



# Capítulo 10

HISTORIA DE LAS LITERATURAS EN EL PERÚ

Raquel Chang-Rodríguez y Marcel Velázquez Castro, Directores generales

VOLUMEN 2

## LITERATURA Y CULTURA EN EL VIRREINATO DEL PERÚ: APROPIACIÓN Y DIFERENCIA

Raquel Chang-Rodríguez y Carlos García-Bedoya M.

Coordinadores

**BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ**  
Centro Bibliográfico Nacional

869.5009      Literatura y cultura en el Virreinato del Perú: apropiación y diferencia / Raquel Chang-  
H              Rodríguez y Carlos García-Bedoya M., coordinadores.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad  
2              Católica del Perú, Fondo Editorial: Casa de la Literatura : Ministerio de Educación del Perú, 2017  
                 (Lima: Aleph Impresiones).  
                 503 p.: il. (algunas col.), facsím., retrs.; 24 cm.-- (Historia de las literaturas en el Perú / Raquel  
                 Chang-Rodríguez y Marcel Velázquez Castro, directores generales; 2)

Incluye bibliografías.  
D.L. 2017-04457  
ISBN 978-612-317-250-3 (v.2)

1. Literatura peruana - Historia y crítica 2. Literatura peruana - Historia y crítica - Virreinato,  
1555-1808 3. Literatura y sociedad - Perú - Virreinato, 1555-1808 4. Cronistas - Perú 5. Perú -  
- Historia-- Virreinato, 1555-1808 - Aspectos sociales I. Chang-Rodríguez, Raquel, 1943-  
coordinadora II. García-Bedoya M., Carlos, 1955-, coordinador III. Velázquez Castro, Marcel,  
1969-, director IV. Pontificia Universidad Católica del Perú V. Casa de la Literatura Peruana VI.  
Perú. Ministerio de Educación VII. Serie

**BNP: 2017-1204**

*Historia de las literaturas en el Perú*

Raquel Chang-Rodríguez y Marcel Velázquez Castro, Directores generales

*Volumen 2. Literatura y cultura en el Virreinato del Perú: apropiación y diferencia*

Raquel Chang-Rodríguez y Carlos García-Bedoya M., Coordinadores

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017  
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú  
feditor@pucp.edu.pe - www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

© Casa de la Literatura, 2017  
Jirón Ancash 207, Lima 1, Perú  
Centro Histórico de Lima. Antigua Estación de Desamparados  
casaliteratura@gmail.com - www.casadelaliteratura.gob.pe

© Ministerio de Educación del Perú, 2017  
Calle Del Comercio 193, Lima 41, Perú  
webmaster@minedu.gob.pe - www.minedu.gob.pe

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

Imagen de portada: Manto Paracas, Horizonte Temprano (900 a.c.-200 a.c.)  
Cortesía del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú

Primera edición: abril de 2017

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

ISBN (obra completa): 978-612-317-245-9  
ISBN (volumen 2): 978-612-317-250-3  
Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-04457

Impreso en Aleph Impresiones S.R.L.  
Jr. Risco 580, Lince. Lima - Perú

Las opiniones vertidas en estos ensayos son responsabilidad de los autores.

## HISTORIAS RELIGIOSAS COMO NARRATIVAS IMPERIALES EN EL PERÚ DEL SIGLO XVII

Carlos Gálvez Peña

Pontificia Universidad Católica del Perú

Este ensayo analiza el significado histórico y político de la historiografía religiosa producida en la ciudad de Lima entre aproximadamente 1620 y 1680. El significativo corpus de alrededor de una veintena de historias y narrativas históricas no tuvo paralelo en ninguna otra capital colonial hispanoamericana de la época y convirtió a Lima en el principal centro de la discusión histórica del siglo XVII<sup>1</sup>. Pese a su volumen, la historiografía religiosa no fue materia de estudio crítico sino hasta 1910, cuando el pionero trabajo de José de la Riva Agüero y Osma, *La Historia en el Perú*, incluyó por vez primera reflexiones sobre el discurso histórico y las circunstancias de producción de las crónicas denominadas «conventuales»<sup>2</sup>. Si bien el ilustre polígrafo dedicó su primer estudio crítico al discurso historiográfico de las historias religiosas, sus comentarios tuvieron un marcado sesgo minusvalorativo basado en el contexto religioso institucional de su composición, que Riva Agüero atribuyó —en claro alarde liberal— a la decadencia intelectual del ámbito religioso barroco. El estilo de la prosa, la proliferación de temas píos y el hecho de que fueran escritas casi cien años después de la Conquista, llevó a Riva Agüero a considerar este tipo de historias como fuentes de escaso valor para el estudio de las civilizaciones andinas prehispánicas o de los episodios políticos más significativos de los primeros decenios

---

<sup>1</sup> Se puede considerar al virreinato peruano como el primer centro de discusión historiográfica de Hispanoamérica colonial en el siglo XVII. Lima, Cuzco, Quito, Santiago y Chuquisaca contaron con producción histórica de importancia. México recién inicia esta tradición en la segunda mitad del siglo, retomando y discutiendo a autores como el agustino Antonio de la Calancha y el franciscano Diego de Córdoba y Salinas (Gálvez Peña, 2012, 2015b).

<sup>2</sup> Las ediciones de 1857 y 1895 de la crónica del jesuita Giovanni Anello Oliva por Ternaux Compans y Pazos y Varela y la publicación de la *Fundación de Lima* de Bernabé Cobo, serían los únicos antecedentes a la tesis de Riva-Agüero (Oliva, 1857, 1895; Cobo, 1956b; Oliva, 1998).

del orden colonial. Las fuentes históricas de «segunda mano» —como etiquetó Riva-Agüero a las crónicas conventuales— no tuvieron mejor suerte en la apreciación de historiadores de generaciones siguientes, como Pedro Benvenuto Murrieta y Raúl Porras Barrenechea, y no veríamos un giro en la perspectiva de análisis de estas historias sino hasta mediados de la década de 1990 con el medular estudio de Franklin Pease sobre los cronistas como fuentes para la historia inca<sup>3</sup>. Si bien su principal interés estaba en la representación histórica del imperio inca en las crónicas, Pease —siguiendo a Sabine MacCormack— llamó la atención sobre la acomodación del discurso histórico colonial a modelos historiográficos renacentistas y del temprano período moderno. De esta manera, Pease centró el debate en la lógica de producción y ya no solo en el estilo de la prosa o la fidelidad del dato etnohistórico (Pease, 1995; MacCormack, 1991).

La renovación de la discusión sobre los cronistas religiosos del siglo XVII en la segunda mitad del siglo XX no hubiera sido posible sin las nuevas ediciones de textos casi olvidados que aparecieron entre fines de la década de 1950 y mediados de la década de 1990. De este momento hay que destacar las ediciones de la obra de los hermanos franciscanos fray Buenaventura de Salinas y Córdova y fray Diego de Córdova y Salinas, pilares de la historiografía religiosa limeña. La edición del *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú*, obra del primero de los hermanos franciscanos, a cargo de Warren Cook en 1957, y de la *Crónica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles del Perú de la orden de nuestro seráfico padre San Francisco*, obra del segundo, en edición a cargo de fray Lino Gómez también en 1957, pusieron a disposición de los investigadores textos que no habían circulado desde mediados del siglo XVII. Un año antes habían aparecido una parte de la obra del jesuita

---

<sup>3</sup> La colección, dirigida por Riva-Agüero, constó de una selección de textos de algunos de los más importantes cronistas religiosos del siglo XVII, incluyendo, sin embargo, a fray Reginaldo de Lizárraga, que *in strictu sensu* es de fines del siglo XVI. En la nota preliminar Benvenuto calificó a estos intelectuales como autores de textos «pintorescos», inspirados por el «propósito edificante de acuerdo a la corriente moralizadora de la época». Es decir, no se alejó mucho de la visión paternalista acuñada por su maestro. Del conjunto de autores seleccionados, Benvenuto atribuyó a fray Diego de Córdova y Salinas mayor estatura intelectual, si bien incluyó también a autores de la talla de Antonio de la Calancha y Gaspar de Villaroel. No hubo análisis de los textos y la selección de pasajes fue arbitraria y centrada en descripciones de la ciudad de Lima o la vida religiosa en ella (Benvenuto, 1938, p. 10). Varias décadas después, Porras acometió la tarea de clasificar las crónicas históricas según su grado de «verosimilitud», dividiéndolas en pre y post toledanas; siendo las primeras las de información cierta y las segundas, las conformadas por los discursos «reciclados». No muy distinta a la de Porras fue la sistematización de Ake Wedin, aparecida en pleno *boom* de la etnohistoria. No sería sino hasta Franklin Pease, cuando los estudios cronísticos fueron analizados no de acuerdo a una cronología de producción sino de acuerdo a las temáticas, si bien Pease tuvo como eje de sus preocupaciones el Imperio inca para las narrativas históricas del siglo XVI y XVII (Porras, 1986; Wedin, 1970; Pease, 1995).

Bernabé Cobo, conocida como la «Fundación de Lima» —extracto de su *Historia del Nuevo Mundo*— en edición española de Francisco Mateos y una versión muy abreviada en Cusco a cargo de Luis Pardo y Carlos Galimberti (Cobo, 1956a; 1956b). El siguiente hito en lo que se refiere a modernas ediciones de crónicas religiosas sería el año 1977, con la edición parcial de las obras de los historiadores agustinos Antonio de la Calancha y Bernardo de Torres, en la edición madrileña de Manuel Merino de 1972 y las ediciones completas de Calancha entre 1974 y 1981, y Torres en 1974, ambas a cargo de Ignacio Prado Pastor. Una parcial edición de la primera parte de la obra inca del padre Cobo apareció en inglés como *History of the Inca Empire* en Austin en 1979 a cargo de Roland Hamilton, con una secuela del mismo editor en 1990. En 1988 aparecería la edición de la *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana* de fray Alonso Ramos Gavilán, a cargo de Prado Pastor, obra que había tenido ediciones bolivianas anteriores. El ciclo de las modernas ediciones se cerraría en 1998 con nuestra edición de la *Historia de los reinos y provincias del Perú* del jesuita Giovanni Anello Oliva, en la colección *Clásicos Peruanos*, creada por Franklin Pease para dar a conocer las crónicas históricas de los siglos XVI y XVII. La obra del padre Oliva no había tenido edición completa desde su descubrimiento y parciales ediciones de París en 1857 y Lima en 1895. La ventaja de la edición de 1998 consistió en la transcripción del manuscrito existente en la British Library que reveló las interesantes circunstancias del proceso de producción de esa crónica. Unas pocas nuevas ediciones fueron suficientes para una renovación de los estudios sobre historiografía colonial y para poder formular nuevas preguntas sobre las conexiones ideológicas y los préstamos intelectuales al interior de la comunidad religiosa peruana del siglo XVII (Salinas y Córdoba, 1957; Córdoba y Salinas, 1957; Oliva, 1857, 1895, 1998)<sup>4</sup>.

Así, vemos que casi hasta mediados de la década de 1990, el énfasis en el estudio de la historiografía religiosa del siglo XVII supuso la lectura y la comprensión de estas fuentes como posibilidad para entender exclusivamente la civilización inca.

---

<sup>4</sup> El padre Cobo tuvo parciales ediciones cuzqueña y madrileña en 1956 (Cobo, 1956a, 1956b) Ver asimismo la primera edición en inglés por Hamilton (Cobo, 1979) que fue seguida de una secuela en 1990. Las más recientes ediciones de crónicas agustinas han sido las ediciones parciales de Calancha y Torres (Merino, 1972) y las ediciones completas de ambos autores (Calancha, 1974-1981; Torres, 1974). La más reciente reimposición de la obra del padre Ramos (1988) es la de Prado Pastor. Ramos tuvo ediciones bolivianas en 1860 y 1976 (Pease, 1995, p. 457). Sería materia de otro trabajo referirme al impulso dado por algunas de estas ediciones a recientes e importantes monografías sobre la escritura de la historia en el siglo XVII (Salles-Reese, 1997; Hyland, 2003; Cantú, 2001). Tanto la compilación de Cantú como el estudio de Hyland abordan las conexiones de Blas Valera, Felipe Guamán Poma de Ayala, Garcilaso de la Vega y Giovanni Anello Oliva.

Es cierto, sin embargo, que en los últimos años de su vida Franklin Pease advirtió —siguiendo a MacCormack— del uso en las crónicas coloniales de formatos de la historiografía renacentista para explicar la historia inca ante la lectoría europea de los siglos XVI y XVII y que solo esa advertencia ya abrió un campo de estudio importante que empezó a tomar forma a fines de la década de 1990. Catherine Julien, por su parte, destacó la importancia del contexto de producción para entender el tono y la lógica del discurso histórico colonial; y si bien ambos autores seguían pensando en términos etnohistóricos, se advertía ya un cambio de paradigma que si bien aún ponía énfasis en cierto tipo de contenido, se estaba desplazando hacia un enfoque que privilegiaba el estudio del discurso histórico y su relación con el contexto de composición. Aunque Pease solo estudió la obra de Buenaventura de Salinas, Alonso Ramos, Bernabé Cobo, Giovanni Anello Oliva y Joseph de Arriaga, sus planteamientos sobre el procesamiento de la información sobre los incas en estos cronistas fueron aplicables a otros autores que constituyen el grueso del corpus de historias religiosas del siglo XVII. En este contexto de revaloración del discurso cronístico religioso para entender su complejidad y originalidad como discurso historiográfico, el trabajo de David Brading (1993) propuso ver a estos textos como fuentes para una historia del pensamiento político. Se puede estar en desacuerdo con la interpretación teleológica del discurso político en América Latina que propuso Brading (1993), pero no se puede negar el impacto que tuvo en trabajos posteriores que han continuado con la renovación del estudio de las crónicas como fuentes para entender, entre otras cosas, la identidad política y las nociones premodernas de ciencia vigentes en el imperio hispano. En esa línea se sitúan por ejemplo los trabajos de Alejandra Osorio (2009) y Jorge Cañizares-Esguerra (2006), aparecidos en los Estados Unidos. En el Perú en concreto, un hito renovador en el estudio del discurso histórico colonial fue la compilación de Bernard Lavallé (2005), dedicada a los vericuetos del discurso colonial (Pease, 1995; Julien, 2000)<sup>5</sup>. Varios autores en dicha compilación estudiaron distintos formatos del discurso colonial pero quedó claro que el análisis del discurso historiográfico religioso iba ganando protagonismo y se le empezaba a ver desde una renovada perspectiva de estudio que consideraba los aportes de la crítica literaria, la historia cultural, y los estudios sobre el discurso medieval y del temprano período moderno europeo, resituando al género cronístico religioso al centro de una discusión sobre la conexión entre discurso y poder y sobre nuevas nociones epistemológicas y de afirmación de una conciencia protonacional. Otra contribución reciente, si bien

---

<sup>5</sup> MacCormack desarrolló el tema aún más en su último libro (2009). La temprana muerte de estos tres notables historiadores frustró la continuidad de esa línea de trabajo.

pequeña, es la de Ricardo Falla, quien ha propuesto a tres cronistas religiosos del siglo XVII —los padres Salinas, Mélenz y al licenciado León Pinelo— como el inicio de una tradición ensayística en el Perú virreinal<sup>6</sup>.

Estamos pues en un momento en el que podemos finalmente aproximarnos al discurso historiográfico religioso del siglo XVII peruano sin el prejuicio de verlo solo como fuente inválida para los estudios etnohistóricos o como fuente tardía para entender los procesos sociales y políticos del primer siglo posterior a la conquista; y podemos más bien entenderlo como parte del discurso histórico europeo que se proyecta sobre el Nuevo Mundo a fin de interpretar la realidad americana desde patrones de representación histórica propios de la crónica medieval tardía y el *ars storica* renacentista. El desarrollo de los estudios sobre la crónica religiosa medieval y renacentista de las últimas décadas ha ayudado a entender que la crónica religiosa del siglo XVII peruano, pese a su genealogía historiográfica de clara raigambre europea, es un producto poderosamente original<sup>7</sup>. Esta originalidad se basa en la propuesta epistemológica de su mensaje, pues en el contexto de consolidación imperial en el que aparece y del que se ocupa, la crónica religiosa usa la historia, el derecho, la teología y la teoría política conocida como antimaquiavelismo para validar la expansión imperial, justificar a las élites coloniales y reposicionar a los intelectuales religiosos y a la iglesia regular al interior del gobierno virreinal<sup>8</sup>. La propuesta política de la crónica religiosa requería no solo el antimaquiavelismo, como doctrina de construcción de imperios cristianos, sino además la lógica legal del arbitrio o memorial español y el saber teológico y la pasión de la prédica sagrada —estas dos últimas formas discursivas eminentemente barrocas—, convirtiéndose así en lo que denomino la crónica-memorial. La crónica religiosa del siglo XVII —que remonta su origen a la crónica medieval tardía— se fusiona con formatos de discurso histórico que aparecen en el Renacimiento (el *ars storica*) y la Edad Moderna (el memorial) y deviene en un nuevo discurso cuyos ejemplos más acabados fueron concebidos y escritos en la ciudad de Lima, capital del próspero

---

<sup>6</sup> No creo que la carrera eclesiástica haya sido un común denominador lo suficientemente fuerte como para unir a estos tres autores en un corpus, pues las distancias entre el clero regular y el clero secular virreinales eran significativas. Ello no niega el aporte de Falla (2012) al ver en estos autores el inicio de un género.

<sup>7</sup> Sobre el discurso histórico de las crónicas medievales ver los estudios de Spiegel (1999) y Dale, Williams Lewin y Osheín (2007). Para el tránsito de la crónica religiosa hacia el *ars storica* del Renacimiento ver el trabajo de Grafton (2007).

<sup>8</sup> El antimaquiavelismo fue la versión católica de la teoría de la afirmación de la «razón de estado» de Macchiavello. Surgió a mediados del siglo XVI y fue practicado en las monarquías católicas europeas, en particular la española. Proponía sobre todo la identidad entre la religión del príncipe y el pueblo, y el fortalecimiento de la autoridad del primero.

y complejo virreinato del Perú en el lapso del aproximadamente medio siglo que va de 1620 a 1680. Hay poderosas razones que explican el *locus* de esta producción historiográfica.

La *civitas catholica* que era Lima a principios del siglo XVII albergaba las más grandes y ricas corporaciones religiosas, la Universidad de San Marcos y los más importantes centros de formación educativa, y en ese ambiente se formaron los principales cronistas religiosos del siglo. A Lima llegan a formarse en el Real Colegio de San Martín, desde sus natales Huamanga y Charcas, los agustinos Alonso Ramos y Antonio de la Calancha, respectivamente, y en Lima producen su obra. A Lima llegan, desde España e Italia, el agustino Bernardo de Torres y los jesuitas Bernabé Cobo y Giovanni Anello Oliva. En Lima nacen los franciscanos Buenaventura de Salinas y Diego de Córdova, el jesuita Jacinto Barrasa y los dominicos Antonio González de Acuña y Juan Meléndez; los dos primeros también formados en San Martín. Hay un momento de aproximadamente dos décadas (1620-1640) en que casi todos ellos coinciden físicamente en la ciudad letrada y santa, y muy probablemente se frecuentaron y ciertamente se leyeron, lo que es aún más claro para quienes pertenecían a la misma orden. El padre Meléndez fue la excepción, pues escribió su crónica en la década de 1670, cuando ya habían muerto todos los anteriores y porque no pertenecía a una familia distinguida, aunque esta circunstancia la compartió con el jesuita Cobo y con el agustino Torres (Ilustración 1). Lima favoreció en sus colegios y conventos la formación de estos cuadros intelectuales, tanto por las condiciones materiales como por las culturales. Pero una comunidad de eruditos no necesariamente es una comunidad de vanguardia intelectual impulsora de la renovación del pensamiento historiográfico; sin embargo, los cronistas religiosos limeños del siglo XVII usaron de la mejor formación y de los medios materiales para alimentar sus inquietudes intelectuales y para hacerlas conocidas: el sistema de adquisición y concentración de información del más alto nivel solo existía en las bibliotecas conventuales, y el eficiente sistema de las procuradurías religiosas sirvió como una red de conocimiento para acceder a las novedades del pensamiento europeo y para hacer circular, discutir y finalmente imprimir varias de estas crónicas. La influencia de los intelectuales religiosos como miembros de prestigiosas corporaciones —como allegados a círculos de poder e influencia y ciertamente, en el caso de algunos, como miembros de la clase de beneméritos— los llevó a acceder a donaciones e influencias que favorecieron la creación y materialización de su obra. En tales condiciones, las crónicas religiosas no podían ser un producto cultural de segundo orden. Sin embargo, la verdadera originalidad y valía de estas historias estuvo en su apropiación del antimaquiavelismo —doctrina justificatoria de la



expansión imperial de España, que adquirió una enorme vigencia en los reinados de Felipe III y Felipe IV— y su validación del orgullo nacional hispano en momentos en que el imperio español se enfrentaba a las potencias protestantes en una lucha de hegemonía mundial que culminó con el gran conflicto político-religioso de la Guerra de los Treinta Años. A este contexto internacional se añadió un conflicto entre la corona y la iglesia regular americana que no ha sido antes considerado como impulso de este discurso historiográfico: la pugna de la iglesia regular y la corona por la presión del fiscalismo real (derecho de la corona de solicitar impuestos ordinarios y extraordinarios), que intentó —y en parte consiguió— gravar los ingentes recursos de las órdenes y someterlas asimismo indirectamente a una mayor autoridad del Patronato Regio.

En respuesta múltiple a esta problemática tan compleja, tanto interna como externa, los cronistas religiosos se revelaron como pensadores de primer nivel no solo para el Perú colonial sino para el occidente católico todo, pues insertaron en su revisión histórica las demandas de sus corporaciones, las de su clase social, las del imperio español y hasta las suyas como historiadores. En el período que va de 1620 a 1680 serán los intelectuales de las cuatro principales órdenes religiosas más importantes de la Ciudad de los Reyes —Santo Domingo, San Francisco, San Agustín y la Compañía de Jesús— los que sienten la pauta de la escritura de la historia. Las crónicas religiosas de las que nos ocuparemos en este ensayo, la *Historia del santuario de nuestra señora de Copacabana* de fray Alonso Ramos Gavilán (1621), la *Corónica moralizada del orden de San Agustín* de fray Antonio de la Calancha (1638), el *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú* de fray Buenaventura de Salinas y Córdova (1630), la *Crónica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles del Perú* de fray Diego de Córdova y Salinas (1651), la *Historia de los reinos y provincias del Perú* de Giovanni Anello Oliva, SJ (1630) y los *Tesoros verdaderos de las Indias* de fray Juan Meléndez (1681-1682), dan fe de esta compleja respuesta intelectual a la «razón de Estado» de la monarquía católica durante el siglo XVII. Se habían escrito crónicas a cargo de religiosos antes y ciertamente se escribirían otras hasta la primera mitad del siglo XVIII, pero el corpus de las llamadas «crónicas de convento» de Lima destaca por su coherencia como corpus y por la originalidad de su propuesta político-historiográfica. Por ello es que las denominó crónicas-memoriales.



Ilustración 1. Portada de *Tesoros verdaderos de las Yndias en la historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú*, de Juan Meléndez. Roma: Imprenta de Nicolás Ángel Tinasio, 1681. Cortesía de la John Carter Brown Library.

## 1. EL HUERTO DE AGUSTÍN Y LAS CRÓNICAS DE SUS HIJOS EREMITAS

No había transcurrido ni medio siglo desde que el agustino Martín Lutero colocara en las puertas de la catedral de Wittemberg las famosas tesis con las que dio inicio al movimiento protestante, cuando los primeros agustinos arribaron al Perú en 1551. Su llegada al Perú los involucró directamente en el proceso evangelizador y hacia finales del siglo XVI se hallaban ya a cargo de doctrinas de indios por todo el virreinato, además de habitar importantes conventos en los centros urbanos<sup>9</sup>. El prestigio de la orden determinó que se asumiera la misión de fronteras confesionales políticamente complicadas, como fue el caso de Vilcabamba, último reducto inca donde se encuentra a la orden desde la década de 1560, y Chile después. Al inicio del siglo XVII, los eremitas del desierto eran de las órdenes de mayor importancia y poder económico en el virreinato. No sorprende que le diera al virreinato peruano intelectuales de la talla de los dos cronistas de los que nos ocuparemos, así como otras figuras de importancia como Bernardo de Torres, también cronista de su orden; Gaspar de Villarroel, autor de vastísima obra jurídica, teológica e histórica; Baltasar de Campusano Sotomayor, erudito limeño de destacada presencia en la corte papal y Miguel de Aguirre, memorialista y consejero del virrey Marqués de Mancera. Solo en consideración a la cuantía y diversidad de la obra agustina se puede concluir que el siglo XVII fue el siglo de la intelectualidad eremita, y el convento de San Agustín en Lima centro indiscutible de producción historiográfica.

### 1.1. El padre Alonso Ramos y su *Historia del santuario de nuestra señora de Copacabana* (1621)

Proveniente de un linaje de encomenderos de Huamanga, fray Alonso Ramos Gavilán (Huamanga, c. 1570) no solo es autor de uno de los textos históricos más importantes del siglo XVII sino que además tiene el mérito de haber iniciado formalmente el ciclo de historiografía religiosa del siglo XVII (Espinoza, 1972; Villarejo, 1965). Como hijo de encomendero, su infancia privilegiada lo llevó a Lima para seguir estudios formales en el colegio jesuita de San Martín, de donde pasará a continuar su formación en el convento de su orden, tomando sus votos sacerdotales en Trujillo en 1588 o 1589, poco antes de cumplir los veinte años. Sus primeros años como fraile no parecen haber diferido mucho de la trayectoria de sus pares, pero aparentemente sí el encuentro en Trujillo con un importante mentor, el ex obispo de Quito,

---

<sup>9</sup> Testimonio de esta preocupación es el manuscrito conocido como la *Relación de los Agustinos de Huamachuco*, que trata de la idolatría asociada al importante oráculo prehispánico encargado a la orden y compuesto entre 1559 y 1560 (Anónimo agustino, 1992). Para una revisión de la intelectualidad agustina virreinal hispanoamericana ver el trabajo de Gutiérrez (1979).

fray Luis López de Solís, quien incentivó su vocación por la historia cuando Ramos regresó a Lima hacia 1604 y el prelado ya estaba en el retiro. No habría que descartar, sin embargo, el peso que pudieran haber tenido su interés por la historia andina, su infancia en una ciudad mestiza y el ámbito de la encomienda de su padre. Ramos regresó a Huamanga ya ordenado y conoce al corregidor Francisco Fernández de Córdova, quien había sido su discípulo y se convertirá en contertulio (Espinoza, 1972; Villarejo, 1965). En 1618, bordeando los cincuenta años, y luego de haber tenido a su cargo múltiples doctrinas de indios, Ramos llegó a Copacabana, importante centro religioso prehispánico, y empezó a escribir la historia del santuario mariano que administraba su orden desde 1588.

El patrón usado por el padre Ramos para escribir la historia del santuario no fue distinto a los patrones de la crónica medieval. Básicamente el trabajo se divide en tres partes: un primer libro o contexto histórico, que se ocupa en detalle de la historia inca del lugar y de la religión inca, lo que es relevante dada la función del santuario, que era perfeccionar la evangelización a cargo de la orden dominica que antecedió a los agustinos. Solo expertos en la conquista de las fronteras de idolatría y misioneros perseverantes como podían serlo los frailes negros, podían triunfar en tamaña tarea. La persistencia idolátrica era para Ramos relevante a fin de entender la necesidad y el éxito del santuario en perfeccionar la conversión de la élite inca de la zona del lago Titicaca, mítica *pacarina* (lugar de origen totémico) imperial inca. El segundo libro, el central desde la perspectiva del autor —y el más importante para entender la intencionalidad política de la obra toda— se ocupa de la creación de la milagrosa imagen por un noble inca, D. Francisco Túpac Yupanqui, quien a través de su devoción revela el culto de la virgen a la nobleza indígena del área. En relación a esta crónica ya hemos explicado el uso de un formato de historia religiosa europea particular: las historias de las devociones marianas flamencas de la pluma del humanista Justo Lipsio, que fueron conocidas por los intelectuales religiosos peruanos del siglo XVII (Gálvez Peña, 2015a; Mills, 2006, p. 33). Usando los formatos medievales tardíos, primero se describe la historia previa a la construcción del santuario, luego se discute la legalidad y la historia del mismo a través de las cartas fundacionales para terminar con los milagros y las devociones. Ramos usó el formato de Lipsio en su *Diva Virgo Hallensis* (1606) para entrelazar tópicos muy importantes en la historia de la frontera confesional y política del virreinato peruano: la conversión de la élite nativa, la administración pastoral del culto mariano por la orden de San Agustín y la lealtad tanto de la élite vencida como de la iglesia regular de la zona a la casa de Austria, como había sucedido en Halle y Scherpenheuvel, donde las devociones marianas vinculadas a los Habsburgo también sirvieron para evitar rebeliones y consolidar el poder político y cultural de España. Algunos de los milagros ya descritos por Lipsio se repetirán

adaptados a los Andes en la crónica del padre Ramos; acaso el más interesante sea el del indio salvado en el molino de metal de Potosí, que además sirvió de ilustración al texto<sup>10</sup>. Esta parte es —como han sugerido los estudiosos de las crónicas de monasterios medievales— el aspecto medular de la narrativa religiosa, pues probaba que los monasterios funcionaban como ejes de poder político y lealtad en periferias geográficas donde el poder real podía verse discutido (Remensnyder, 2002, p. 213). Cierra la obra el devocionario propio de estos formatos religiosos.

La obra del padre Ramos sobre Copacabana fue un absoluto éxito en el Perú virreinal. No habían pasado veinte años desde su aparición en Lima en 1621 y el texto ya era una rareza y la orden quería explotar la popularidad de la historia del santuario mariano, que era ya un importantísimo centro de peregrinaje y devoción. Además de defender la existencia del santuario en tiempos de presión fiscal contra las corporaciones religiosas y en el contexto de una Real Hacienda menos dispuesta a financiar la limosna de las instituciones religiosas debidas por el Real Patrono, la *Historia del santuario de nuestra señora de Copacabana* galvanizó un sentimiento de orgullo criollo que no existió en las historias escritas por religiosos en el siglo XVI. Bien sea porque no eran autores nacidos en el virreinato peruano o porque no trataron logros y problemáticas que involucraron a las élites locales, no es posible comparar el impacto de la obra de Martín de Murúa, José de Acosta o el padre Lizárraga con aquel producido por los cronistas conventuales del siglo XVII, enormemente populares entre la lectoría virreinal.

La obra de fray Alonso Ramos probó además que hubo una conjunción de fuerzas locales detrás del cronista y su obra: conexiones con el poder virreinal a través del secretario del virrey, Joseph de Cáceres; de la audiencia a través del prominente oidor limeño Pedro José Bravo de Lagunas; el corregimiento de Huamanga a través del señalado Francisco Fernández de Córdoba; la clase de los encomenderos, a través del ya citado Cáceres, el encomendero de Copacabana, Alberto de Acuña y la propia familia del cronista. Otros intelectuales agustinos, como los padres Antonio de la Calancha y Gaspar de Villarreal —y de otras órdenes, como el jesuita anónimo, que celebra la obra con una encomiosa carta—, explican la feliz realización de una obra que debió haber sido materialmente muy cara por el costo del papel y la impresión, por no mencionar las gestiones para permitir su impresión. Con la crónica del padre Ramos, Copacabana se convirtió en un orgullo del joven catolicismo peruano, prueba de que el triunfo de la conquista no podía ser retaceado por los críticos de España.

---

<sup>10</sup> Un mitayo minero fue arrojado por un enfurecido capataz a un pozo para moler metal. Este, al arrepentirse, invoca a la Virgen, quien salva al indio. En Halle, según Lipsio, una piadosa mujer cae a un molino de agua y es también salvada por la intercesión de la Virgen (Gálvez Peña, 2015a; 2012, pp. 119-135).

La historia del santuario no solo presentó una imagen ideal de la evangelización sino de la *translatio imperii* de los incas leales a la casa de Austria bajo el auspicio de la Virgen. Copacabana fue sin dudar, antes del triunfo mariano y criollo del mito guadalupano novohispano del siglo XVIII, el mejor estandarte americano ante el mundo. Cuando el padre Fernando de Valverde —siguiendo los pasos de su hermano eremita fray Alonso Ramos— publicó su poema épico al santuario de Copacabana (Lima, 1641), el grabado del frontispicio presentó a la imagen tallada por don Francisco Inca Túpac Yupanqui, flanqueada por la Gracia y la Fe, reinante sobre el Perú o las Indias Occidentales (Valverde, 1641; Gálvez Peña, 2015a). El mito de Copacabana se había consolidado a tan solo dos décadas de su creación historiográfica.

### 1.2. Hagiografía, martirio y razón de estado en la *Corónica moralizada* de Antonio de la Calancha (1638)

Los hijos de Agustín no perdieron oportunidad en ondear el estandarte de sus logros misionales a partir del suceso de la pluma del padre Ramos. Esa oportunidad llegó al nombrar cronista oficial de la orden al ilustrado fray Antonio de la Calancha, a quien se le deberían no una sino dos macizas crónicas publicadas en 1638 y en 1653. Calancha, como Ramos, venía de linaje encomendero serrano, si bien con mayor lustre y fortuna. Fray Antonio había nacido en La Plata, en el hogar del capitán Francisco de la Calancha y de doña María de Benavides, en 1586. El joven Antonio entró al convento agustino en La Plata a los catorce años y de allí pasó al de Lima, donde profesó. Sus dos hermanas profesaron también como monjas en el exclusivo monasterio de La Encarnación y otro hermano se hizo clérigo. El viejo encomendero pasó a residir en Lima y la familia Calancha se afincó definitivamente en la capital virreinal. La carrera eclesiástica del predicador e intelectual se inició entre 1617 y 1618. Residió primero en varias ciudades de la sierra sur y se asentó definitivamente en Lima en 1622, cuando lo nombraron rector del colegio de San Ildefonso, de su orden. Para 1630 ya era predicador de la corte virreinal y autor de sermones y estudios varios sobre comercio y astrología<sup>11</sup>. Tenía más de cincuenta años cuando, como cronista oficial de la provincia peruana de su orden, el padre Calancha culminó la monumental *Corónica moralizada del orden de San Agustín* en Lima en 1635 y que se publicó en Barcelona en 1638 (Ilustración 2).

<sup>11</sup> El padre Calancha fue autor de una historia del santuario de Copacabana, un estudio astronómico relacionado al santuario y hasta un memorial sobre las ventajas de comerciar con la piel de los lobos marinos, además de algunos sermones. Fuera de su crónica en dos volúmenes, el resto de su obra aún está perdida (Gálvez Peña, 2012).



Ilustración 2. Portada de la *Crónica moralizada de la orden de San Agustín en el Perú*, de Antonio de la Calancha. Barcelona: Pedro Lacavalleria, 1638. Cortesía de la John Carter Brown Library.

La crónica del padre Calancha fue la primera gran historia institucional de su orden y de las corporaciones religiosas en el Perú. Si la *Historia de Copacabana* del padre Ramos cantó las glorias de la misión agustina y a partir de ello construyó un argumento de evangelización al servicio de la corona, la *Corónica moralizada* de Calancha profundizó en esa línea, atacando varios frentes. Primero se centró en los logros de la orden en todo el virreinato, con particular énfasis en los conventos de las grandes ciudades, la obra cultural agustina y las doctrinas. Era obvio que la obra de Calancha construiría sobre la estela de popularidad dejada por la obra de Ramos. De hecho, Copacabana no dejó de interesar a fray Antonio, pues al parecer una breve secuela suya a Ramos se fusionó con el segundo tomo de la *Corónica moralizada*, aparecido en Lima en 1653. Este segundo volumen fue modesto, tuvo poca tirada y ciertamente una recepción menos entusiasta que el primer volumen impreso en Barcelona. Esto se explica porque el primer volumen, dividido en cuatro libros, fue un ambicioso proyecto temático y una verdadera hazaña editorial. Ya señalé que Ramos incorporó a su historia grabados hechos en Lima, pero en líneas generales fue un libro de modesta impresión. Por el contrario, la obra magna de Calancha se publicó en Europa a gran costo y los dibujos de la portada y principal ilustración se encargaron al taller de los renombrados hermanos Quellin de Amberes y se imprimieron en el de Pieter de Jode, *el joven*, en la misma ciudad. La calidad de la composición, lujo del formato e impresión separada de la parte gráfica, no solo evidencian una empresa editorial de alto costo sino una de muy compleja logística que involucró a la red agustina europea. Empero, documentos notariales relativos a la impresión del segundo volumen de Lima —impreso un año antes de la muerte del autor— revelaron los afanes que la orden y el cronista enfrentaron por el costo del papel, la corrección de pruebas y hasta el montaje de una verdadera oficina editorial con copistas supervisados por el propio padre Calancha (Lohmann, 1992; Gálvez Peña, 2015).

En el primer volumen de su crónica, aparecido en 1638, el padre Calancha siguió el formato de las crónicas medievales partiendo de la discusión de los documentos fundacionales, en este caso la real cédula de 1551, que establecía la fundación agustina en el Perú, a pedido de la corona. Pareciera un aspecto de poca relevancia, pero en el panorama de las fundaciones religiosas coloniales y en el contexto de la presión fiscal hacia las ordenes regulares de la primera mitad del siglo XVII, era muy importante establecer si la corporación se había establecido por iniciativa del Patrono Regio o por decisión propia, siguiendo al conquistador de turno. En este sentido, Calancha sentó las bases de un modelo argumentativo que otras crónicas religiosas intentaron después copiar. Sin embargo, la radical novedad en la crónica de Calancha es su propuesta de colocar a su orden como eje de la política de toma de posesión soberana del reino del Perú por parte de la corona, al mismo tiempo que los frailes de negro llevaban



a cabo un verdadero programa de evangelización y sujeción de la población nativa. Es decir, en el mejor estilo de la doctrina antimaquiavélica, la orden de San Agustín se convirtió en eficiente aliada de la razón de estado de la Monarquía Católica al asistirle en la evangelización, implementando centros de devoción mariana, verdaderos ejes de confesión, y perfeccionando la sujeción de la élite inca mediante la conversión a través de los cultos agustinos. El cronista fue enfático en su propuesta historiográfica: la orden de San Agustín ni llegó de manera casual ni se apresuró en una carrera evangelizadora. Por el contrario, apadrinada por la corona, los eremitas llegaron al Perú para consolidar el traslado soberano del reino de sus antiguos señores naturales al rey de España. Para justificar esta propuesta política de la orden, el padre Calancha revisó radicalmente la historia de la conquista, proponiendo el inicio del dominio del rey católico no en el año 1532 con los acontecimientos de Cajamarca sino hacia fines de la década de 1550, cuando los agustinos liderados por fray Juan de Vivero, entraron a misionar en el reducto rebelde inca de Vilcabamba, lograron la conversión del inca Sayri Túpac y la firma de su rendición ante el virrey Hurtado de Mendoza poco después de dejar el enclave rebelde.

La rendición de Sayri Túpac por intervención de la orden de San Agustín se perfeccionaría por el martirio en Vilcabamba en 1571 de otro fraile agustino: el protomártir fray Diego Ortiz. Si los agustinos habían logrado la conversión y rendición del Sapa Inca, bien podían lograr la rendición de Titu Cusi Yupanqui (ver Peña, volumen 1); así una nueva misión a cargo de fray Marcos García llegó al reducto rebelde a fines de la década de 1560. La muerte del inca en 1571, sin embargo, desató una cadena de acusaciones de envenenamiento que finalmente alcanzó a Ortiz, ayudante de García. Su martirio a manos de los seguidores de Túpac Amaru I, extensamente tratado en los capítulos V y VI del libro cuarto del primer volumen —y verdadero clímax de toda la historia del padre Calancha— se convirtió en el último y más sincero sacrificio que la orden podía ofrecerle a la corona y concluyó el proceso de la conquista con la toma de Vilcabamba en 1572 por las fuerzas del virrey Francisco de Toledo. Las investigaciones dirigidas desde el convento agustino del Cuzco a fin de probar el martirio de Ortiz tomaron buena parte de las décadas de 1580 y 1590, convirtieron el tema del martirio agustino en un tropo histórico y político de gran popularidad y probablemente generaron material que Calancha pudo usar para concebir la parte última de su crónica. Fue sobre este terreno de sensibilización de la lectoría católica, que ansiaba ver unidas de manera exitosa política imperial y evangelización, que Calancha produjo el libro cuarto de su crónica, que concluye con el dramático relato de los sufrimientos del protomártir agustino. Esa narrativa martirológica fue pionera en América, pues nunca antes se había unido la historia de una orden con la conquista, el auge de un imperio y el nacimiento del catolicismo criollo.

Para hacer aún más efectivo el relato del martirio del padre Ortiz, Calancha lo acompañó con un gran ayuda visual y artística de enorme impacto: el único grabado a página completa de manos del eximio Erasmo Quellin mostrando la muerte por empalamiento del padre Ortiz. La incuestionable modernidad de la crónica agustina, usando templetas de tratados políticos, formatos martiroológicos y la pasión de los sermones barrocos contribuyó a su éxito editorial. El sacrificio agustino narrado por Calancha no tardó en ser replicado en Europa y convirtió a fray Antonio en un muy popular autor con traducciones abreviadas de la *Corónica moralizada* aparecidas en Tolosa y Amberes, amén de otras obras inspiradas en el derrotero propuesto por el cronista agustino peruano (Gálvez Peña, 2012)<sup>12</sup>. Solo otro cronista religioso peruano tendría similar impacto en la intelectualidad católica, como fue el caso del padre Córdova y Salinas, pero Calancha lo precedió en más de una década.

Tangencialmente, la historiografía agustina de la primera mitad del siglo XVII afirmó valores gratos a la clase de los beneméritos peruanos a la que pertenecieron Ramos, Calancha y un autor a quien aún no se ha prestado suficiente atención: fray Baltazar de Campuzano Sotomayor; autor del *Planeta católico o el salmo 18<sup>a</sup> a la magestad de Phelipe III* (1646), cuyo análisis excede los límites de este capítulo pero cuya originalidad se basa en haber sido originalmente el encargo de un candidato a encomendero en la zona misional de la provincia de los Chunchos en el noroeste altoperuano (Campuzano, 1646; Gálvez Peña, 2012). Ramos, Calancha y Campuzano Sotomayor tuvieron intereses personales a favor de la encomienda como sistema y si bien es cierto no podían ser —por su elección de vida— beneficiarios directos de repartimiento, usaron sus historias para reconciliar a la corona con la utilidad evangelizadora y económica de la encomienda, en un contexto de marcado declive económico de la misma y más bien de auge de la industria minera. Ramos pidió beneficios de encomienda para la élite inca y no se cansó de alabar el compromiso del encomendero de Copacabana con el santuario mariano. Calancha se expresó en términos favorables sobre la institución, y al defender el rol de su abuelo materno Martín de Robles en las guerras civiles entre conquistadores afirmó el liderazgo de los beneméritos y demandó las gracias reales que permitían el sustento de ese grupo, haciendo valer la teoría de la justicia distributiva. Ellos y Campuzano creían firmemente en que la encomienda contribuiría también al cuidado y aumento de la población nativa (Calancha, 1638, f. 72). En la defensa de la encomienda, la historiografía agustina se manifestó indirectamente contraria a la minería como

---

<sup>12</sup> Un reciente estudio sobre la presencia agustina en Vilcabamba y el martirio de fray Diego Ortiz, es el de Bauer, Aparicio, Galiano, Halac-Higamishori y Cantarutti (2014). El relato martiroológico de Calancha inspiró la obra del agustino español Nicolás Suárez (1659) y se conservó en las traducciones francesa y holandesa de su obra (Calancha, 1653; 1671).

principal actividad económica protegida por el Estado y, en ese sentido, tibiamente alcanzó una propuesta de reestructuración de la economía colonial. Vemos así que la superposición de agendas en la historiografía agustina del siglo XVII la hizo tremendamente original y rica en contenidos, a más de convertirla en punta en lanza de un movimiento revisionista en la historiografía virreinal, casi sin parangón en el período. En las crónicas religiosas agustinas también se advierte ya la simiente de un sentimiento protonacional criollo que madurará en las décadas por venir.

## **2. HERMANOS FRANCISCANOS Y CRONISTAS**

Contemporáneos a los historiadores agustinos antes comentados, vivieron en Lima dos notables historiadores pertenecientes a la orden de los frailes menores. Además de la originalidad y complejidad de su obra, un aspecto sumamente interesante es que ambos cronistas fueron hijos de una notoria familia de la sociedad limeña. Estos fueron los hermanos Sancho de Salinas y Córdoba —quien tomó el nombre de fray Buenaventura al profesar— y fray Diego de Córdoba y Salinas, quien se convertiría en cronista oficial de la provincia franciscana de los Doce Apóstoles hacia 1625. La familia de los Salinas y Córdoba era una en la que se superponían varios aspectos que caracterizaron a las nuevas élites coloniales: fueron comerciantes, burócratas, de origen converso, con nobles entronques y sobre todo, ambiciosos de figuración y poder. Un primer matrimonio de doña Juana de Silva y Córdoba, la ambiciosa matrona del clan, le garantizó a la familia que formaría en segundo enlace con Don Diego de Salinas, el acceso a los círculos de élite de la ciudad y un cargo hereditario de secretario de cámara del virrey, que fue la primera posición del joven Sancho de Salinas (¿1592?-1654) durante la administración del virrey Marqués de Montesclaros. Un escándalo de malos manejos financieros involucró al padre de los futuros cronistas y echó sombras sobre la idoneidad del linaje, cuyo origen converso por el lado de la madre era conocido. Pese a ello, dos de las hermanas entroncaron con linajes de encomenderos, y Lope y Diego profesaron en la orden de San Francisco, a donde los seguiría su hermano Sancho —más tarde fray Buenaventura— luego de su breve carrera civil al servicio de tres virreyes (Holguín, 2002).

### **2.1. Memorialista y político de la temprana modernidad: el padre Buenaventura Salinas y Córdoba**

No se tendrá mayor noticia pública del linaje de los cronistas franciscanos hasta que en 1629 fray Buenaventura fuera elegido por su orden para dar el sermón que celebrara el martirio de sus hermanos franciscanos en Japón un año antes. Acaso para entonces ya tenía muy avanzado el manuscrito de su obra más importante,

el *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú*, memorial en el que solicitaba a la corona la pronta canonización de Francisco Solano, hermano de orden muerto en Lima en 1610. El memorial, publicado en Lima en 1630, está dividido en tres partes o discursos. La primera constituye una revisión histórica desde el tiempo de los incas —emperadores con las virtudes políticas de los príncipes cristianos del antimaquiavelismo de los siglos XVI y XVII— para pasar luego a las glorias materiales y espirituales de la metrópolis barroca que era Lima, *locus* propicio para el florecimiento de la santidad criolla que constituye la parte segunda. Posiblemente el esquema original suponía una tercera parte más extensa, pues allí en medio de los reclamos de los beneméritos y la explicación de la crisis del reino y del imperio, ubica el autor el reclamo a la curia romana por la dilación del proceso de canonización de Solano, desarrollado después en otro memorial publicado en España en 1639 (Salinas y Córdoba, 1639)<sup>13</sup>. El memorial de 1630 fue un hito historiográfico porque elaboró temas de particular interés para los criollos beneméritos, como fueron las calidades de Lima como *civitas catholica*; tema que para el padre Salinas era más que confesional. La civilización española se había perfeccionado en Lima al punto de producir un catolicismo tan perfecto como el del viejo mundo y ese catolicismo era un baluarte político. A menos de cien años de la conquista, la evangelización había producido frutos locales de santidad y Lima, por ende, con el santo ejemplo de Solano, era elevada a la categoría de hito en la geografía de la santidad global y por ende posible eje económico y político de una expansión imperial. Sin embargo, la gloria de Lima descansaba sobre los hombros y las arcas de los no debidamente recompensados súbditos peruanos, verdadero soporte de la corona de Castilla.

Mezcla de memorial, crónica histórica y hagiografía, el *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú* fue una empresa casi enteramente personal, pues si bien el tema central de su narración histórica era la canonización de Solano, fray Buenaventura no parece haber contado con el auspicio oficial de la orden franciscana, si bien no se puede decir que la orden no viera con satisfacción una obra en la que se exaltaba a su más importante candidato a la santidad. En esta crónica-memorial, fray Buenaventura se decantó también por dos temas importantes: la necesidad de aumentar las doctrinas en manos de la orden de San Francisco y la crítica a la mita de Huancavelica —de gran impacto en la población nativa— y el sistema de la encomienda de la serranía, lo que hará de nuevo en su memorial de 1639.

---

<sup>13</sup> He propuesto que el memorial de 1639 constituyó la tercera parte del plan editorial original del *Memorial de las historias de 1630* y que el padre Salinas decidió publicar de manera independiente cuando enfrentó el intento de censura de su obra a partir de la denuncia del Obispo del Cuzco en 1635 (Gálvez Peña, 2008).

Pero el tercer discurso del memorial de 1630 es el más polémico de todos, pues allí Salinas criticó severamente la política de la corona y en una velada alusión al primer ministro Conde-Duque de Olivares, fustigó a los reyes «durmientes», títeres en las manos de los validos que no gobiernan según la razón de Estado católica. La revisión histórica con formato de hagiografía y polémico memorial político quería servir también como manual de gobierno para príncipes cristianos (Gálvez Peña, 2008, 2014). Cuando, cinco años más tarde, fray Buenaventura fue particularmente crítico de las autoridades coloniales en su sermón con motivo de la cuaresma, pronunciado en la catedral del Cuzco, el obispo pidió en carta privada al rey, se lo aleje del Perú por revoltoso. La orden real de trasladar discretamente a España al fraile hizo mención al polémico texto de 1630, pero llegó a Lima cuando el *lobby* familiar e institucional de los franciscanos ya había despachado a fray Buenaventura a Madrid como procurador de su orden en la causa de canonización de Solano. Los años europeos de Salinas fueron aproximadamente diez y en ese lapso publicó tres memoriales: uno de tono hagiográfico (1639), otro que es más bien su elaboración sobre la doctrina de la alternativa (elección alternativa de provinciales criollos y españoles) y los problemas que encaraba su provincia peruana ante las intervenciones de los comisarios en la elección de provinciales (1641), y el último, más bien de tono autobiográfico y que ameritaría ser estudiado como una de las primeras obras en Hispanoamérica virreinal de ese carácter (1646), todavía con mucho sabor a probanza de méritos pero donde la voz del autor suena más clara y proactiva. El memorial de 1646 fue el último intento de fray Buenaventura por influenciar el ánimo de las autoridades para conseguir la prebenda tan ansiada del obispado. Su polémico actuar e independencia de carácter habían hecho de él un personaje incomodo, siempre protegido por no poco influyentes redes familiares e institucionales. Pese a ello, casi al final de su vida, el Consejo de Indias lo nombró comisario de la provincia franciscana de la Nueva España, donde, luego de ejecutiva labor para bien de su orden, murió en 1654.

Como señalé antes, hay varios elementos novedosos en la trama historiográfica del *Memorial* de 1630. La primera novedad tiene que ver con la original fusión de crónica histórica, arbitrio, hagiografía y corografía. Las glorias de la ciudad de Lima como escenario de santidad quedaron ampliamente relevadas y elaboradas en la apasionada narrativa de Salinas, pero pareciera que el orgullo local es el centro del texto y no es así. El memorial de 1630 también es una sofisticada revisión histórica de la presencia hispana en los Andes en el marco mayor de las vicisitudes de un imperio en crisis. Este modelo historiográfico, que fusiona varios géneros, se inicia con un episodio profético inca y concluye con otro de sino hispano: la prédica y la inminente canonización de Francisco Solano. En un momento crítico de la historia

del imperio —la Guerra de los Treinta Años— Salinas quiso centrar la reflexión histórica española en la naturaleza providencial de la posesión de los reinos del Perú, y para hacerlo elaboró una ficticia entrevista entre el conquistador Alonso de Molina y el inca Huayna Cápac, quien poco antes de morir fue confirmado por sus sacerdotes del sol que su reino pasaría a poder de los recién llegados. Mandó llamar a su hijo Atahualpa y confirmó la división del imperio entre él y su hermano, Huáscar (Salinas y Córdoba, 1957, pp. 58-59). De esta manera, el padre Salinas resolvía dos problemas álgidos en la conciencia criolla: el primero, el tema del traspaso de soberanía de los incas a España (el propio Huayna Cápac acepta la derrota inca) siempre puesta en duda; y lo segundo, que confirmando el legado político del inca Huayna Cápac a sus hijos, a fin de que se dividan el imperio, evita el juicio moral de la usurpación del poder por parte del príncipe Atahualpa, lo limpia del pecado fratricida —en abierta contradicción con el mandato providencial— y reivindica la memoria de la historia andina para hacerla parte de la de los españoles del Perú.

Para concluir con estas reflexiones sobre fray Buenaventura, es relevante tener en cuenta su uso como recurso narrativo —y el del siglo XVII todo— de las profecías. El reinado de Felipe IV será visto como la culminación de la profecía bíblica de Ezequiel descrita en el memorial de 1639, en el que el reinado del «rey-planeta» coincidía con una edad de oro en la que la Monarquía Católica se enseñorea de nuevo en el panorama mundial gracias a la plata y a la santidad del reino del Perú. El memorial de 1641 es, por el contrario, un proyecto de reforma del gobierno de la orden de San Francisco, convulsionado por la injerencia de los visitadores y comisarios que gobiernan sin conocimiento de los temas locales y favorecen además redes de poder enfrentadas a las redes locales. Indirectamente, este memorial servirá para la introducción del principio de la alternativa, es decir la alternancia de un peninsular y un criollo hijo de la provincia en el gobierno local y ciertamente para fortalecer a los beneméritos dentro de la iglesia regular criolla. La cuarta obra, el memorial de 1646, será, como ya dije anteriormente, una probanza y suerte de relato autobiográfico. Fray Buenaventura de Salinas será un pionero del desarrollo historiográfico peruano y además un sagaz político de la temprana modernidad, que navegó con maestría las aguas de las cortes real y pontificia, donde llegó a convertirse en favorito de la familia papal. Su carácter de intelectual con una vasta agenda religioso-política será compartido por otros historiadores del siglo XVII, pero pocos serán capaces de empujar esos intereses para cimentar una carrera y exaltar su propio linaje. En este punto vale precisar las coincidencias con la obra maciza de su hermano de sangre y religión: fray Diego de Córdoba y Salinas.

## 2.2. Crónica franciscana, hagiografía e imperio: el padre Diego de Córdoba y Salinas

Diego de Córdoba y Salinas nació en Lima en 1591 e ingresó a la orden de San Francisco a principios del siglo siguiente, acaso poco antes del final de la primera década, siguiendo los pasos de su hermano Lope, muerto joven. La suya es una trayectoria menos polémica que la de su hermano Sancho —luego fray Buenaventura— pero no menos estelar. Hacia 1625, el joven franciscano sería designado cronista oficial de su provincia y comenzaría a escribir relatos hagiográficos de sus compañeros de orden, para alimentar la historia general de los franciscanos. Algunos de estos relatos se hallan dentro de la historia de su orden que aparecerá en 1651 y de una versión preliminar que no se publicó, titulada *Relación de la provincia de los doce apóstoles*, completada hacia 1638. En todo caso, para 1629 fray Diego trabajaba ya en su primera gran obra hagiográfico-histórica y éxito editorial: *Vida, milagros y virtudes del nuevo apóstol del Perú, el venerable padre fray Francisco Solano de la seráfica orden de los menores de la regular observancia, patrón de la ciudad de Lima, cabeça y metrópoli de los estendidos reynos y provincias del Perú*, que apareció en Lima en 1630<sup>14</sup>. Era un encargo institucional, pero este relato hagiográfico elaboró sobre temas que ya estaban presentes en el *Memorial de las historias* de fray Buenaventura, como los derechos de los beneméritos y la candidatura a la santidad de Solano, aunque con una novedad. En esta hagiografía fray Diego abrió una ventana al mundo de las redes sociales de Lima en el temprano siglo XVII, aquel de las beatas seculares e iluminadas —favorecedoras de los milagros del santo— y al del círculo íntimo de su propia familia y su estima social, basada en ser referente de religiosidad española. Varios personajes del clan familiar de los Córdoba y Salinas adquieren un rol en la vida del santo Solano, bien sea como beneficiarios de milagros —la hermana que da a luz sin contratiempos y la prima cuya vocación religiosa es profetizada— pero sobre todo la madre, doña Juana de Córdoba, a quien se le atribuían conversaciones místicas con su ángel de la guarda antes de morir —de las cuales fueron testigos el santo y el superior jesuita— será colocada al centro del capítulo cuarto de la hagiografía. Pareciera detalle anecdótico pero en verdad los orígenes conversos de Da. Juana habían sido redimidos y la familia vindicada del escándalo que envolvió al padre, y todo esto por el arte de una muy hábil pluma que hizo a la familia famosa más allá de las fronteras del virreinato peruano.

La obra fue pronto muy popular fuera de Lima por el impacto que la vida del humilde Solano tuvo en la nascente catolicidad americana, y porque en el año de su aparición algunas ciudades sudamericanas —Lima desde 1629— se adelantaron a la decisión formal de Roma, declarándolo su santo patrono. Considerando la demora vaticana, en 1643 la provincia franciscana del Perú autorizó una reedición europea

---

<sup>14</sup> La primera hagiografía de Solano fue la escrita por fray Jerónimo de Oré (1998).

de la obra del padre Córdoba, a cargo de fray Alonso de Mendieta; esta apareció en Madrid con el título *Vida, virtudes y milagros del apóstol del Perú, el venerable padre fray Francisco Solano de la seráfica orden de los menores de la regular observancia, patrón de la ciudad de Lima, cabeza y metrópoli de los estendidos reynos y provincias del Perú y en esta segunda edición añadida por el padre fray Alonso de Mendieta de la misma orden, calificador del Santo Oficio, Comisario Provincial de la Santa Provincia de los Doce Apóstoles y Procurador de la ciudad de los Reyes en la causa de canonización del mismo siervo de Dios, Solano*. Si bien había expectativa por esta hagiografía, en Europa no fue bien recibida por las autoridades. Por una protesta del propio fray Diego ante el comisario general franciscano en Madrid en 1644, sabemos que la edición aumentada del padre Mendieta fue recogida por el padre general de la orden siguiendo indicaciones de la Inquisición (Gálvez Peña, 2012, p. 222). Al parecer, algunos «problemas» de ortodoxia vinculados a la atribución de santo a quien no lo era oficialmente y los episodios proféticos señalados fueron la causa de la prohibición contra la circulación de la edición de Mendieta. Para 1647 se había subsanado el *impasse* y la edición de Madrid fue rehabilitada<sup>15</sup>. Por entonces fray Diego ya estaba ocupado en otros trabajos.

Desde antes de terminar la hagiografía de Solano, escribía ya el cronista una historia de su provincia, cuya primera versión, la *Relación de la Provincia de los Doce Apóstoles*, terminada hacia 1638, tendría como secuela el *Epítome a la historia de la provincia de los doce apóstoles*. Ambas son versiones preliminares de la crónica completa concluida en 1648 y publicada en 1651 con el título *Crónica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles del Perú* (Córdoba y Salinas, 1957). Estas versiones preliminares de lo que sería su obra cumbre sobre la historia franciscana sirvieron como informaciones para otros trabajos de distinto autor: la crónica general de Tamayo de Vargas y la historia de la orden a cargo del cronista general fray Luke Wadding, más tarde. Ninguna de estas obras vio la luz de manera independiente, pero se sabe circularon manuscritas en Lima y acaso en otras sedes provinciales franciscanas (Gálvez Peña, 2012). La crónica de la provincia franciscana fue alabada como la historia religiosa peruana más completa y acabada hasta ese entonces, y fray Cipriano de Medina, distinguido e influyente dominico limeño —más tarde obispo de Huamanga— dijo de esta crónica que añadía una corona más al escudo de la ciudad de Lima. Fray Diego contempló una segunda edición en España y existe evidencia de que inició la revisión del manuscrito, pero no le alcanzó la vida para concluirla.

<sup>15</sup> La dificultad para impulsar la canonización de Francisco Solano, llevó a la orden franciscana a promover una tercera y definitiva edición de la hagiografía del padre Córdoba, que apareció en Madrid, teniendo como editor a fray Pedro de Mena (Córdoba y Salinas 1676a). La beatificación ese mismo año, motivó la reimpresión de la obra de Mena en alemán, convirtiendo la primera obra de fray Diego en un verdadero suceso global (Córdoba y Salinas, 1676b).



Antes de comentar la crónica franciscana quisiera hacer mención de una obra casi desconocida de fray Diego terminada en 1650. Mientras el padre Córdoba completaba las versiones preliminares de la crónica de su orden, trabajaba también en otra historia eclesiástica muy poco conocida porque tampoco llegó a la imprenta. El *Theatro eclesiástico de la primitiva iglesia de las Indias Occidentales, vidas de sus arzobispos y obispos y cosas memorables de sus sedes en lo que pertenece al reyno del Perú* fue escrito por fray Diego por encargo del arzobispo de Lima, Hernando Arias de Ugarte, a fin de cumplir la real orden para que Gil González Dávila, cronista oficial de España, pudiera terminar una historia eclesiástica americana que apareció en Madrid en 1655. El *Teatro de la iglesia metropolitana de Lima* de fray Diego de Córdoba tocó temas que aparecieron después en las páginas de la crónica franciscana de 1651. Sin embargo, su *Teatro* será la obra donde coincidirá más que en cualquier otra con su hermano de sangre y hábito, fray Buenaventura de Salinas. Allí, fray Diego de Córdoba copió párrafos enteros del *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú* y es allí se hizo evidente que la agenda a favor de los beneméritos criollos, impulsada por ambos intelectuales, era ampliamente apoyada por Arias de Ugarte, uno de los prelados criollos más destacados de la época a favor de la doctrina de la justicia distributiva. En el *Teatro* de Córdoba la idea principal era que la iglesia peruana constituía el eje fundamental de la sociedad virreinal y bajo su brazo educativo y político florecían las carreras eclesiástica y jurídica, que a su vez la fortalecían. Nuevamente, como en la hagiografía de Solano de 1630, hay una apuesta por el linaje familiar, pues el segundo capítulo revisará la carrera de fray Buenaventura en el Perú; los capítulos cuarto y décimo retoman parte de la trayectoria del polémico religioso en México y el Viejo Mundo (Córdoba y Salinas, 1650). Este diálogo entre autores miembros de una familia es único en el discurso religioso limeño del siglo XVII.

Lo dicho anteriormente hace del *Teatro* un texto muy original, que a través de la defensa y elogio de la iglesia regular peruana promovió la carrera eclesiástica como producto de la excelencia de las instituciones educativas limeñas y sobre todo, como medio para llegar al gobierno del reino y eventualmente del imperio. Pero no es menos interesante el revisionismo histórico en esta obra, en la que el padre Córdoba examina la figura del primer obispo del Cuzco, fray Vicente de Valverde y a través de él, de la conquista del Perú; lo que pone al *Teatro* en diálogo con otras crónicas (la historia del agustino Calancha y la del jesuita Oliva) y relaciones, como los ya señalados *Memoriales* del padre Salinas. Valverde murió en la isla de la Puná el mismo año que Pizarro (1541), a donde había llegado huyendo de los almagristas. Su muerte, según Córdoba, no se debió a un celoso intento de convertir a los nativos —como señalaría el pariente del obispo, el canónigo cuzqueño Vasco López de Valverde y Contreras en su *Memorial y discurso legal* de 1638—, sino que se debió

a la venganza de los indígenas del Perú por el trato injusto y la participación del prelado en la muerte del inca Atahualpa (López de Valverde, 1638). En cierta forma Córdoba coincidió con Garcilaso al exculpar a Atahualpa de cualquier afrenta a los libros sagrados de la fe católica sin hacer un juicio de valor necesariamente negativo sobre Valverde, mientras que el jesuita Oliva y antes que él Blas Valera condenaron al obispo al sostener que el requerimiento a Atahualpa pudo haber sido más moderado y el trato al inca en el encuentro de Cajamarca más justo (Córdoba, 1650, f. 22r.). Al sostener que el obispo había muerto como venganza de los indios, fray Diego optaba por un lugar en el medio del debate, pues dejaba en claro que el episodio de Cajamarca era la herida abierta sobre la que se había formado el Perú pero que en 1541, al haber Dios permitido la muerte de Valverde, quedaba saldada la deuda histórica. Siguiendo la lógica de Córdoba en el *Teatro*, se puede sostener que el clero criollo apoyaba un balance moral e histórico de los episodios fundacionales cien años después de que ellos ocurrieron; su reinterpretación, por un lado, permitía dejarlos atrás y rescatar el legado protonacional de la historia inca para los beneméritos criollos, y, además, disociar a la naciente iglesia peruana de las decisiones moralmente cuestionables de los conquistadores. No en vano la obra cierra con el capítulo décimo y las gestiones para la llegada de la reliquia del *lignum crucis* enviada por Urbano VIII a Lima. La herida de la conquista se cerraba con la reliquia del santo madero haciendo su entrada en la capital virreinal, gestionada y transportada hacia el nuevo mundo por el hermano del cronista, fray Buenaventura de Salinas.

Para concluir con los comentarios a la obra del padre Córdoba, quisiera referirme brevemente a la *Crónica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles*, cuya extensión hace muy difícil escoger un tema. Es en principio una narrativa religiosa que sigue el formato clásico del cronicón medieval, hábil mezcla de historia *intra claustro* e historia *extra claustro*; la historia de las figuras más relevantes de la provincia, tanto en temas de gestión de la vida religiosa como elecciones o prelados, como de modelos de vida monástica, siguiendo los patrones de los menologios medievales, como las relaciones de vidas ilustres arregladas en forma de calendario. La historia de la proyección del claustro en la sociedad colonial se elaboró sobre el establecimiento y la administración de las doctrinas, las misiones, los centros de peregrinaje y los cultos marianos y cristológicos asociados a la orden. Córdoba no innovó mayormente este formato en su crónica, pues en líneas generales la obra es una apuesta por la obra misional de los establecimientos religiosos franciscanos y es en esa línea una historia institucional tan rigurosa como la de Calancha. Hierofanías, evangelización nativa, un candidato a santo, defensa del reino ante los ataques piratas y episodios martirológicos —ya tratados en el *Teatro*— hacen de la crónica un texto muy rico, lleno de metáforas y símbolos. Hay sin embargo una novedad: el tratamiento

de la polémica sobre la alternativa, la norma que estipulaba la alternancia de peninsulares e «hijos de la provincia», criollos o no, en el gobierno de las órdenes religiosas. Esta situación se hace crítica a mediados de la década de 1640 por la interferencia de los comisarios para seleccionar y nombrar ellos mismos a los provinciales, creando efectivas camarillas de poder. La situación suscitó la nueva emisión de breves pontificios sobre el tema, la intervención de la corona y ciertamente la participación activa a favor del bando peruano de fray Diego y fray Buenaventura a través de sus escritos. De hecho, Córdoba escribió un memorial íntegramente dedicado al espinoso tema —como también lo hiciera su hermano fray Buenaventura— después reseñado en el capítulo correspondiente de su historia franciscana (Córdoba y Salinas, 1646). En este sentido, la *Relación hecha por el padre predicador fray Diego de Córdoba cronista general y notario apostólico en todas las provincias del Perú de la orden de nuestro padre San Francisco acerca de las dificultades y penalidades que se levantaron sobre la inteligencia del breve de Su Santidad Papa Clemente VII que dio en favor de las provincias de las Indias* (1646), devino en una de las piezas claves para definir la teoría y práctica de la alternancia en el gobierno de las órdenes regulares, e hizo de fray Diego un teórico de relevancia americana. En reconocimiento a este memorial que contribuyó a la normativa del sistema de elección de autoridades, el padre Córdoba fue nombrado padre de la provincia franciscana de los Doce Apóstoles del Perú en 1647 (Gálvez Peña, 2012).

No era pequeña la contribución del cronista limeño a la gloria de su orden. Según Córdoba la orden franciscana al servicio del imperio de los Austrias de España se manifestaba en el hecho de que la corona le debía la posesión de las Indias a los hijos de Francisco que acogieron a Cristóbal Colón. De esa premisa se desprendía que la Providencia había hecho posible la conquista del Perú, evidente en el milagro de la Virgen en la victoria sobre la rebelión indígena del Cusco, como había sostenido Garcilaso. Pero la acción de la Providencia, en opinión de Córdoba, solo fue posible porque la ignorancia del verdadero Dios y el reino de la idolatría entre los incas estaban llegando a su fin. Siguiendo a Garcilaso y Oliva, la visión profética de Huayna Cápac en la plaza del Cuzco y su reflexión sobre el *deo ignoto*, ya anunciaban el fin del imperio indígena y la llegada del evangelio. La entrada de los franciscanos con el mítico fray Marcos de Niza, poco después de las guerras civiles entre los conquistadores, dio inicio a una era en la cual los franciscanos apoyaron decididamente el dominio de la Corona española sobre el Perú, bien fuera ofrendando vidas de misioneros a favor de la evangelización, como sucedió en 1637, o apoyando la defensa del reino contra los ataques de los holandeses, como sucedió en 1615 en el combate de Cañete contra Jan Spielberghen (Córdoba y Salinas, 1957, pp. 449-451, 491, 653-654). No hay otra historia religiosa en el Perú del siglo XVII

en la que se demuestre de forma tan evidente que el cronista dominaba casi todas las fuentes históricas coetáneas relativas al joven virreinato peruano: Garcilaso, Cobo, Arriaga, Calancha, Baltasar de Campuzano, fueron discutidos y hasta refutados por fray Diego. No desconoció otras fuentes de carácter general como la *Historia de la vida y hechos del emperador D. Carlos V de fray Prudencio de Sandoval* (Zaragoza, 1634), el *Nuevo descubrimiento del Gran Río de las Amazonas* del jesuita Cristóbal de Acuña (1641) y hasta la *Relación* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1555) para el norte del virreinato de la Nueva España. La historia religiosa del padre Córdoba y Salinas pretendió ser la última palabra en la revisión historiográfica colonial y de allí su erudición y popularidad. Cuando preparaba la segunda edición de su crónica, el padre Diego de Córdoba murió en Lima, probablemente en 1653 o 1654.

### 3. CRÍTICA JESUITA: EL CASO DE GIOVANNI ANELLO OLIVA (1630)

La obra de Giovanni Anello Oliva fue el blanco de las críticas más duras del historiógrafo José de la Riva Agüero, quien conoció la edición parcial de su crónica aparecida en Lima en 1895. Sin embargo, la edición del manuscrito de la British Library y posteriores estudios sobre su obra han revelado a un cronista más complejo y ciertamente de mayor envergadura intelectual que el mero copista reseñado por Riva Agüero. Giovanni Anello Oliva forma junto con Bernabé Cobo y Jacinto Barrasa la triada de cronistas jesuitas más importantes del siglo XVII peruano<sup>16</sup>. No fueron los únicos, pues ya nos hemos referido a la historia de la conquista del Amazonas por el padre Acuña; además el siglo abrió con una crónica anónima institucional fechada en 1600, encargada para contribuir a perfilar una historia general de la orden. Se espera aún una edición crítica de Barrasa que reúna las dos transcripciones que hay (Lima y Alcalá de Henares). Lamentablemente, la historia comparada de Cobo sobre México y el Perú se encuentra incompleta y solo se conoce la historia natural de su vasta obra. Esto ha supuesto un límite para valorar adecuadamente la obra del napolitano Oliva, quien enfrentó muchas limitaciones para dar a conocer en 1630, en versión manuscrita, su polémica historia del Perú, mitad historia institucional —a juzgar por el apéndice menológico de vidas ilustres, en sí un discurso histórico metafórico— y mitad revisión histórica. Por todo ello la *Historia y de los reinos y provincias del Perú y varones insignes en sanctidad*, es considerada como una de las expresiones historiográficas más logradas de la producción jesuita peruana del siglo XVII<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> De la crónica de Barrasa (1678) hay copia transcrita en Lima de un original perdido en el incendio de la Biblioteca Nacional de 1943.

<sup>17</sup> Sobre el discurso histórico de los menologios ver Head (1999) y Gálvez Peña (1998).

Natural de Nápoles y de origen noble, el padre Oliva llegó al Perú hacia fines del siglo XVI por orden del general de su orden, Claudio Acquaviva, quien deseaba reforzar las misiones peruanas. En el Perú, Oliva aprendería lenguas nativas y residiría en casi todas las ciudades importantes del Alto Perú y el sur andino entre 1600 y 1625. Hacia 1620 lo embargó la melancolía y solicitó poder regresar a Europa. Su carácter no era fácil pero su don para aprender lenguas vernáculas era muy grande, y el nuevo padre general, Muzio Vitelleschi, se negó a dejarlo partir. Durante los siguientes años y en alianza con su paisano, el provincial Nicola Mastrilli Durán, el padre Oliva intentará regresar a Europa como procurador de la provincia y dar a conocer su obra histórica, apoyada directamente por Mastrilli. No fue el único intelectual jesuita que buscó publicar entre 1630 y 1640; algunos teólogos y otro cronista —como el padre Bernabé Cobo— siguieron la misma senda siempre obstaculizada por la férrea voluntad del padre general que quería más pastores y menos autores (Gálvez Peña, 2015b). Oliva, en concreto, remitió su manuscrito de 1630 a Roma; pero este no fue del agrado del general por muchas de las ideas allí contenidas que fueron consideradas reñidas con la política de conciliación de la orden con la corona de España en un contexto muy difícil como era el del juicio de los diezmos seguido por las catedrales metropolitanas contra las órdenes regulares, que concluyó en 1653. En 1639 el padre Oliva completó un segundo manuscrito: una historia bastante menos polémica que la primera y persistió en su intento de hacer publicar este segundo manuscrito en Europa. La *Relación de la entrada y fundación de la religión de la Compañía de Jesús en el Perú* llegó a Roma y probablemente fue leído y discutido ese mismo año. No existe evidencia de que se negara expresamente el permiso para su impresión, pero sí de que el general de la orden sabía del proceso de composición del texto y ciertamente no lo alentaba, exigiéndole al provincial que fuera muy estricto con el proceso interno de censura, para evitar repetir las irregularidades suscitadas con el envío a Europa del manuscrito de la crónica de 1630 (Oliva, 1639; Gálvez Peña, 2001, 2012). Las reprimendas y el constante obstáculo a su vocación de autor hicieron del padre Oliva un jesuita díscolo y algo amargado en los últimos años de su vida. Murió en 1642 como rector del colegio del Callao, donde había residido en sus últimos años (Gálvez Peña, 2012).

Dado que la mayoría de la obra histórica del padre Cobo no existe, una rápida comparación entre Oliva y Barrasa prueba que la crónica del napolitano es bastante más compleja y propone un revisionismo no carente de polémica, motivo por el cual sufrió el proceso de censura detallado antes. Se puede afirmar sobre Oliva que pese a haber vivido en Lima al mismo tiempo que la mayoría de cronistas religiosos del siglo XVII, no parece haber leído más que a Buenaventura de Salinas. De hecho, su condición de extranjero lo sustrajo de los debates pro criollos o a favor de los beneméritos

que influyeron las narrativas históricas franciscanas y agustinas de la época. La preocupación de Oliva fue la construcción de una sociedad a partir de la crisis moral que para él fue la conquista. Aclara el tema desde el primer capítulo de su historia, cuando afirma que solo con la evangelización jesuita se había iniciado la cristianización de los Andes. Como ya se señaló antes, hay formatos en la crónica del padre Oliva que provienen de la tradición historiográfica medieval: el menologio con el cual cierra la obra y el tratamiento de las visiones y las profecías que conectan con la mística medieval y, en particular, con la obra de Santa Brígida de Suecia, muy popular en la tradición napolitana de donde provenía el cronista. Menos se ha estudiado la apropiación que el padre Oliva hace de la tratadística política moderna y en concreto el pensamiento político inspirado por el humanista flamenco Justus Lipsius (1547-1606), a quien Oliva conoce a través de uno de sus intérpretes europeos, el teólogo francés Pierre Charron (1541-1603), autor del tratado *De la Sabiduría* (1601). Este tratado de filosofía moral está a mitad de camino entre una reinterpretación del escepticismo de Montaigne y el neoestoicismo de Lipsio, que Oliva leyó en la traducción castellana aparecida en Sevilla.

Charron propone dos cosas esenciales que se deben considerar para entender la lógica de la narrativa histórica de Oliva: hay que conocer a Dios y el mal solo puede ser causado por los humanos. Cuando la acción individual de los hombres daña la república —entendida como la comunidad— se ha perdido la noción lipsiana de *consortium*, o sea, el equilibrio sobre el cual se sustenta la armonía social. Así, solo el conocimiento individual y comunitario de Dios repara a la república, pues la armonía social producto de la religión es la premisa de la paz y la estabilidad política; desde esa perspectiva se entiende que Oliva narre la conquista como una historia de ambición española desmedida que llevará a la injusta condena de Atahualpa, al que Valverde increpa duramente por su idolatría. Pero Valverde (y Pizarro), en opinión de Oliva, estaban errados. No solo Huayna Cápac (o sea los incas) ya tenía una noción del *deo ignoto* y verdadero salvador —lo que se manifiesta en una larga arenga del Inca a sus sacerdotes— sino que la violencia de la conquista impidió a Atahualpa perfeccionar ese proceso de búsqueda del verdadero salvador en el que se había embarcado su padre poco antes de morir, al interpretar los símbolos proféticos de la caída de su imperio. La ambición y la codicia de los españoles generaron violencia, el *consortium* no se logró, y la sociedad cristiana no floreció adecuadamente. Pese a su crítica a Valverde, su desinterés en las agendas pro criollas limeñas y sus referencias directas a la obra de Las Casas —en concreto su uso de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Sevilla, 1552)—, Oliva no discutió el imperialismo religioso de España. No lo hizo porque conoció y aprovechó la obra de otro teórico del antimachiavelismo, Giovanni Botero (1533-1617), tratadista italiano y exjesuita,

en particular de *De la razón de Estado* (1589) y *Relaciones universales* (1598). En estas obras Botero defiende el gobierno cristiano de los príncipes de los estados modernos europeos como modelo social; posición política e historiográfica asumida por las órdenes religiosas y en particular los jesuitas. A la visión revisionista del rol de Pizarro y Valverde hay que añadir las citas de Las Casas y el texto se complejiza. La crónica aparece ante los ojos de los censores como una fuerte crítica antihispana en general. La censura de las citas de la *Brevísima*, explica el sesgo negativo impuesto a la obra del P. Oliva y la causa de su no publicación (Gálvez Peña, 1998).

#### **4. SANTIDAD CRIOLLA Y ANTILASCASIANISMO: EL PADRE JUAN MELÉNDEZ O.P.**

Cierra el siglo XVII y el ciclo de producción historiográfica religiosa la obra crónica y hagiográfica de fray Juan Meléndez, de la orden de Santo Domingo. El padre Meléndez presenta semejanzas, pero también importantes diferencias con sus predecesores. Es cronista oficial de su orden y escribe por encargo para afirmar los logros de su corporación en el terreno de la evangelización urbana, exaltar la santidad criolla y en general la madurez y robustez del catolicismo colonial peruano. Las notorias diferencias con la obra de los cornistas que lo precedieron tienen que ver con el momento en el que produce su obra, cuando ya no es necesario abrirle el camino a la santidad criolla; porque esta vive su momento de gloria en la post canonización de Santa Rosa de Lima y la confianza de la orden dominica de lograr otras canonizaciones. La intelectualidad criolla peruana, además, había abandonado los reclamos de orden político de la primera mitad del siglo; también se puede afirmar que ha habido un cambio en la proveniencia social de los intelectuales religiosos. El sentido de complacencia evidente en la obra crónica del dominico Meléndez —exitoso como autor y promotor de su obra— se relaciona más con su satisfacción de actor emergente que saborea cada triunfo personal al ascender en la carrera eclesiástica y social, y menos con los esfuerzos de los beneméritos por conectar con el pasado de sus abuelos y reclamarlo para ellos pidiendo beneficios al rey.

Fray Juan Meléndez, nacido en Lima en 1632, fue hijo de un talabartero analfabeto español que había hecho fortuna y que logró para su prole cierta prominencia social. Su situación económica, producto de sendas tiendas en Lima y Callao, aseguró el ingreso de tres de sus hijos a la orden dominica —Juan, Rodrigo y Diego— y la carrera eclesiástica secular del cuarto hijo, Andrés. Tres hijas permanecerían solteras, viviendo una cómoda vida de piedad rodeadas de esclavos domésticos. Fray Juan, en particular, logró codearse con la aristocracia dominica y limeña, viajó como procurador de causas de santidad a Madrid y Roma, fue recibido en influyentes círculos de poder en ambas cortes y hasta ocupó el cargo de viceprior de la provincia dominica

de San Juan Bautista del Perú (Gálvez Peña, 2012). Luego de su profesión en Lima a principios de la década de 1650, fray Juan fue promovido a posiciones de lector de Teología, rector de seminario y prior en Cuzco, Trujillo, Huamanga y Panamá entre 1657 y 1669; en este último año dio inicio a su carrera como historiador de la orden con su primera obra. En 1679 fue designado procurador en Roma para la canonización de fray Vicente Vornado y fray Juan Masías, y si bien no tuvo éxito en estos encargos, sí consiguió la publicación en la corte pontificia, entre 1681-1682, de la masiva crónica de su orden. Culminó su productiva carrera con años de merecido descanso en su convento de Lima, donde murió en 1710 (Gálvez Peña, 2012, pp. 416-418).

La trayectoria de Meléndez como hagiógrafo y cronista de su orden empieza con la beatificación de Rosa de Santa María en 1669 y la publicación de la descripción de las fiestas con las que la orgullosa Lima celebró el acontecimiento, en 1671. *A Festiva pompa, culto religioso, veneración reverente, fiesta, aclamación y aplauso a la feliz beatificación de la bienaventurada virgen Rosa de Santa María* en 1671, le siguió *Vida, virtudes y muerte del venerable padre y penitente siervo de Dios, fray Vicente Vornado* en 1675 y la *Vida del venerable siervo de Dios fray Juan Masías* en 1682 (Meléndez, 1671, 1682). Como observé antes, estas hagiografías, resumidas luego en la crónica dominica, alabaron la virtud del catolicismo urbano virreinal. El Perú de fines del siglo XVII era para Meléndez un verdadero hito en el orbe católico: la piedad y santidad de sus habitantes más exaltados se proyectaba a los varios sectores populares, quienes por medio de estos modelos perfeccionaban su evangelización y profundizaban la conexión cultural con España. Las élites españolas, por su parte, tenían en los santos peruanos un referente de virtud; la solidez de la religiosidad de Lima hacía de la ciudad española una *urbs y civitas catholica*, justificando la donación pontificia a la corona de Castilla y acallando a los críticos de la monarquía católica, beneficiaria por voluntad de Dios de la riqueza americana.

La obra del padre Meléndez no se entendería a cabalidad sin el magno esfuerzo editorial de sus *Verdaderos tesoros de las Indias* (Roma, 1681-1682), crónica de la provincia dominica del Perú con la que se cierra el ciclo historiográfico religioso del siglo XVII. Dos magníficos volúmenes y una impecable gestión del procurador en Roma evidencian la importancia de que su historia fuera divulgada desde la corte papal, financiada en gran parte con los generosos donativos del cabildo potosino, que ansiaba ver a Vornado canonizado y declarado santo patrón oficial del emporio minero (Meléndez, 1681-1682). Mucho había cambiado desde los esfuerzos de Calancha, Ramos, los hermanos franciscanos y las denuncias de Oliva. La Paz de Westfalia (1648) con la cual finalizó la Guerra de los Treinta Años, había erosionado al antimachiavelismo como doctrina para construir y cimentar imperios católicos,



y transformado el escenario mundial. En adelante, las diferencias religiosas no producirían guerras entre los poderes cristianos de Europa. Además, los americanos habían llegado finalmente a retener ciertas cuotas del poder colonial, no gracias a las encomiendas, pero sí a las carreras al interior de las órdenes religiosas, como el criollo mexicano fray Antonio de Monroy, que llegó a ser el padre general de los dominicos. Esta relación definiría el tono de la propuesta historiográfica de Meléndez, pues desde el prólogo de su crónica queda claro que el autor y la cabeza de su orden habían acordado declarar espurio al legado lascasiano como línea de interpretación de la evangelización peruana. Si la propia orden dominica desconocía a Las Casas en su rol de crítico del imperialismo hispano, poco sorprende que el cronista Meléndez no iniciara su crónica reivindicando a los incas, pidiendo beneficios para los beneméritos o condenando a Valverde —como lo hicieron otros cronistas antes— sino más bien acusando a los enemigos de la Corona española de tramar la escritura de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* e imputársela al famoso obispo de Chiapas para dañar la imagen de la monarquía católica. Los dominicos del Perú habían gestado una historia institucional donde el disenso lascasiano respecto del antimaquiavelismo hispano ya no tenía lugar. En la pluma de Meléndez, el padre Valverde había sido absuelto, Las Casas abandonado y la posición de la corona legitimada, no con la condena de los incas, pero sí con la exaltación de la obra de Castilla en Indias: la evangelización y su consecuencia más perfecta, la santidad americana. Con los *Tesoros verdaderos de las Indias*, la historiografía religiosa del siglo XVII peruano había librado la última batalla de la conquista española: justificar la soberanía de Castilla por la trascendencia de su legado religioso. Con el siglo XVIII, otros debates y paradigmas ocuparían las inquietudes intelectuales a ambos lados del Atlántico y así la crónica-memorial peruana, tan activa por casi una centuria, estaría destinada a desaparecer como género historiográfico.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, Cristóbal de (1641). *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas por el padre Cristóbal de Acuña religioso de la Compañía de Jesús y calificador de la suprema General Inquisición al qual fue y se hizo por orden de su magestad el año de 1639 por la provincia de Quito en los reynos del Perú. Al excelentísimo señor conde duque de Olivares*. Madrid: Imprenta del Reyno.
- Anónimo agustino (1992). *Relación de los agustinos de Huamachuco*. Ed. Lucila Castro de Trelles. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Barrasa, Jacinto (1678). *Historia de la compañía de Jesús en la provincia del Perú*. Alcalá de Henares: Archivo Histórico de la Provincia Jesuita de Toledo. Mss. C-277.

- Bauer, Brian; Aparicio, Teófilo, Galiano, Jesús; Madeleine Halac-Higamishori & Gabriel Cantarutti (2014). *Muerte, entierros y milagros de fray Diego Ortiz. Política y religión en Vilcabamba, s. XVI*. Cuzco: Ceques.
- Benvenuto Murrieta, Pedro (1938). *Los cronistas de convento*. París: Desclée de Brouwer.
- Brading, David (1993). *The First America, The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Calancha, Antonio de la (1638). *Corónica moralizada del orden de San Agustín*. Barcelona: Pedro de Lacavallería.
- Calancha, Antonio de la (1653). *Histoire du Perou aux antipodes et de grand progres de l'eglise en la conversion de gentils par la predication de religieux hermites de la ordre de Saint Augustin*. Toulouse.
- Calancha, Antonio de la (1671). *Het wonderlyk martelie wanden salighen pater Didacus Ortiz ertse martelaer van Peru, religious van der ordre des eremyten vanden h. vader augustinus*. Amberes.
- Calancha, Antonio de la (1974-1981). *Crónica moralizada del Orden de San Agustín*. Ed. Ignacio Prado Pastor. Lima: P. L. Villanueva.
- Campuzano Sotomayor, Balthasar (1646). *Planeta cathólico o salmo 18 a la magestad de Phe-lipe IV*. Madrid: Diego Diez de la Carrera.
- Cantú, Francesca (2001). *Guamán Poma y Blas Valera. Tradición andina e historia colonial*. Roma: Istituto Italo-latinoamericano.
- Cañizares-Esguerra, Jorge (2006). *Nature, Empire, and Nation. Explorations of the History of Science in the Iberian World*. Stanford: Stanford University Press.
- Cobo, Bernabé (1956a). *Historia del Nuevo Mundo*. Ed. Luis Pardo y Carlos Galimberti. Cuzco: Rozas.
- Cobo, Bernabé (1956b). *Obras*. Ed. Francisco Mateos SJ. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- Cobo, Bernabé (1979). *History of the Inca Empire. An Account of the Indians' Customs and their Origin together with a Treatise on Inca Legends*. Ed. Roland Hamilton. Austin: Texas University Press.
- Córdoba y Salinas, Diego de (1638). *Relación de la Provincia de los Doce Apóstoles*. Lima: Biblioteca Nacional. Mss. B124.
- Córdoba y Salinas, Diego de (1646). *Relación hecha por el padre predicador Fray Diego de Córdoba cronista general y notario apostólico en todas las provincias del Perú de la orden de Nuestro Padre San Francisco acerca de las dificultades y penalidades que se levantaron sobre la inteligencia del breve de SS Papa Clemente VII que dio en favor de las provincias de las Indias que comienza Hisque ad regularium su data en Roma a 4 de março de 1600 años*. Lima.

- Córdoba y Salinas, Diego de (1650). *Teatro de la santa iglesia metropolitana de la muy noble ciudad de los Reyes, llamada communmente Lima, emporio y corte real de los estendidos reynos y provincias del Perú, vidas de sus ilustrísimos arzobispos y cosas memorables de su sede, sus iglesias parroquias y conventos*. Nueva York: New York Public Library. Mss. Coll. 672.
- Córdoba y Salinas, Diego de (1676a). *Vida, virtudes y milagros del apóstol del Perú el b. p. fr. Fco. Solano de la seráfica orden de los menores de la regular observancia, patrón de la ciudad de Lima. Sacada de las declaraciones de quinientos testigos que juraron ante los ilustrísimos arzobispos y obispos de Sevilla, Granada, Córdoba... tercera impresión que saca a la luz el R.P. Fr. Pedro de Mena, predicador de su magestad, padre de esta santa provincia de Castilla y guardián del convento de Madrid*. Madrid: Imprenta Real.
- Córdoba y Salinas, Diego de (1676b). *Leben, Tugenden und Wunderwerk des apostels von Peru nemlich des seeligen vaters f. Francisci Solani aus dem h. seraphischen orden der minderen bruder der regularischen observants/erwohlten patrons zu Lima... von der hispanischen in die teusche sprach ubersetzt durch Johann Georg von Werndle*. Munich: Johann Jacklin.
- Córdoba y Salinas, Diego de (1957). *Corónica de la religiosísima provincia de los doze apóstoles del Perú de la orden de nuestro seráfico padre San Francisco*. Ed. Lino Gómez Canedo, OFM. Washington DC: Academy of American Franciscan History.
- Dale, Sharon; Alison, Williams Lewin & Duane J. Oshein (2007). *Chronicling History. Chroniclers and Historians in Medieval and Renaissance Italy*. University Park: Pennsylvania State University.
- Espinoza Soriano, Waldemar (1972). Alonso Ramos Gavilán. Vida y obra del cronista de Copacabana. *Historia y Cultura*, 6, 121-205.
- Falla Barrera, Ricardo (2012). *Fronteras peruanas: Salinas, León Pinelo y Meléndez. Inicio del discurso ensayístico*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Gálvez Peña, Carlos (1998). Estudio introductorio. En Oliva, Giovanni Anello. *Historia del reino y provincias del Perú y varones insignes en santidad de la Compañía de Jesús* (pp. V-LII). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gálvez Peña, Carlos (2001). La censura al interior de la Compañía de Jesús: notas sobre un manuscrito desconocido del P. Giovanni Anello Oliva S.J. (1639). *Histórica*, 1, 213-227.
- Gálvez Peña, Carlos (2008). El carro de Ezequiel: la monarquía hispana de fray Buenaventura de Salinas y Córdoba. *Histórica*, 1, 39-75.
- Gálvez Peña, Carlos (2012). «Writing History to Reform the Empire: Religious Chroniclers in Seventeenth-Century Peru». Tesis de PhD. Nueva York: Universidad de Columbia.
- Gálvez Peña, Carlos (2014). El mejor arbitrio, el sermón. Discurso religioso y representación política en el Perú del siglo XVII. *Anuario de Estudios Hispanoamericanos*, 71(1), 171-197.

- Gálvez Peña, Carlos (2015a). Un milagro flamenco en los Andes. La leyenda de la virgen de Copacabana y su genealogía europea (1621). En Cécile Michaud, ed., *Palabra e imagen en los Andes. Siglos XVI-XX* (pp. 65-91). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gálvez Peña, Carlos (2015b). Cronistas peregrinos. Apuntes sobre ideas y hombres de iglesia en la Nueva España y el Perú durante el siglo XVII. En Alicia Mayer y José de la Puente Brunke, eds., *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú (siglos XVI-XVIII)* (pp. 193-213). Lima, Ciudad de México y Madrid: Instituto Riva-Agüero PUCP / Universidad Nacional Autónoma de México / Analecta.
- Grafton, Anthony (2007). *What was History? The Art of History in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutiérrez, David (1979). *The Augustinians. From the Protestant Reformation to the Peace of Westphalia, 1518-1649*. Villanova: Villanova University.
- Head, Pauline (1999). Perpetual history in the Old English Menologium. En Erik Kooper, ed., *The Medieval Chronicle. Proceedings of the First International Conference on the Medieval Chronicle (Driebergen/Utrecht)* (pp. 155-162). Amsterdam y Atlanta: Rodopi.
- Holguín Callo, Oswaldo (2002). *Poder, corrupción y tortura en el Perú de Felipe II. El doctor Diego de Salinas (1558-1595)*. Lima: Congreso del Perú.
- Hyland, Sabine (2003). *The Jesuit and the Incas: The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, SJ*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Julien, Catherine (2000). *Reading Inca History*. Iowa City: Iowa University Press.
- Lavallé, Bernard (2005). *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lohmann Villena, Guillermo (1992). Nuevos datos sobre fray Antonio de la Calancha y la impresión de su *Corónica Moralizada*. *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, 2, 233-245.
- López de Valverde y Contreras, Vasco de (1638). *Memorial y discurso legal del doctor Vasco López de Contreras y Valverde, clérigo presbítero natural de la ciudad del Cuzco en los reinos del Perú*. Madrid: Francisco Martínez.
- MacCormack, Sabine (1991). *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- MacCormack, Sabine (2009). *On the Wings of Time: Rome, The Incas, Spain and Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Meléndez, Juan (1671). *Festiva pompa, culto religioso, veneración reverente, fiesta, aclamación y aplauso a la feliz beatificación de la bienaventurada virgen Rosa de Santa María, segunda Catalina sienense, primera fragante flor y fruto óptimo desta plaza meridional, tesoro escondido en el campo fértil desta muy noble y muy leal ciudad de Lima, patrona tutelar y universal de su dichosa patria y dilatados reynos del Perú*. Lima.

- Meléndez, Juan (1676). *Vida, virtudes y muerte del venerable padre y penitente siervo de Dios, fray Vicente Varnedo, natural de la villa de la Puente de la Reyna en el reyno de Navarra*. Lima: Joseph de Contreras.
- Meléndez, Juan (1681-1682). *Tesoros verdaderos de las Indias. Historia de la provincia de San Juan Baptista del Perú del orden de predicadores por el padre maestro fray Juan Meléndez, natural de Lima, hijo de la misma provincia y su coronista*. Roma: Imprenta de Nicolás Angel Tinasio.
- Meléndez, Juan (1682). *Vida del venerable siervo de Dios fray Juan Masías, religioso lego del orden de predicadores, hijo de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú*. Roma: Nicolás Angel Tinasio.
- Merino, Manuel (ed.) (1972). *Crónicas Agustonianas del Perú*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- 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* (pp. 27-39). Milán y Stanford: Skira / Cantor Art Center at Stanford University.
- Oliva, Giovanni Anello (1639). *Relación de la entrada y fundación de la religión de la Compañía de Jesús en el Perú en conformidad de la horden del rey don Phelipe II*. Roma: Biblioteca Cassanatense. Mss. 1815.
- Oliva, Giovanni Anello (1857). *Histoire de Perou*. Trad. M. H. Ternaux Compans. París: P. Jammet.
- Oliva, Giovanni Anello (1895). *Historia del reino y provincias del Perú*, Ed. Francisco Pazos y Varela y Luis Varela y Orbegoso. Lima: Imprenta de San Pedro.
- Oliva, Giovanni Anello (1998). *Historia de los reinos y provincias del Perú y varones insignes en santidad de la Compañía de Jesús*. Ed. Carlos Gálvez Peña. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Oré, Luis Jerónimo (1998). *Relación de la vida y milagros de San Francisco Solano*. Ed. Noble David Cook. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Osorio, Alejandra (2009). *Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Pease García-Yrigoyen, Franklin (1995). *Los cronistas y los Andes*. Lima: Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Fondo de Cultura Económica.
- Porras Barrenechea, Raúl (1986). *Los cronistas del Perú*. Lima: Banco de Crédito de Perú.
- Ramos Gavilán, Alonso (1988). *Historia del santuario de nuestra señora de Copacabana*. Ed. Ignacio Prado Pastor. Lima: Talleres Gráficos P. L. Villanueva.

- Remensnyder, Amy (2002). Topographies of memory, center and periphery in High-Medieval France. En Gerd Althoff, Johannes Fried y Patrick J. Geary, eds., *Medieval Concepts of the Past, Ritual, Memory, Historiography* (pp. 193-214). Washington DC y Cambridge: German Historical Institute / Cambridge University Press.
- Salinas y Córdoba, Buenaventura de (1639). *Memorial que presenta el padre. Buenaventura de Salinas y Córdoba a S. M. el rey*. Madrid.
- Salinas y Córdoba, Buenaventura de (1957). *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú*. Ed. Warren Cook. 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 Erik Kooper, ed., *The Medieval Chronicle. Proceedings of the Firsts International Conference on the Medieval Chronicle (Dreibergen/Utrecht, July 1996)* (pp. 1-12). Amsterdam y Atlanta: Rodopi.
- Suárez, Nicolás (1659). *Vida y martirio del glorioso fray Diego Ortiz de la orden de nuestro padre San Agustín... sacada de las historias de la orden que tratan de la entrada que hicieron nuestros religiosos en aquellos reinos*. Madrid: Melchor Sánchez.
- Torres, Bernardo de (1974). *Crónica agustina*. Ed. Ignacio Prado Pastor. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Valverde, Fernando de (1641). *Santuario de nuestra señora de Copacabana en el Perú*. Lima: Fernando de Contreras.
- Villarejo, Avencio (1965). *Los agustinos en el Perú (1548-1965)*. Lima: Ausonia.
- Wedin, Ake (1970). *El concepto de lo incaico y sus fuentes*. Uppsala: Studia Historica Gothemburgensia.