal moralizante, y ese era el sentido de la crónica mariana escrita por Ramos. Por el contrario, el uso de un formato hagiográfico flamenco permitió al cronista agustino acomodar contenidos propios del altiplano peruano colonial a un modelo que se nutría de la crónica medieval, lo que era propio de la tradición de inspirarse en las autoridades<sup>16</sup>. De otro lado, el humanista flamenco fue sin lugar a dudas muy popular entre los intelectuales religiosos, pero en el siglo XVII sus principales obras empezaron a ser vistas como lectura heterodoxa por la Inquisición española<sup>17</sup>. Sin duda, después de 1630 es exclusiva la mención a la *Virgo Hallensis* solo como autoridad piadosa en las crónicas religiosas peruanas. El padre Ramos, si bien tenía mayor conocimiento de Lipsio, no lo quiso evidenciar ante su ilustrada lectoría, para la que sería evidente la conexión con las hagiografías marianas flamencas y aun con otras obras políticas. Ramos pudo haber temido una mala interpretación por parte de las autoridades de la Inquisición española; sin embargo, como bien ha señalado Anthony Grafton (2007), la forma de escribir historia se estaba politizando cada vez más, lo que fue válido incluso para las crónicas religiosas peruanas (Grafton, 2007, p. 231).

Los objetivos del padre Ramos estuvieron pues estrechamente vinculados a su conexión ideológica lipsiana; por ello, fue particularmente discreto y evitó hacer evidente el uso de una fuente tan politizada.

---

<sup>16</sup> Sobre la inexistencia de un método de citación en el siglo diecisiete y para la citación de Lipsio por otros autores contemporáneos (ver Grafton, 1998, pp. 23-24, 91).

<sup>17</sup> En 1634 se prohibió la impresión de los seis libros de *Política* de Lipsio en España. Archivo Histórico Nacional (Madrid), Sección Inquisición, Leg. 5513/2.

En su crónica *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana*, Ramos trató entre líneas el espinoso tema de la justificación de la posesión española de las Indias Occidentales o la cuestión de la *translatio imperii*: el traslado de la soberanía de los señores naturales inca a la casa de Austria. Ramos no perdió oportunidad para poner de manifiesto la lealtad a la Corona de España por parte de los descendientes de los incas en el área del altiplano peruano y su acendrado catolicismo, elementos que definían al buen súbdito español. Fue una justificación de la monarquía católica y la dinastía que la gobernaba, pues la casa de Austria trajo la religión católica al Perú, superó la idolatría del mundo precolombino y le dio cohesión al reino con un orden político mejor, como Lipsio sostuvo que sucedió en Flandes en sus historias marianas. Como ha señalado Lazslo Vespremy (1999), el uso del pasado para legitimar a las dinastías reinantes a través de la mediación de un culto popular era un recurso muy usado en las crónicas medievales tardías, y el padre Ramos siguió ese modelo en su historia de la Virgen de Copacabana (Veszpremy, 1999, p. 263).

Justificada la posesión del reino, quedaba sin embargo un tema pendiente para el padre Ramos, agente indirecto de los encomenderos del virreinato peruano. Su postura a favor de la encomienda se entiende por el contexto en el que vive, en el cual era álgida la discusión sobre el tema de la perpetuidad, aunque también eran enormes sus vínculos personales hacia la institución y el orden socioeconómico que ella representa. Ramos es hijo de encomendero y protegido y amigo de varios otros; y, como señalé antes, la obra fue financiada y aprobada por encomenderos. La vinculación de fray Alonso con el doctor Acuña, beneficiario del repartimiento de Copacabana, y sus reiterados comentarios de apoyo en favor de repartos de indios para descendientes de los emperadores incas, prueban su aprecio por la encomienda<sup>18</sup>. Esta visión positiva

---

<sup>18</sup> Melchor Carlos Inca, nieto de Paullu Inca, solicitó de la Corona el derecho de mantener la encomienda de Hatuncana, otorgada a su padre don Carlos Inca. El pedido fue negado pero se le asignó una pensión anual de 8500 ducados y la pertenencia



no era romántica en modo alguno. El santuario podía y debía esperar más y mejores beneficios económicos de los encomenderos como clase y de la agricultura como fuente de diezmos, y menos de los mineros o de la minería, que desarraigaba posibles donantes. Así, fray Alonso Ramos conectó su visión negativa de la mita minera con las hierofanías marianas en los Andes, ubicando los milagros lipsianos en Potosí para sensibilizar a la lectoría peruana del temprano siglo XVII en contra de la mita e, indirectamente, a favor de una encomienda vista como más humana, menos violenta y, sobre todo, paternal hacia el neófito indígena. La crónica de Ramos estableció un diálogo con los memoriales a favor de la encomienda de Ortiz de Cervantes, pero también con aquellos producidos por los teólogos jesuitas del Alto Perú en las primeras décadas del siglo XVII, e incluso respondió a otros textos que, por el contrario, justificaron plenamente la moralidad de la mita, como aquel del franciscano Miguel de Agia escrito en 1604<sup>19</sup>.

Diez años antes de que Ramos completara su crónica, los indios de Copacabana habían pedido al antiguo provincial de la orden, fray Diego Pérez —ante su pedido de mayor cooperación para finalizar la construcción del santuario de la Virgen—, que intercediera ante el virrey marqués de Montesclaros para ser relevados de la mita, pues en palabras de los curacas:

¿[...] si en tiempo en que estavamos todos ocupados en servicio del demonio, el Inga nos relevava de servicios personales y de acudir a la guerra, por qué agora después que la verdad del Evangelio se nos ha predicado estando como estamos en servicio de la madre de Dios, no nos an [sic] de relevar siquiera de las mitas de Potosí? (Ramos, 1988, p. 173).

---

a la Orden de Santiago. Sus solicitudes fueron gestionadas en Madrid nada menos que por fray Diego de Zárate, procurador de la provincia peruana de la Orden de San Agustín (Temple, 1948).

<sup>19</sup> Para los memoriales jesuitas, ver Aldea Vaquero, 1993. Sobre la postura franciscana, ver Agia, 1604.

La mita era pues más que la minería, simbolizaba un sistema que favorecía la alienación por la codicia del metal y el cronista agustino vio en el santuario de la Virgen de Copacabana el eje de un nuevo orden político y moral a través de la conversión, la devoción al culto mariano y la lealtad al rey. En parte, sus expectativas fueron satisfechas y, pese a la miseria de la codicia humana —como bien se expresa en el milagro del mitayo en el molino de metal—, indios y españoles fueron redimidos por la benéfica intercesión de la señora de Copacabana. Imagen y narrativa en la crónica del santuario más importante del Perú virreinal temprano contribuyeron a aminorar los efectos del metal en la vida del altiplano y a consolidar una paz católica que sobrevivió a las vetas de la montaña potosina. Como había sucedido en el Flandes español, la Virgen estaba al lado de la casa de Austria.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agia, fray Miguel de (1604). *Tratado que contiene tres pareceres graves en derecho que ha compuesto el padre fray Miguel Agia... sobre la verdadera inteligencia, declaración y justificación de una cédula real de Su Magestad su fecha en Valladolid del año pasado de 1601, que trata del servicio personal y repartimientos de Indios que se usan dar en los reynos del Perú, Nueva España, Tierra Firme... para el servicio de la república y asientos de minas, de oro, de plata y de azogue*. Lima: Antonio Ricardo.
- Aldea Vaquero, Quintín (1993). *El indio peruano y la defensa de sus derechos*. Lima, Madrid: Pontificia Universidad Católica del Perú, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Calancha, fray Antonio de la (1638). *Corónica Moralizada del Orden de San Agustín*. Barcelona: Pedro Lacavalleria.
- Espinoza Soriano, Waldemar (1972a). Alonso Ramos Gavilán. Vida y obra del cronista de Copacabana. *Historia y Cultura*, (6), 121-205.
- Espinoza Soriano, Waldemar (1972b). Copacabana del Collao. Un documento de 1548 para la etnohistoria andina. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, I(1), 1-16.

- Estabridis, Ricardo (2002). *El grabado en Lima Virreinal. Documento histórico y artístico (siglos XVI al XIX)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Banco de Crédito del Perú.
- Gálvez Peña, Carlos (2012). «Writing History to Reform the Empire. Religious Chroniclers in XVIIth Century Peru». Tesis de doctorado, Universidad de Columbia. Nueva York.
- García de Zurita, Andrés (1638). *Por la Iglesia Metropolitana de los Reyes del Perú y las demás en las Indias Occidentales con las religiones fundadas en estas partes sobre los privilegios que dize tienen para no pagar diezmo*. Lima.
- Gerbi, Antonello (1945). Diego de León Pinelo contra Justo Lipsio. Una de las primeras polémicas sobre el Nuevo Mundo. *Fenix*, (2-3), separata.
- Grafton, Anthony (1998). *Los orígenes trágicos de la erudición. Breve tratado sobre la nota al pie de página*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Grafton, Anthony (2007). *What Was History? The Art of History in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Imhoff, Dirk (1997). The illustration of works by Justus Lipsius published by the Plantin Press. En Gilbert Tournoy, Jan Papy y Jeannine Deandtsheer (eds.), *Justus Lipsius. Europeae Lumen et Columen. Proceedings of the International Colloquium, Leuven 17-19 September*. Lovaina: Leuven University Press.
- Langue, Frédérique Langue & Carmen Salazar Soler (1993). *Diccionario de términos mineros para la América Española*. París: Editions Recherche sur les Civilisations.
- Leira, Halvard (2007). «Justus Lipsius, political humanism and the disciplining of 17th century statecraft». Texto presentado en el 6th Pan-European International Relations Conference. Turín, 19 de setiembre.
- León Pinelo, Diego de (1629). *Epítome de la Biblioteca Oriental y Occidental, Náutica y Geográfica*. Madrid.
- Lipsio, Justo (1605). *Diva Sichiemiensis sive Aspricollis, Nova eius Beneficia & Admiranda*. Amberes.
- Lipsio, Justo (1616). *Diva Virgo Hallensis. Beneficia ejus & miracula fide atque ordine descripta*. Amberes.

- Lipsio, Justo (1654). *A Discourse on Constancy on Two Books*. Londres: Humphrey Moseley.
- Lipsio, Justo (1688). *Miracles of the Blessed Virgin or an Historical Account of the Original and Stupendious Performances of the Image Entitled Our Blessed Lady of Halle*. Londres.
- Lisson, Emilio (1946). *La Iglesia de España en el Perú* (V). Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- MacCormack, Sabine (1984). From the Sun of the Incas to the Virgin of Copacabana. *Representations*, 8(1), 30-60.
- MacCormack, Sabine (2010). Human and divine love in a pastoral setting: The histories of Copacabana on Lake Titicaca. *Representations*, 112(1), 54-86.
- Meiklejohn, Norman (1988). *La iglesia y los lupaqas durante la Colonia*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Mills, Kenneth (2006). Religious imagination in the viceroyalty of Peru. En Suzanne Stratton-Pruitt (ed.), *The Virgin, Saints and Angels, South American Paintings, 1600-1825 from the Thoma Collection*. Milan, Stanford: Skira, Cantor Art Center at Stanford University.
- Ojeda, Almerindo (2009). El grabado como fuente del arte colonial. Estado de la cuestion. En Cécile Michaud y José Torres Della Pina (eds.), *De Amberes al Cusco. El grabado europeo como fuente del arte virriental* (pp. 15-20). Lima: Banco Continental, AFP Horizonte, Centro Cultural de la PUCP.
- Ortiz de Cervantes, Juan (1619). *Memorial*. Madrid.
- Ortiz de Cervantes, Juan (1619). *Parabien al Rey D. Felipe III Nuestro Señor que da la cabeza del reyno del Peru en su nombre el licenciado Juan Ortiz de Cervantes su Procurador General en la Corte*. Madrid.
- Ortiz de Cervantes, Juan ([1620] 1988). *Información en favor del Derecho que tienen los nacidos en las Indias a ser preferidos en las prelacías, Dignidades, Canongías y otros beneficios eclesiásticos y oficios seculares dellas. La presenta a Su Magestad y a su Real Consejo de Indias el licenciado Juan Ortiz de Cervantes del reyno del Pirú y su abogado y Procurador General y de sus vecinos encomenderos en corte*. Madrid: Viuda de Alonso Martín y Ramos.

- Papy, Jan (2011). *Fate and Rule, Destiny and Dynasty: Lipsius' Final Views on Superstition, Fate and Divination in the Monita et Exempla Politica (1605)*. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Puente, Jose de la (1992). *Encomienda y encomenderos en el Perú*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.
- Ramos Gavilán, Alonso (1988[1621]). *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana*. Edición y notas de Ignacio Prado Pastor. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- Saak, Erik L. (2002). *High Way to Heaven. The Augustinian Platform between Reform and Reformation, 1292-1524*. Leiden, Boston, Colonia: Brill.
- Salinas y Córdoba, Buenaventura de (1957). *Memorial de las historias del Nuevo Mundo, Pirú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Salles-Reese, Verónica (1997). *From Viracocha to the Virgin of Copacabana. Representation of the Sacred at Lake Titicaca*. Austin: University of Texas Press.
- Spiegel, Gabriele (1999). Theory into practice: Reading medieval chronicles. En Eric Kooper (ed.), *The Medieval Chronicle: Proceedings of the First International Conference on the Medieval Chronicle (Driebergen/Utrecht), July 1996, Costerus New Series, 120*. Ámsterdam, Atlanta: Rodopi.
- Temple, Ella Dunbar (1948). Azarosa existencia de un mestizo de sangre imperial incaica. *DOCUMENTA*, 1(1), 133-137.
- Vargas Ugarte, Rubén (1971). *Historia General del Perú*, tomo II. Lima: Milla Batres.
- Veszpremy, Laszlo (1999). Historical past and political present in the Latin chronicles of Hungary (12th-13th centuries). En Erik Kooper (ed.), *The Medieval Chronicle, Proceedings of the First International Conference on the Medieval Chronicle (Driebergen/Utrecht), July 1996, Costerus, New Series 120*. Ámsterdam, Atlanta: Rodopi.