

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

E. A. P. DE HISTORIA

**La Memoria del triunfo:**

los milagros en el sitio del Cuzco y la construcción del discurso  
religioso sobre la conquista de los incas (1536-1664)

TESIS

para optar el título profesional de Licenciado en Historia

AUTOR

David Emmanuel Franco Córdova

**Lima-Perú**

**2010**

A mis padres, Raúl y Leonor,  
y a mi hermana Beatriz,  
por la vida y la alegría de vivir.

A Yuliana,  
por la felicidad del presente  
y la ilusión del porvenir.

“[...] en los días de víspera y día del glorioso Apóstol Señor Santiago se celebren [...] las funciones del Real Estandarte en *memoria del triunfo* de nuestras invencibles armas católicas [...] por ser dichas funciones las más vivas demostraciones de nuestra fidelidad, gratitud, y júbilo, que se hacen a ejemplo de Nuestros Antepasados” (Archivo Regional del Cuzco, INT, Vir, Leg. 159. Tomado de Garret, 2009: 17).

Solicitud de la nobleza incaica del Cuzco a la corte virreinal instalada en la ciudad, 8 de junio de 1824.

## AGRADECIMIENTOS

En la Segunda Parte de los *Comentarios Reales de los Incas* (1617), Garcilaso, citando al Palentino, atribuyó al Pacificador don Pedro de la Gasca la siguiente reflexión: “muchas veces la afición que los hombres a sus cosas propias tienen, no les dexa tan libremente usar de la razón para dar gracias a quien se deven”. Y a pesar de que en nuestros tiempos, a diferencia de aquellos, la expresión de los sentimientos suele considerarse la antítesis del correcto ejercicio de la razón, es ya una sana costumbre prologar la concreción escrita de algún esfuerzo intelectual con unas siempre emotivas palabras de agradecimiento, a pesar de las tantas “cosas propias” que suelen embargar al autor al momento de trazarlas.

Por ello quiero comenzar haciendo un especial agradecimiento a mis padres. Ni así les dedicara una tesis por día podría siquiera comenzar a compensar tantos esfuerzos que desde hace veinticinco años han hecho por mí. Estas páginas no son sino un primer intento de demostrarles que de algo valieron tantas energías e ilusiones depositadas a lo largo de este tiempo en una vocación que ellos siempre supieron apoyar. Gracias, como dice la dedicatoria de esta tesis, por la vida y la alegría de vivir.

De la misma forma a mi hermana Beatriz –si no te menciono, te resientes– que apuró la por meses dilatada culminación de esta tesis con sus preguntas, de las que recuerdo su sutil y a la vez incisiva “¿y cómo va tu ‘Memoria del Fracaso’?”. Cómo olvidar que un sábado interrumpió su sueño para despertarse temprano –algo raro en ella un sábado– y acompañarme desde Zárate hasta la Ciudad Universitaria sólo para sacarme un libro que necesitaba para este trabajo. Y a pesar que no encontramos el libro, su humor y su cariño están impresos en las páginas de estas tesis.

Tampoco puedo dejar de mencionar a mis dos grandes maestros de la Universidad de San Marcos, Waldemar Espinoza y Miguel Maticorena. Mi deuda con ellos es incalculable. Mi interés por el siglo XVI provino del primero, y mi filiación por los cronistas –especialmente el Inca Garcilaso– del segundo. Bajo la tutela de ambos me hice historiador, y por su influencia seguí la ruta que hoy encuentra feliz arribo en esta tesis.

De la misma forma debo mucho a Teodoro Hampe, quien me brindó mis primeras oportunidades laborales como historiador, aún estudiante de quinto ciclo en la carrera. Siempre presto a atender mis dudas, me ayudó a definir el tema de esta tesis, por lo que siempre le estaré agradecido.

A mis primos Paloma Salas y Christian Arias, quienes me permitieron acceder a la Biblioteca de la Universidad Católica en los últimos dos años. Ambos se ganaron sanciones por mis retrasos en las devoluciones, por lo que no puedo hacer sino darles el lugar que se merecen en estos agradecimientos.

También fue una sacrificada intermediaria bibliográfica mi amiga Francis Chávez, quien junto con Elena Botton, Marcos Garfias y Carlos Quispe conforman ese círculo de amigos y colegas, historiadores sanmarquinos todos, en cuya aprobación imaginaria siempre me proyecto cada vez que emprendo algún proyecto historiográfico. Antonio Chang, de quien tengo el orgullo de decir que fue mi alumno en las ayudantías de cátedra del curso de Fuentes Históricas allá en el año 2007, colaboró con algunas traducciones del francés para esta investigación. Elena Botton hizo lo propio con unos artículos en inglés. Mi profundo agradecimiento a ellos, mis mejores amigos.

Mi asesor, el profesor Francisco Quiroz, también supo ser un amigo y guía excepcional. Desde la gestación de esta investigación, cuando fui su alumno en los cursos de Seminario de Tesis en la Universidad de San Marcos en el año 2007, puso toda su confianza en este proyecto. Su estímulo fue fundamental y es hoy uno de los que merece mi principal agradecimiento. Espero poder seguir contando con su apoyo y confianza en el futuro.

No quisiera dejar de agradecer a los Salesianos de Don Bosco, quienes no solo me brindaron en mis años escolares la educación religiosa que me inició en muchos conceptos que fueron puntos de partida para esta Tesis de Licenciatura, sino que me permitieron en este 2010 gozar de un respaldo laboral que redundó en la natural tranquilidad que todo investigador necesita para llevar a buen puerto su trabajo.

Finalmente, mi agradecimiento más especial. Cuando conocí a Yuliana esta tesis tenía detrás suyo más de dos años de trabajo y solo veinte páginas redactadas. Los numerosos pretextos que uno suele poner cuando no sabe cómo dar término a un proyecto se esfumaron por el simple deseo de que ella viera concretado este antiguo anhelo personal. Con ella, mi relación con la ciudad del Cuzco dejó de ser simplemente académica para ser también sentimental. Muchas de estas páginas se redactaron en aquella ciudad a la espera de su salida del trabajo o de su casa. Si esta tesis está lista hoy es gracias a su cariño e inspiración.

Lima, 3 de octubre de 2010.

## CONTENIDO

|                                                                                  |           |
|----------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Introducción.</b>                                                             | <b>9</b>  |
| 0.1. Estado de la Cuestión.                                                      | 12        |
| 0.2. Objetivos.                                                                  | 24        |
| 0.3. Variables.                                                                  | 25        |
| 0.4. Marco espacial.                                                             | 25        |
| 0.5. Marco temporal.                                                             | 26        |
| 0.6. Marco teórico-conceptual                                                    | 26        |
| 0.7. Hipótesis.                                                                  | 30        |
| <br><b>Primera Parte</b>                                                         |           |
| <b>LOS HECHOS (1536-1664)</b>                                                    | <b>31</b> |
| <br><b>Capítulo 1.</b>                                                           |           |
| <b>El Cuzco y los Reinos del Perú (1536-1664).</b>                               | <b>32</b> |
| 1.1. Las disputas por el Cuzco y la transición política en los Andes. 1536-1548. | 33        |
| 1.1.1. 1530-1535.                                                                | 34        |
| 1.1.2. 1536-1537.                                                                | 37        |
| 1.1.3. 1538-1548.                                                                | 40        |
| 1.2. La consolidación del dominio español en el Perú. 1548-1572.                 | 46        |
| 1.2.1. El orden instaurado por la administración de La Gasca. 1548-1553.         | 48        |
| 1.2.1. Las reformas toledanas y el Cuzco. 1569-1581.                             | 54        |
| 1.3. La Cabeza de los Reinos del Perú. 1572-1650.                                | 55        |
| 1.3.1. Administración política y social.                                         | 56        |
| 1.3.2. Ideología y burocracia religiosa.                                         | 59        |
| 1.3.3. Administración económica.                                                 | 68        |
| 1.4. El Cuzco tras el terremoto de 1650. 1650-1664.                              | 70        |

## **Capítulo 2.**

|                                                                                  |           |
|----------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>El Sitio del Cuzco de 1536 (1536-1537)</b>                                    | <b>74</b> |
| 2.1. Los preparativos del ataque.                                                | 75        |
| 2.2. El inicio del asedio.                                                       | 79        |
| 2.3. El incendio de la ciudad y el futuro escenario de los milagros.             | 83        |
| 2.4. La toma de Sacsayhuamán.                                                    | 86        |
| 2.5. El fracaso del Sitio del Cuzco y la derrota militar de los incas.           | 93        |
| 2.6. Los milagros del Sitio del Cuzco: una inserción en la memoria de los hechos | 96        |

## **Segunda Parte.**

|                                                                    |            |
|--------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>LOS MILAGROS EN LA MEMORIA DEL SITIO DEL CUZCO (1550-1650).</b> | <b>100</b> |
|--------------------------------------------------------------------|------------|

## **Capítulo 3.**

|                                                                                                                                                  |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Las versiones prístinas los milagros de 1536: Betanzos, Cieza de León y el lascasianismo opuesto a las encomiendas perpetuas (1548-1559).</b> | <b>101</b> |
| 3.1. Juan Diez de Betanzos, sus vínculos e intereses.                                                                                            | 102        |
| 3.2. La relación de Betanzos con los dominicos del Cuzco.                                                                                        | 108        |
| 3.3. <i>La Suma y Narración de los Incas</i> y la primera versión de los milagros de 1536.                                                       | 110        |
| 3.4. Cieza, el lascasiano.                                                                                                                       | 115        |
| 3.5. La huella lascasiana en los milagros de 1536.                                                                                               | 119        |
| 3.6. Los mecanismos de difusión.                                                                                                                 | 123        |

## **Capítulo 4.**

|                                                                                                                               |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Los milagros y la legitimación del dominio español en los Andes. Juan de Matienzo y los vecinos del Cuzco (1567-1572).</b> | <b>125</b> |
| 4.1. Matienzo ante el lascasianismo y la perpetuidad de las encomiendas.                                                      | 126        |
| 4.2. La interpretación del milagro jacobeo en el <i>Gobierno del Perú</i> .                                                   | 129        |
| 4.3. El milagro jacobeo y los vecinos del Cuzco en 1572.                                                                      | 133        |
| 4.4. Los milagros vistos desde Vilcabamba.                                                                                    | 139        |

## **Capítulo 5.**

### **Los milagros del Cuzco y la identidad cristiana del Reino del Perú (1590-1650). 144**

- 5.1. La común vinculación con los jesuitas 147
- 5.2. El tríptico taumatúrgico. 1590-1617.00 151
  - 5.2.1. La *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590). 152
  - 5.2.2. La *Historia General del Pirú* (c.1613). 154
  - 5.2.3. La *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (c.1615). 158
  - 5.2.4. La Segunda Parte de los *Comentarios Reales de los Incas* (1617). 170
- 5.3. Los milagros del Cuzco y los títulos de posesión de la Corona española. 1628. 180
- 5.4. Los ecos barrocos del Inca Garcilaso. 1631-1649. 186

## **Tercera Parte.**

### **LA MEMORIA DEL TRIUNFO (1650-1664). 196**

## **Capítulo 6.**

### **El Monumento del Triunfo y la consolidación de los milagros de 1536 en la tradición cuzqueña (1650-1664). 197**

- 6.1. El fervor mariano y jacobeo en el Cuzco tras el terremoto de 1650. 1651-1660. 197
- 6.2. Una versión limense de los milagros en la década de 1650. 202
- 6.3. La construcción del Monumento del Triunfo. 1664. 206

## **Colofón.**

### **Los milagros del Sitio del Cuzco después de 1664. 210**

- 7.1. La Iglesia del Triunfo, sagrado de la Catedral. 211
- 7.2. El Sunturhuasi, espejismo incaico en El Triunfo. 214
- 7.3. Los criollos y el momento cumbre del culto mariano descensionista en el Cuzco. 219
- 7.4. El declive. 221

### **Conclusiones. 226**

### **Documentos. 230**

### **Bibliografía. 235**

## INTRODUCCIÓN

“En este lugar, galpón antes, después iglesia, donde puso sus plantas María madre de Dios ostentando su poder, haciendo [del] cielo ese Sitio: victoria [en] la batalla feliz de la Conquista, derrotando innumerables indios, apagando el incendio de estos bárbaros, amparando a los españoles [...]”

“De este mismo sitio fue visto salir a caballo el Patrón de las Españas, Santiago Apóstol, a derribar [a] los bárbaros en defensa de la predicación evangélica, y atónita la idolatría veneró [como] Rayo al ‘Hijo del Trueno’ [...] La cristiandad año de 1664”<sup>1</sup>.

En uno de los laterales de la Catedral del Cuzco, mirando de frente hacia la Plaza de Armas de la ciudad, se levanta el único monumento conmemorativo que los españoles construyeron en los Andes cuando aún el Perú era parte de los dominios de la monarquía castellana. El nombre del edificio anuncia pomposamente el hecho histórico del cual pretende dejar constancia: el triunfo cristiano sobre los incas en el Sitio del Cuzco de 1536. A su vez, la fachada rememora hasta hoy la leyenda gestada en torno a esta victoria: bajo una hornacina vacía, que hasta el siglo XIX ostentaba una talla ecuestre del Apóstol Santiago, dos placas de piedra talladas en 1664 narran las legendarias apariciones del Patrón de España y la Virgen María sobre ese lugar (ver epígrafe). Finalmente en su interior, en el transepto y sobre el baptisterio, se exhibe un lienzo de mediados del siglo XVIII que alegoriza la milagrosa descensión mariana que aquel día determinó la victoria de los españoles sobre las tropas de Manco Inca.

La Iglesia del Triunfo goza pues de un simbolismo político y religioso particular, sustentado en el que podría considerarse el mito fundacional del Reino del Perú: los célebres milagros del Sitio del Cuzco y la consecuente elección divina de la antigua capital de los incas como escenario de estas maravillas, destinadas a garantizar el éxito de la evangelización en los Andes. La memoria de este fantástico episodio en los siglos XVI y XVII, así como su proceso de construcción en las artes y letras de la época, son los temas centrales de esta investigación.

---

<sup>1</sup> Leyendas en el frontis de la Iglesia del Triunfo, Cuzco. Transcritas por el autor en agosto de 2007.

La literatura de los siglos XVI y XVII, afortunadamente, nos ha brindado un considerable corpus de referencias sobre dicha tradición. Los relatos de las apariciones de María y Santiago en el Cuzco se encuentran en las obras de autores tan representativos como disímiles: Betanzos, Cieza de León, Matienzo, Guaman Poma y el Inca Garcilaso, entre otros.

Sus citas han permitido a los historiadores contemporáneos adjetivar el imaginario religioso de la primera generación de españoles que llegaron a los Andes. Elocuente es la versión, convencional en nuestra historiografía, que los milagros del Apóstol y la Virgen en el Sitio del Cuzco respondieron a visiones producto de una exacerbación mística del momento, nacida del temor. Se ha llegado a esgrimir la teoría de una “guerra mística” cristiana –opuesta a una “guerra mágica” andina– sustentada en, justamente, estas supuestas apariciones y su datación en el temprano 1536.

Mi elección por el tema surgió cuando una revisión de los cronistas de los siglos XVI y XVII que relataron los pormenores del Sitio del Cuzco evidenció un dato curioso: a pesar que la referencia más temprana a los milagros es la de Juan de Betanzos en la década de 1550, estas recién se hacían masivas a partir de 1590 y la centuria siguiente. Por otro lado, ningún sobreviviente del Sitio del Cuzco que años después escribió sobre el hecho hacía referencia alguna a visiones o apariciones que durante las jornadas de combate condujera a la victoria final de los cristianos: todos los que se referían a los milagros eran terceros, es decir no-testigos, y, como después demostraría la investigación, con interés en afirmar la intervención divina en la derrota de los incas.

Se hizo evidente que la versión de los milagros en el Sitio del Cuzco de 1536 era posterior a los hechos y, por ende, la explicación historiográfica de alucinaciones nacidas del temor simplemente anacrónica. Presenté este aporte en el VI Coloquio Nacional de Estudiantes de Historia (Universidad Nacional Mayor de San Marcos - Universidad Nacional de Educación, Lima, mayo de 2006), el XI Simposio Internacional de Estudiantes de Historia (Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa, setiembre de 2006) y el IV Encuentro Latinoamericano de Estudiantes de Historia (Universidad Los Andes, Mérida, Venezuela, noviembre de 2007), siendo publicado en las actas del segundo de ellos<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Franco Córdova, 2006.

El siguiente paso era entender qué motivaciones llevaron a la creación de los milagros de 1536. La figura de Betanzos fue clave para contextualizar el inicio del proceso e identificar a sus actores: los opositores a las encomiendas perpetuas en tiempos del develamiento de la rebelión de Gonzalo Pizarro, a fines de la década de 1540, como se desarrollará debidamente en el capítulo tercero. Sobre este nuevo punto y sus aportes preliminares expuse en el XVII Coloquio Internacional de Estudiantes de Historia (Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, noviembre de 2007) y el XVI Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina y Amazónica (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, octubre de 2009), siendo publicado en una revista local de la especialidad en octubre de 2008<sup>3</sup>. Las hipótesis referentes a contextos posteriores a la década de 1550 se presentan escritas por primera vez aquí.

Los milagros del Sitio del Cuzco han sido trabajados por Rubén Vargas Ugarte (1947), Pierre Duviols (1962), Rolena Adorno (1986), Raquel Chang-Rodríguez (1991), Lydia Fossa (1998), Monique Alaperrine-Bouyer (1999), Juan Carlos Estenssoro (2003), José Antonio Del Busto (2004) y un servidor (2008). La presente tesis contribuye al estado de la cuestión en tres aspectos esenciales: a. la comprobación del carácter apócrifo de los milagros respecto a 1536, b. la contextualización de la elaboración de los mismos en la disputa por las encomiendas de la década de 1540, y c. la identificación de los diversos intereses políticos y sociales que mantuvieron la vigencia de estos milagros a lo largo del siglo XVII.

Esta Tesis de Grado consta de seis capítulos, divididos en tres partes. La Primera Parte comprende tanto el **Capítulo 1**, que trata sobre el contexto histórico en que se desenvuelve esta investigación (1536-1664), como el **Capítulo 2**, referente al Sitio del Cuzco de 1536 (1536-1537).

La Segunda Parte contiene los capítulos 3, 4 y 5, que en su conjunto cubren el proceso de gestación, difusión y consolidación de la tradición taumatúrgica del Sitio del Cuzco, con las apariciones de la Virgen María y el Apóstol Santiago como hechos protagónicos (1550-1650). El **Capítulo 3** se centra en el contexto histórico que impulsó las primeras inserciones de hechos milagrosos en la memoria del Sitio del Cuzco (1548-1558), y la participación de los cronistas Juan de Betanzos y Pedro Cieza de León en el proceso. El **Capítulo 4** aborda las menciones a los milagros a fines de la década de 1560 e inicios de la de 1570, con el fin de justificar con ellos el dominio de la corona española sobre las Indias, puesto en entredicho por esos años. Aquí se estudia la obra del oidor Juan de Matienzo y un memorial emitido por los vecinos del Cuzco días

---

<sup>3</sup> Franco Córdova, 2008.

después de la partida del virrey Toledo de la ciudad. Asimismo, se contextualiza con ambas la *Relación* dictada desde Vilcabamba por el Inca Titu Cusi Yupanqui, y el eco de los milagros que ella contiene (1568-1572). El **Capítulo 5** analiza la consolidación y difusión de los milagros de 1536 en la literatura del siglo XVII (1590-1650), a través de las versiones de Joseph de Acosta, Martín de Murúa, Guaman Poma de Ayala, el Inca Garcilaso de la Vega, Juan de Solórzano, el sanmarquino Buenaventura Córdova y Salinas, Antonio de la Calancha, Fernando de Montesinos y el cuzqueño Vasco de Contreras.

La Tercera Parte está comprendida por el **Capítulo 6**, que estudia el proceso vivido en el Cuzco entre el terremoto de 1650 y la construcción del Monumento del Triunfo en el supuesto lugar de las apariciones en 1664, hecho que consolidó la tradición taumatúrgica del Sitio del Cuzco y, a la vez, punto de llegada de esta investigación.

Al final se incluye un **Colofón** con una reseña de la trayectoria social y religiosa de los milagros del Cuzco después del año 1664, fundamentalmente a lo largo de los siglos XVII y XVIII.

## 0.1.

### ESTADO DE LA CUESTIÓN.

Por su carácter protagónico en un episodio culminante de la Conquista del Perú, las legendarias apariciones del Apóstol Santiago y la Virgen María en el Sitio del Cuzco de 1536 aparecen en la historiografía moderna desde la temprana *History of the conquest of Perú* (1847) del estadounidense William H. Prescott, y han sido motivo de mención en cuanto estudio panorámico se haya publicado hasta la fecha sobre la materia. Sin embargo, es recién con la obra de **Rubén Vargas Ugarte** (Lima, 1886-1975) que disponemos del primer trabajo detallado sobre estos milagros.

En la *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados* (1931, con reediciones en 1947 y 1956, en Lima, Buenos Aires y Madrid, respectivamente), Vargas, sacerdote de la Compañía de Jesús, se detuvo a analizar el caso, para lo cual hizo uso de su amplio manejo de las fuentes impresas y manuscritas de los siglos XVI, XVII y XVIII<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> De su colección, actualmente regentada por la universidad jesuita Antonio Ruiz de Montoya de Lima, se conservan 28 manuscritos y más de 500 impresos coloniales y libros de los siglos XIX y XX de temática eclesial, jesuítica e histórica. Por su habilidad heurística, el padre Vargas fue un autor sorprendentemente

A lo largo de tres capítulos, de un total de noventa y siete de la publicación, desarrolla los hechos que desenlazan en las apariciones del Apóstol y la Virgen, y reseña su impacto en la poesía castellana y la tradición litúrgica de la ciudad. Posteriormente presenta los testimonios que, a su parecer, abonan los hechos: los escritos de indígenas y españoles testigos y no testigos. Finalmente, hace un repaso por las objeciones que se habían ido planteando a la veracidad de estos milagros, las cuales procede a refutar.

Su conclusión es que, aún prescindiendo de la fe, las fuentes históricas confirman que el milagro mariano tuvo que darse durante el Sitio del Cuzco de 1536. De otra manera, no podrían explicarse la abundancia de testimonios españoles y andinos de la época, la presencia del templo del Triunfo a la izquierda de la Catedral del Cuzco en obvia conmemoración del hecho, y la propia derrota de los miles de guerreros indígenas a manos de doscientos españoles durante el cerco de Manco Inca. Sobre este último punto señala:

“La toma del reducto, en que se habían encasillado los españoles, hubiera traído como consecuencia su derrota y ésta la disolución de su dominio y de la implantación de la fe en el Perú. Deshecho el pequeño ejército del Cuzco, fácil le hubiera sido a Manco desbaratar las extenuadas huestes de Almagro, vencido ya por las penalidades de su expedición a Chile y eliminado éste, no quedaba otro baluarte que vencer sino el de la ciudad de Lima. La intervención de María fue, pues, providencial”<sup>5</sup>.

Con esta afirmación, que no es del todo errónea –en efecto, caído el Cuzco en manos de Manco Inca el panorama de la Conquista hubiera tenido otro devenir en el corto y mediano plazo– el padre Vargas deja en claro que la intervención mariana no habría sido meramente anecdótica: su función fue impedir la pérdida de la provincia peruana para el cristianismo universal, inevitable de haber triunfado la reconquista incaica.

Esta convicción histórica providencialista del Padre Vargas, obvia por su profesión, se nutrió de su lectura del Inca Garcilaso, autor con quien compartió abiertamente un determinismo cristiano y en quien depositó su absoluta confianza como fuente de los hechos. Su elección, explícita y contundente –“el primero, por muchos conceptos, es el testimonio de Garcilaso”<sup>6</sup>–, solo es comprensible por la empatía que le profesaba al cronista, producto del mutuo convencimiento

---

prolífico. La bio-bibliografía que en 1975 le dedicara Armando Nieto, también jesuita e historiador, ofrece un inventario de 92 libros, 32 folletos y 118 artículos en revistas especializadas (Hampe Martínez, 2001: 421).

<sup>5</sup> Vargas Ugarte, 1947: 648.

<sup>6</sup> Vargas Ugarte, 1947: 660.

de que todos los hechos de la historia peruana condujeron al triunfo final de la evangelización. Vargas, sin embargo, no lo reconoce directamente: justifica su garcilasismo, en el caso particular de los milagros de 1536, en la situación privilegiada del mestizo como cuzqueño nacido a solo tres años del asedio de Manco y que, a lo largo de las dos décadas que vivió en la ciudad, conoció a quienes fueron protagonistas del hecho y atestiguaron sus “maravillas”, como lo afirma el propio cronista.

Estas aseveraciones del Inca Garcilaso fueron complementadas por el padre Vargas con otros textos de la época, de necesidad considerando los cuestionamientos que desde inicios del siglo XX se venían haciendo a la veracidad en la obra del Inca, a los cuales alude y rechaza<sup>7</sup>.

Sin embargo el corpus resultante, a pesar de su heterogeneidad —el padre Vargas usa a autores indígenas (Titu Cusi Yupanqui y Felipe Guamán Poma), españoles testigos (Alonso Enríquez de Guzmán y Pedro Pizarro) y no testigos (Cieza de León, y los padres Acosta y Montesinos)—, terminó adoleciendo de una notable pieza: por algún motivo omitió a la anónima *Relación del Sitio del Cuzco* (1539), principal fuente para reconstruir los sucesos de mayo de 1536.

Descubierta en 1879 por Marcos Jiménez de la Espada en la Biblioteca Nacional de Madrid<sup>8</sup>, la *Relación* fue publicada íntegramente ese mismo año por Feliciano Ramírez de Arellano y José Sancho Rayón en la capital española en el Tomo XIII de la “Colección de Libros Raros o Curiosos”<sup>9</sup>, y reeditada en Lima en 1939 por Horacio Urteaga en la “Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú”<sup>10</sup>. Es prácticamente imposible que Vargas Ugarte no la conociera, y tan gruesa omisión solo se puede explicar si consideramos que el anónimo autor quinientista, que evidencia haber presenciado los hechos que narra, no señala milagro alguno entre sus pasajes.

Estas licencias que se toma el padre Vargas Ugarte, en pro de la demostración de una visión providencialista de la que estaba convencido —y en esto existe otra semejanza con el

---

<sup>7</sup> Ya en 1913 Menéndez y Pelayo había escrito: “para los sucesos del descubrimiento y conquista del Perú, la autoridad del Inca es muy secundaria” (Menéndez y Pelayo, 1989: 36). Por ello Vargas Ugarte se apoya en, al parecer, Riva-Agüero —“el crítico que más ha defendido a Garcilaso de la nota de historiador anovelado” según el citado Menéndez y Pelayo (Ídem.)— y afirma: “tacharlo de falta de veracidad no se ha de admitir de ligero, pues un estudio atento de la obra de nuestro primer historiador ha demostrado que, en general, estaba bien informado y que sus yerros no pueden atribuirse a deliberado propósito de engañar” (Vargas Ugarte, 1956b: 247-248).

<sup>8</sup> Urteaga, 1934: IV.

<sup>9</sup> Coello, 2008: 12.

<sup>10</sup> La *Relación* fue reeditada nuevamente en 1968 y 2008, como es obvio no existentes al momento en que Vargas Ugarte redactó y corrigió su publicación mariana. Sin embargo, la edición de 1968 sí pudo ser usada por él para la reedición de su *Historia General del Perú*, publicada en 1971.

método argumentativo del Inca Garcilaso—, matizan su formación positivista y, a su vez, responden a ella<sup>11</sup>.

Por otro lado, hasta para un lector curioso puede pasar desapercibido que el padre Vargas no se molestara tanto en demostrar la veracidad de la aparición del Apóstol Santiago como si lo hiciera para el caso de la Virgen. Incluso para quien lo note, pueda parecerle que esto se deba a que el libro tiene como objeto de estudio a la figura mariana y no la jacobea. Sin embargo, el jesuita no hace sino desenvolverse influenciado por la ambivalente posición de la Iglesia local respecto a esta tradición.

Desde el advenimiento de la Independencia, la leyenda de los milagros fue objeto de cuestionamientos por su apología a la Conquista española<sup>12</sup>. A ellos, se suma el especial rechazo por la advocación guerrera de Santiago que, ya desde el siglo XIX, presentaba adeptos en Hispanoamérica<sup>13</sup>. En consecuencia, el clero adoptó una política de distanciamiento y silencio en torno al milagro jacobeo —que se materializó en el último siglo con el retiro definitivo de la estatua ecuestre del Apóstol Santiago del frontis de la Iglesia del Triunfo<sup>14</sup>— pero simultáneamente, en contraste, de aceptación pública del milagro mariano —que tuvo, a su vez, su punto culminante en la propuesta eclesial, durante el Primer Congreso de Acción Social celebrado en el Cuzco en mayo de 1920, de erigir un monumento escultórico a la Virgen conmemorando su protección a los españoles en el Sitio de 1536<sup>15</sup>—. De esa manera es comprensible la igualmente ambivalente posición de Vargas Ugarte en este estudio.

Años después, en otra publicación, concluyó sobre el tema de la siguiente manera:

“Es cosa tan frecuente y tan propia de aquellos tiempos el atribuir a una especial protección de Dios, los buenos sucesos en las guerras, que la repetición de estas manifestaciones de lo alto las

---

<sup>11</sup> Sobre la formación y perfil positivista de Vargas Ugarte, véase Hampe, 1987.

<sup>12</sup> Vargas Ugarte, 1947: 653-654, pie de página. Un caso resaltante es el retiro, en 1825 por orden de Agustín Gamarra, en ese entonces Prefecto del Cuzco, de los lienzos alusivos a las apariciones del Apóstol y la Virgen que se exhibían en el trascoro de la Catedral de la ciudad, por considerarlos incompatibles con la nueva realidad republicana (Ídem).

<sup>13</sup> En 1879 el sacerdote e historiador mexicano Francisco Frejes señaló respecto a los supuestos milagros jacobeos en la Conquista: “No es la primera vez que estos bárbaros levantan falsos y quimeras contra los santos, haciéndoles cómplices de sus maldades. ¿Qué tenía que hacer Sto. Santiago con los infieles e inocentes indígenas que sólo se defendían de una agresión injusta?” (Vila da Vila, 1992: 209).

<sup>14</sup> Tras el terremoto de 1950, la imagen del Apóstol Santiago que coronaba la fachada de la Iglesia del Triunfo fue retirada y hoy su hornacina permanece vacía. A pesar de la remodelación íntegra del templo entre 1998 y 1999 a cargo de la Fundación Telefónica, no fue repuesta. Hoy en 2009 se exhibe en su interior sin referencia alguna al no estar incluida en el guiado oficial establecido por el Arzobispado del Cusco.

<sup>15</sup> Vargas Ugarte, 1947: 659-660.

hace sumamente sospechosas. Desde los comienzos de la conquista española vemos que Santiago acude en auxilio de las armas hispanas, como si el Apóstol hubiera recibido la misión de velar sobre ellas y de favorecerlas, dándoles la victoria sobre sus contrarios. No hay argumentos bastantes para aceptar estas leyendas, fuera de la secular devoción hacia el Patrón de España.

Creemos, sin embargo, que puede hacerse una excepción con la llamada Descensión de la Virgen a Sunturhuasi. Históricamente hablando, es un hecho que no puede desdeñarse o pasar inadvertido [...] Lo abonan historiadores indios como Huamán Poma de Ayala y Garcilaso y, entre los españoles así D. Alonso Enríquez de Guzmán, que se hallaba en el Cuzco durante el cerco como Pedro Pizarro que fue también testigo presencial [...] A éstos habrá que añadir el testimonio de la tradición, vigente en el Cuzco casi desde los primeros años, como lo comprueba el hecho de haberse construido, al lado de la Catedral, la Iglesia del Triunfo denominada también Sunturhuasi”<sup>16</sup>.

Se tiene así en él un singular híbrido, parte cronista providencialista, parte historiador positivista. Usando los argumentos de uno, e intentando demostrarlos con los métodos del otro, su caso puede ser considerado como transicional dentro de la historiografía de los milagros: es un auténtico eslabón entre los cronistas de Indias y los investigadores contemporáneos de los sucesos de 1536.

En las décadas posteriores, si bien la historiografía peruana –entendida ésta en su sentido más estricto– no proporcionó nuevos estudios detallados sobre los milagros del Sitio del Cuzco, si sentó una posición respecto a ellos. Ésta, curiosamente, no distó de las conclusiones providencialistas del Padre Vargas Ugarte: lejos de intentar brindar una explicación racional a los relatos de los cronistas, no pocos concluyeron que las visiones tuvieron que haberse dado entre españoles e indígenas, aunque sin brindar mayores explicaciones al respecto<sup>17</sup>. La aparente falta de interés en ahondar el caso era consecuencia de la imposibilidad de conjugar la evidencia historiográfica vigente, sentada en el estudio del jesuita, con el natural escepticismo que produce este tipo de afirmaciones<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Óp. Cit.: 114-115.

<sup>17</sup> Un trabajo que si reafirma abiertamente las conclusiones del Padre Vargas Ugarte respecto a los milagros de 1536 es *Monografía de la Santa Basílica Catedral del Cuzco* (1956) de Monseñor Isaías Vargas Bueno. La publicación trata las apariciones dentro de la historia de la Iglesia del Triunfo, templo parte del conjunto catedralicio cuzqueño, construido en memoria de los milagros. Su construcción es, para Vargas Bueno como para Vargas Ugarte, evidencia inobjetable de las apariciones de la Virgen María y el Apóstol Santiago en el lugar (Vargas Bueno, 1956: 79).

<sup>18</sup> En *La Guerra de los Viracochas* (1963), Juan José Vega señaló que las visiones ocurrieron durante el Sitio del Cuzco y que influyeron en el ánimo de sus protagonistas, confirmándola como producto del momento, aunque sin brindar mayores explicaciones:

En 2004, **José Antonio Del Busto** (Lima, 1932-2006) escribió sobre los milagros en el texto de masiva difusión ***Conquista y Virreinato***, editado por el diario “El Comercio” de Lima dentro de su colección “Enciclopedia Temática del Perú”. Allí ensayó una sugerente interpretación sobre el origen de las visiones.

Para Del Busto en la Conquista se enfrentaron dos modelos, la guerra mágica andina y la guerra mística española, que se midieron en la rebelión de Manco Inca en 1536. La derrota de la segunda frente a la primera, sellada en la retirada de las tropas indígenas durante el Sitio de Lima en agosto de aquel año, tuvo como episodio protagónico, según el autor, a las visiones del Apóstol y la Virgen durante el Sitio del Cuzco:

“En su temor creyeron los castellanos que iban a morir todos y se dieron a rezar. Otra vez se dejaba sentir la guerra mística. Por eso *creyeron* que la Virgen con el Niño descendía para ayudarlos en su lucha, apagando los techos de paja incendiados o *imaginando* que el apóstol Santiago Matamoros se trocaba en Santiago Mataindios desde su caballo blanco. Fueron *ilusiones nacidas del temor*”<sup>19</sup>.

A diferencia de Vargas Ugarte, Del Busto no atribuyó la presencia de Santiago y María en el Sitio de 1536 a una aparición verdadera sino a una fantasmagoría, en este caso producto del temor. Los milagros pasaron así de ser “apariciones” a solo “visiones” producto de un momento de exacerbación mística, incentivada por la dramática situación vivida por los conquistadores.

A pesar que la teoría de la guerra mística permitía al autor dar una explicación racional a los hechos, esta encerraba una seria contradicción. Los relatos de los cronistas son enfáticos en

---

“En lo más recio del ataque ocurrió un suceso excepcional. Fue rara magia para los cuzqueños y un milagro para los castellanos. Pese a las muchas flechas incendiarias lanzadas sobre el templo cristiano éste no ardió. Varios dirán que vieron descender allí a la Virgen María y caracolear el caballo de Santiago Apóstol. Indios que juraban ser esto verdad, hecho que desalentó a los atacantes y entusiasmó a los españoles y a sus indios aliados” (Vega Vega, 1963: 111).

Poco tiempo después, Waldemar Espinoza publicó en *Los Huancas, aliados de la Conquista* (1971), estudio documental cuya introducción fue editada posteriormente con el nombre de *La destrucción del Imperio de los Incas* (1973), un recuento de las explicaciones existente sobre la caída del Tahuantinsuyo. Haciendo alusión a los sucesos del Cuzco, afirmó, tomando como referencia al cronista Antonio de Herrera: “Para los conquistadores, fue la ayuda de la Virgen y de Santiago Apóstol la que determinó la caída del Imperio Inca” (Espinoza Soriano, 1981: 14-15). Para Emilio Choy “los milagrosos hispanos creyeron que Santiago los ayudaba en su campaña”, haciendo alusión a las supuestas visiones. Esto, en su célebre artículo “De Santiago Matamoros a Santiago Mata-indios” (1958), el estudio jacobeo más trascendente hecho en el Perú (Choy, 1987b). Años más tarde Teodoro Hampe, en un estudio sobre el temprano coloniaje (1993), afirmó que en el Sitio del Cuzco “más de una vez se observó a la Virgen y al apóstol Santiago favoreciendo en los combates a los ibéricos” (Hampe Martínez, 1993: 105).

<sup>19</sup> Del Busto Duthurburu, 2004.: 55. Énfasis agregado.

señalar que fueron los indígenas, y no los españoles, los principales testigos de las apariciones. Si es el misticismo, entendido como un providencialismo exacerbado, el que produjo las visiones celestiales ¿acaso no debieron ser los cristianos, y no los paganos, los protagonistas de la experiencia mística?

El hecho que sean quienes debían encarnar la guerra mágica los que terminaron produciendo la guerra mística, en un año demasiado temprano como 1536 para hablar de aculturación, transculturación, o mestizaje cultural, termina por desarmar el esquema.

La explicación de Del Busto a través del temor y la exacerbación religiosa es, curiosamente, también parte de la línea metodológica iniciada por Vargas Ugarte para este caso concreto y que se hizo convencional en la historiografía local de los milagros. Esta consistió en tomar como objeto de estudio a las apariciones o visiones, según sea el caso, y no a los relatos que le dan sustento. La consecuencia fue, como veremos, la ausencia de una debida crítica de fuentes que la alejó de conclusiones más vinculadas con el contexto de producción de los textos. Esta es la principal característica de las contribuciones peruanas al problema historiográfico de los milagros de 1536.

Paralelamente a la producción nacional, Francia cobijó entre 1962 y 1999 tres estudios referentes a los milagros desde un enfoque metodológico distinto. Estos se enmarcaron en la tradición revisionista francesa referente a las Crónicas de Indias, iniciada por Marcel Bataillon en la primera mitad del siglo XX y que a partir de la década de 1970 autores como Pierre Duviols, César Itier y Gerald Taylor condujeron hacia la crítica de los estudios estructuralistas de la etnohistoria andina prehispánica<sup>20</sup>.

Justamente **Pierre Duviols**, en 1962, publicó en Estrasburgo el artículo titulado **“Les traditions miraculeuses du siège du Cuzco, 1536, et leur fortune littéraire”** (“Las tradiciones milagrosas del Sitio del Cuzco, 1536, y su suerte en la literatura”<sup>21</sup>), texto que promovió una vertiente francesa de estudios sobre el tema<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Bataillon había sentado un notable precedente con su estudio sobre el Contrato de Panamá y la tardía figura de la triple comunión entre Pizarro, Almagro y Luque (Bataillon, 1995: 1-14). Como reconocimiento a quien fuera denominado “Príncipe de los Hispanistas”, Duviols le dedicó el artículo que a continuación se analiza (Duviols, 1962: 5).

<sup>21</sup> El artículo fue traducido del original en francés al español para esta investigación en abril de 2009 por Antonio Chang Huayanca, en ese entonces alumno de la Escuela de Historia de la Universidad de San Marcos y amigo personal.

<sup>22</sup> Sin embargo no la inauguró. El mérito, como lo reconoce Duviols en un pie de página de su artículo, es del maestro Marcel Bataillon, quien abordara el caso de los milagros de 1536 en las crónicas durante su curso dictado en el Collège de France en el año académico 1956-57. Se conoce un resumen de éste publicado en el *Extrait de l'Annuaire du Collège de France*, mencionado por Duviols pero al que lamentablemente esta investigación no pudo tener acceso (Duviols, 1962: 10, nota 16). ¿Cómo Bataillon se interesó en los milagros

Desde el título se evidenció la intención metodológica del autor: su objetivo no eran los milagros como hecho histórico comprobable, sino, como enfatizaba en el primer párrafo, “reconstruir brevemente su historia en la literatura”<sup>23</sup>.

Duviols se percató que cronistas tempranos como el anónimo autor de la *Relación del Sitio del Cuzco* y Cristóbal de Molina “el chileno” no mencionan la existencia de milagros durante el Sitio del Cuzco, y que son los cronistas más tardíos quienes los incluyen en sus relatos. A pesar de ello, no intenta reconstruir las motivaciones que llevaron a la elaboración de la versión taumatúrgica del Sitio del Cuzco, sino que se centra en encontrar las fuentes y método de composición usados por el Inca Garcilaso para elaborar su narración sobre los milagros de 1536 presentados en la Segunda Parte de los *Comentarios Reales* (1617).

Al igual que Vargas Ugarte, Duviols brindó gran importancia al Inca Garcilaso, no como fuente para comprobar la historicidad de los milagros sino como pieza clave dentro de su proceso de construcción literaria. Consideró su versión como la definitiva, justificando su papel protagónico dentro del estudio.

Si bien alabó su talento literario<sup>24</sup> e incluso reconoció en él la existencia de la noción de crítica de fuentes –en el sentido de “filiación del dato”<sup>25</sup>–, notable para su tiempo, Duviols manifestó sus dudas acerca de la sinceridad del Inca como historiador. Para el autor, Garcilaso en su narración sobre los sucesos acaecidos en el Sitio del Cuzco cae en la recreación con el fin de que queden demostradas las apariciones del Apóstol y la Virgen.

---

de 1536? Coincidentemente, el mismo año en que dicta su referido curso en el Collège de France, era publicada en Madrid la tercera edición de la *Historia del Culto de María* (1956) del Padre Vargas Ugarte, con su detallado estudio de los milagros. La relación parece probable, considerando la estrecha vinculación del hispanista francés con el medio académico español y su producción bibliográfica. Sin embargo igual trascendencia debieron tener la proclamación de 1954 como Año Santo Mariano por Pío XII, en conmemoración del centenario del Dogma de la Inmaculada Concepción (proclamado por Pío IX en 1854), y el señalamiento de ese mismo año en España como Año Santo Compostelano (Rodríguez Lago, 2004: 2). La coincidencia de ambas celebraciones debió traer a la memoria de muchos que tanto la Virgen María como el Apóstol Santiago, los dos pilares mayores de la tradición católica española, estuvieron “presentes” en diversos episodios de su historia moderna, como el Sitio del Cuzco de 1536. La influencia de estas celebraciones en la producción académica se reflejan en la propia edición de 1956 la *Historia del Culto de María*, realizada en conmemoración del año jubilar mariano, como lo señala el propio Vargas Ugarte en el Prólogo de la Tercera Edición (Vargas Ugarte, 1956: XXV), y en artículos jacobeos como el de Enrique Moreno Báez “La aparición de Santiago en el Sitio del Cuzco”, publicado a raíz de una exposición artística sobre el Apóstol Santiago realizada en Madrid por el Año Santo Compostelano (Moreno Báez, 1956: 154).

<sup>23</sup> Ídem.

<sup>24</sup> “Montaigne hablaba de los autores que son capaces de ‘hacer creíble lo que dicen de forma ingeniosa’. Garcilaso es sin duda uno de ellos” (Duviols, 1962: 11).

<sup>25</sup> Aranibar, 1963: 120-124.

Pedro Cieza y el jesuita José de Acosta son identificados como los dos principales referentes textuales del cuzqueño para el caso puntual de los milagros. Según Duviols, del primero tomó la narración del incendio que amenazaba el refugio de los españoles durante el Sitio y que se extinguió milagrosamente, así como su alusión a la aparición jacobea, mientras que del segundo obtuvo la afirmación de una intervención mariana, vinculada a la extinción del fuego señalada por Cieza. El Inca hubo de juntar ambas versiones, construyendo un “tríptico” que se consolidaría como la versión definitiva de los milagros usada por los cronistas conventuales del siglo XVII.

Así, para el autor, la línea Cieza-Acosta-Garcilaso señalaría la ruta de construcción de los milagros de 1536 en la cronística andina, alimentada por referencias auxiliares menores en su devenir. Sin embargo, tanto la ausencia en 1962 del manuscrito completo de la *Suma y Narración* de Juan de Betanzos y el consecuente desconocimiento de la que hoy se considera la mención más temprana a los milagros del Sitio del Cuzco, así como la existencia de una única edición apócrifa (1910) del *Gobierno del Perú* del oidor Juan de Matienzo, en que se omitía el párrafo donde el autor hacía mención a la aparición del Apóstol Santiago con el Sitio del Cuzco<sup>26</sup>, impidieron que el estudio de Duviols goce de una mayor certeza interpretativa. Como señaló Juan Carlos Estenssoro (2003): “Si la intuición global de ese artículo sigue siendo válida, tanto en lo que se refiere a la lista de los autores que intervinieron en fijar el mito como a las fechas propuestas, ha perdido validez”<sup>27</sup>.

La lectura iniciada por Bataillon y Duviols fue retomada en 1999 por **Monique Alaperrine-Bouyer** en el artículo “**La vierge guerrière. Symbolique identitaire et représentations du pouvoir au Pérou (XVIe et XVIIe siècles)**” (París: Université de la Sorbonne Nouvelle - Paris III, 1999). Ambos trabajos fueron la base sobre la cual **Juan Carlos Estenssoro** realizó su estudio de los milagros de 1536 incluido en su libro ***Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*** (Lima: IFEA-PUCP, 2003), edición corregida y aumentada de su tesis doctoral “Du paganisme à la sainteté. L’incorporation des Indiens du Pérou au Catholicisme. 1532-1750” (1998), sustentada en L’Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales de París.

Estenssoro toma de Duviols (1962) la afirmación de que los milagros de 1536 son una elaboración tardía, debido a que no existen testimonios estrictamente contemporáneos al Sitio del

---

<sup>26</sup> Aquella edición argentina (Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 219 p.) se hizo en función a un manuscrito que era resumen de la obra y no ésta en si misma. La primera edición real del Gobierno del Perú fue la realizada por Guillermo Lohmann Villena en Francia en 1967 (París: Ministère des Affaires Etrangères, 366 p.).

<sup>27</sup> Estenssoro, 2003: 445, nota 7.

Cuzco que refieran la existencia de apariciones durante el mismo. Así, zanja este punto sentenciando: “ese tiempo transcurrido [entre 1536 y la aparición de las primeras menciones a los milagros] pone en evidencia la construcción”<sup>28</sup>.

A partir de esta idea, Estenssoro emprende el trabajo que Duviols dejó pendiente: trascender el análisis meramente literario y adentrarse en las causas políticas y sociales de la inserción de milagros en la memoria del Sitio de 1536.

Así, Estenssoro plantea que esta elaboración parece haber respondido, al menos en su primer momento, no a un programa intencional sino a un conjunto de circunstancias disímiles vinculadas más a intereses individuales que institucionales o estatales. Aquí la figura de Betanzos, autor en cuya versión “los milagros comienzan a tomar forma” –noción que toma del ya citado trabajo de Alaperrine-Bouyer (1999)–, es la de un interesado en relativizar la derrota incaica a través de los milagros debido a su matrimonio con la noble cuzqueña Angelina Yupanqui, lo que convierte su intervención en un hecho meramente afectivo y personal. Por su parte, “la voluntad consciente de moldear la memoria” por parte de Juan de Matienzo –aludiendo a su mención al milagro jacobeo en *Gobierno del Perú* (1568)– radicaría en la legitimación de “su” proyecto colonial, en el sentido intelectual de la expresión. El Inca Garcilaso, finalmente, y dentro de esta tendencia, se limitaría a describir sus recuerdos juveniles del Cuzco relacionados a los milagros.

Este proceso espontáneo tuvo como consecuencia, según Estenssoro, la gestación de una “versión consensual” de los milagros de 1536, en la que los diversos sectores de la sociedad colonial se sintieron identificados, explicando así el autor la ausencia en el Perú de una voz disímil como la de Bernal Díaz del Castillo para el caso de los milagros mexicanos<sup>29</sup>.

En la lectura del autor, hacia el siglo XVII son más claras las intenciones políticas tras la leyenda:

“A partir de los años 1630, los milagros servirán para sostener dos tesis divergentes. Por un lado la defensa de las élites indígenas o más generalmente del conjunto de la tradición local, y por tanto también criolla; en la línea de Garcilaso hay que citar a Huaman Poma, Calancha, Córdova y Salinas. Por otro lado, la de los juristas del régimen, principalmente Solórzano y Pereyra que, en su *De*

---

<sup>28</sup> Estenssoro, 2003: 445.

<sup>29</sup> Si bien no existió una voz directamente disonante, si existieron negaciones a la existencia de milagros en la conquista del Perú. El propio José de Acosta, quien en su *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) mencionó a los milagros del Sitio del Cuzco, en su previa *De Procuranda Indorum Salute* (1588) había negado que existieran (Anónimo cuzqueño, 1828: fol. 3.).

*indiarum iure*, ahondará el surco abierto por Matienzo y Acosta presentando estos milagros como base legitimadora del orden colonial”<sup>30</sup>.

El interés central de Estenssoro es el papel de lo indígena en este proceso. Resalta así el uso de su imagen como supuestos testigos de los milagros para legitimar los relatos y mitigar entre los españoles el “pudor” por emitir una versión eminentemente unilateral. Sin embargo, el principal mensaje de los milagros de 1536 sería el planteamiento de una relación directa entre Dios y los indígenas, la misma que habría hecho de la Conquista no una derrota ante los cristianos sino una rendición ante la divinidad<sup>31</sup>.

Esta tesis le debe al aporte de Estenssoro la vinculación del proceso de construcción de los milagros de 1536 con el concepto “memoria”, más precisamente el de “memoria colectiva” y la capacidad de moldearla como una voluntad consciente<sup>32</sup>. Esta noción está presente a lo largo de la obra de Estenssoro y es el fundamento de sus aportes en torno a la idea de “lo andino” como un producto de la Evangelización de los siglos XVI y XVII, en que no sólo conceptos claves del cristianismo fueron acomodados a la realidad indígena, creándose otros que las Ciencias Sociales del siglo XX –imbuidas por el Estructuralismo– asumieron erróneamente como eminentemente prehispánicos, sino que gestó un catolicismo “en clave indígena” que se convirtió en el catalizador de una “indianidad” común, inexistente antes de la Conquista.

En una línea distinta de investigación, **Rolena Adorno** abrió un sendero de aportes en torno a los milagros del Sitio del Cuzco a través del análisis del discurso de la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (c.1615) en *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Perú* (Austin: University of Texas Press, 1986; segunda edición por la misma editorial en 2000), traducido algunos años después al castellano como *Guaman Poma: Literatura de resistencia en el Perú colonial* (México D.F.: Siglo Veintiuno, 1991).

Allí Adorno considera la representación de los milagros de 1536 como “de importancia crítica para la dramatización de los principios concernientes a la guerra injusta”, idea clave en la obra del cronista lucano<sup>33</sup>. Así, las apariciones del Apóstol Santiago y la Virgen María en Guamán Poma habrían tenido la intención no solo de contradecir las afirmaciones de que en la conquista

---

<sup>30</sup> Estenssoro, 2003: 450.

<sup>31</sup> Estenssoro, 2003: 445-446.

<sup>32</sup> Estenssoro, 2003: 448.

<sup>33</sup> Adorno, 1991: 46.

del Nuevo Mundo no habían tenido lugar milagros –sostenida, entre otros, por Acosta–, sino también enfatizar en su propuesta que no había existido una conquista militar del Perú<sup>34</sup>.

Según la autora, Guamán Poma como el Inca Garcilaso tienen una clara intención reivindicatoria: gracias a los milagros, pueden argumentar que la derrota de los incas en el Sitio del Cuzco no se debió a la superioridad de los españoles, sino a la intervención divina con el fin de salvar física y espiritualmente a los naturales. Esta idea es retomada por **Raquel Chang-Rodríguez** en *El Discurso Disidente: Ensayos de Literatura Colonial Peruana* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991) en que contextualiza tanto el texto de Guaman Poma como el de Titu Cusi Yupanqui –la *Relación al Licenciado Lope García de Castro* (1570)– en un proyecto reivindicatorio de la figura de Manco Inca con raigambre lascasiana.

Continuando con esta misma línea analítico-discursiva se encuentra el artículo de Lydia Fossa “**Miracles in the Andes: Providence or Politics?**” (*Latin American Literary Review*, Julio-Diciembre 1998), centrado en la figura de Juan de Betanzos en su calidad de autor que menciona más tempranamente las apariciones de Santiago y María en el Sitio del Cuzco.

Podemos así reconocer tres líneas de investigación en torno a los milagros de 1536, claramente diferenciadas tanto por el enfoque metodológico con que abordan el problema como por la nacionalidad de sus cultores o del medio en que se desarrollaron dichos trabajos.

La primera, que podríamos denominar “**peruana**” (Vargas Ugarte, 1931; Del Busto Duthurburu, 2004), tiene por objeto de estudio a las apariciones o visiones del Apóstol Santiago y la Virgen María como hechos históricos. Probablemente el cambio más importante que estas investigaciones presentaron respecto a las crónicas de los siglos XVI y XVII fue que los milagros pasaron de ser “apariciones” a tan solo “visiones”: es decir, si bien el Apóstol Santiago y la Virgen María jamás se aparecieron realmente en el cielo del Cuzco –salvo en la afirmación providencialista del Padre Vargas Ugarte–, los conquistadores sí creyeron verlos, por lo que de alguna u otra manera estuvieron presentes aunque como parte de su imaginario religioso. Estas “visiones” habrían así respondido a un momento de exacerbación mística, producto del temor que entre los sitiados generó la aparente inminencia de la toma del Cuzco por parte de los ejércitos del Inca. Como concluiría José Antonio Del Busto: “fueron ilusiones nacidas del temor”<sup>35</sup>. Metodológicamente, como se señaló, los estudios locales tomaron como objeto de estudio a las apariciones o visiones, según sea el caso, y no a los relatos que le dan sustento. En consecuencia

---

<sup>34</sup> Adorno, 1991: 47.

<sup>35</sup> Del Busto, 2004: 55.

se adoleció de una debida crítica de fuentes que no consideró el contexto de producción de los textos.

La que si consideró este contexto fue la segunda línea de investigación, que podríamos denominar **“francesa”** (Duviols, 1962; Alaperrine-Bouyer, 1999; Estenssoro Fuchs, 2003). Interesada en los textos que señalaban la existencia de milagros en el Sitio del Cuzco cayó en la cuenta que las menciones aparecían en obras tardías, mientras que las tempranas, aunque providencialistas, omitían cualquier mención de carácter taumatúrgico. Concluyó ante esto que los relatos de las apariciones del Apóstol Santiago y la Virgen María debían ser construcciones posteriores, aunque sin ahondar con precisión en las causas político-sociales de las mismas.

La tercera línea puede denominarse **“norteamericana”** (Adorno, 1986; Chang-Rodríguez, 1991; Fossa, 1998) y se caracteriza por concentrarse en un análisis de discurso de determinados autores que hacen mención a los milagros, intentando descubrir tras ellos elementos de programas políticos e ideológicos individuales o grupales. Metodológicamente, es evidente su preferencia por centrarse en casos particulares, como el de Guaman Poma para Rolena Adorno y Raquel Chang-Rodríguez o el de Juan de Betanzos para Lydia Fossa. Su contribución ha sido el de “personalizar” el estudio de los milagros de 1536, permitiendo considerar cada relato como una realidad particular y compleja.

Salvo en el ya referido libro de Estenssoro, donde integra los aportes del Padre Vargas Ugarte a los de Duviols y Alaperrine-Bouyer, desde los que parte, resulta curioso el divorcio que estas tres líneas de investigación en torno a los milagros del Sitio del Cuzco han tenido entre sí. La disociación se hace evidente no solo en la omisión de los aportes de una y otra, sino en la propia ausencia de referencias cruzadas en la bibliografía. Esta última, que confirma la consecución de una línea de investigación en cada uno de los tres grupos referidos, permite a su vez reconocer la independencia, y en muchos casos recíproco desconocimiento, entre estos.

## **0.2. OBJETIVOS.**

### **0.2.1. Objetivo General.**

- Determinar los factores que llevaron a la inserción, en los siglos XVI y XVII, de los milagros del Apóstol Santiago y la Virgen María en la memoria colectiva sobre el Sitio del Cuzco de 1536.

#### 0.2.2. Objetivos Específicos.

- Describir los relatos escritos sobre el Sitio del Cuzco de 1536, y la paulatina inserción en ellos de las apariciones del Apóstol Santiago y la Virgen María.
- Analizar el papel desempeñado por las narraciones escritas (crónicas, relaciones, etc.) como soportes de la memoria colectiva de su tiempo.
- Interpretar las consecuencias políticas, sociales y culturales que esta versión taumatúrgica del Sitio del Cuzco de 1536 legó a la sociedad virreinal cuzqueña.

### 0.3. VARIABLES.

#### 0.3.1. Variable independiente.

- El Sitio del Cuzco de 1536.

#### 0.3.2. Variable dependiente.

- La gestación de la memoria taumatúrgica sobre el Sitio del Cuzco de 1536.

#### 0.3.3. Variable macro.

- Sociedad, Cultura y Poder en el Cuzco, siglos XVI y XVII.

### 0.4. MARCO ESPACIAL.

La investigación tiene como marco espacial protagónico, más no exclusivo, a la **ciudad del Cuzco**. No solo porque en ella tuvo lugar el Sitio de 1536 emprendido por Manco Inca, sino porque allí se gestó su memoria taumatúrgica y se redactaron muchos de los textos que le sirvieron de soporte y que hoy son fuentes para reconstruir dicho proceso.

## 0.5. MARCO TEMPORAL.

La memoria del Sitio del Cuzco tiene como punto de partida el hecho mismo. Entre mayo de **1536** y abril de **1537** la antigua capital de los incas estuvo asediada por miles de guerreros al mando de Manco Inca. Durante este lapso, y a pesar del bloqueo de las comunicaciones, comenzó a gestarse fuera de ella la memoria escrita del Sitio como se evidencia en el epistolario de la época publicado por Raúl Porras Barrenechea en *Cartas del Perú*.

El proceso de construcción de la versión taumatúrgica del Sitio del Cuzco culmina en **1664** con la construcción del primigenio templete del Triunfo en la Plaza Mayor de la ciudad, sobre el lugar donde la tradición había ubicado el escenario de los milagros y en clara alusión al “triunfo” cristiano de 1536. En su frontis se tallaron aquel año, en dos placas de piedra, la narración oficial de las apariciones del Apóstol Santiago y la Virgen María, perennizando esta versión taumatúrgica.

## 0.6. MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL.

### 0.6.1. Milagro.

Etimológicamente, la palabra milagro (*miraculum*) proviene del verbo latino *mirari*, admirarse, por lo que en su etimología significa “cosa que produce admiración”<sup>36</sup>. Tomás de Aquino dice que dos elementos concurren a hacer admirable un hecho cualquiera: primero, que la causa del hecho sea desconocida por los testigos, puesto que los efectos cuyas causas son conocidas no causan admiración; y segundo, que el hecho en cuestión sea o aparezca de manera contraria a como debiera resultar.

Según esta explicación de los elementos que implica lo admirable (*mirum*) dos ideas suscita la palabra milagro: ignorancia o desconocimiento de la causa productora del efecto admirable y oposición de ese mismo efecto con respecto a los resultados habituales según el curso ordinario de la naturaleza.

Escriturariamente (es decir, la noción del milagro en las Sagradas Escrituras) existen una serie de vocablos<sup>37</sup> dispersos para referirse al concepto, los mismos que pueden reducirse a las siguientes características, a decir de los contextos en que se desarrollan: a. El hecho milagroso es

---

<sup>36</sup> Hijos de J. Espasa, 1918: 180.

<sup>37</sup> Hijos de J. Espasa, 1918: 184-185.

algo que llama poderosamente la atención de los espectadores, llenándolos de estupor; b. Es algo que sale del curso ordinario de la naturaleza, debido a una fuerza ajena a ésta; c. La fuerza referida tiene, por necesidad, origen divino<sup>38</sup>; d. El milagro implica un testimonio decisivo en favor de la persona que lo ejecuta o de su misión divina; e. Los milagros siempre tienen fines implícita o explícitamente religiosos, no obrándose estos jamás por motivos puramente humanos<sup>39</sup>. Con estos elementos escriturarios, sintomáticamente presentes en el esquema narrativo de los milagros del Sitio del Cuzco, se elaboró la tradición teológica del concepto.

Teológicamente, así, se puede afirmar, siguiendo la autoridad que como Doctor de la Iglesia ha poseído y posee Tomás de Aquino y su obra, que el milagro es *un hecho sensible y extraordinario realizado por Dios, como causa única o principal, fuera del curso acostumbrado de la naturaleza y ordenado a fines sobrenaturales*<sup>40</sup>.

Junto al reconocimiento de dicha concepción “formal”, esta Tesis de Licenciatura mantiene estrechas coincidencias con el concepto de milagro presente en el clásico de Marc Bloch,

---

<sup>38</sup> Las Sagradas Escrituras dan a entender que los espíritus malignos pueden obrar fenómenos parecidos, aclarando sin embargo que no son verdaderos milagros.

<sup>39</sup> Hijos de J. Espasa, 1918: 184-185.

<sup>40</sup> Un breve examen de los términos que componen esta definición tomista indica lo siguiente:

- a. *Un hecho sensible*. Aquí se trata del milagro considerado principalmente como motivo de credibilidad, por lo que la sensibilidad adquiere notable importancia. Si el milagro manifiesta una verdad religiosa, que no se ve intrínsecamente, y llama la atención de sus espectadores sobre el valor de los misterios sobrenaturales, es preciso que sea un fenómeno perceptible por todos. Su función es conmover los sentidos, despertar la inteligencia del observador y poner en movimiento todas sus facultades cognoscitivas. Por tanto, cualquier obra no-sensible de la divinidad, por maravillosa que parezca –como, por ejemplo, la conversión eucarística del pan en el “Cuerpo de Cristo”–, no debe llamarse milagro en su sentido teológico.
- b. *Extraordinario*. El término debe ser entendido en complemento con la frase *fuera del curso acostumbrado de la naturaleza*, su definición concreta. Y es que lo extraordinario aquí no alude a lo no frecuente –ya que, como señala Santo Tomás, la curación de un ciego sin intervención de agentes naturales no dejaría de ser milagrosa así se realice todos los días– sino a la capacidad del fenómeno de trascender las leyes naturales.
- c. *Realizado por Dios como causa única o principal*. Teológicamente, solo Dios es capaz de obrar fuera del curso ordinario de las cosas creadas, constituyéndose como único autor del milagro (*Dios como causa única*). Por otra parte, existen casos en que los agentes naturales, sustituidos por la acción divina en el fenómeno taumatúrgico, son tomados por la divinidad como instrumentos, o sus virtudes operativas son elevadas sobrenaturalmente a un orden superior, para ejecutar el milagro (*Dios como causa principal*). En esta última se enmarcan los “milagros” del Cuzco de 1536.
- d. *Ordenado a fines sobrenaturales*. Tanto en la historia sagrada como en la del cristianismo, los milagros están absolutamente ligados a fines religiosos y sobrenaturales. Sus objetivos están relacionados al destino supremo del hombre y su relación con Dios, y nunca a fines puramente humanos. Ya lo enfatizó Santo Tomás en la frase “La Encarnación del Verbo es el milagro de los milagros [...] y a éste se ordenan todos los otros”. En el caso del Sitio del Cuzco la divinidad interviene para evitar la pérdida de la provincia peruana para el cristianismo universal y de su población a la redención (Hijos de J. Espasa, 1918: 185).

*Los reyes taumaturgos* (primera edición en francés, 1924; primera edición en español, 1988) en que el historiador francés presenta al fenómeno milagroso como una construcción política y religiosa en un contexto social determinado. Así, a lo largo de sus nueve capítulos, el texto de Bloch aborda el estudio de la curiosa creencia popular tardomedieval y moderna, existente en Francia e Inglaterra entre los siglos XII y XIX, de que los soberanos poseían dones curativos, bastando solo el tacto para curar escrófulas. Esta costumbre, documentada hasta el reinado decimonónico de Carlos X, encerró en su seno una serie de implicaciones políticas, sociales y religiosas. Como señaló Marcos Lara sobre el texto de Bloch en su prólogo a la edición de 1988:

“Si solo nos quedáramos con la vertiente anecdótica y pintoresca de este llamado milagro real, atestiguado por incontables testimonios documentales, escritos e iconográficos, parecería desmesurado, en verdad, dedicar a tan restringido episodio un libro entero; pero Marc Bloch vio en él, con certera penetración, mucho más que una escena ceremonial vistosa, y supo discernir las múltiples implicaciones que se encierran en este ritual”<sup>41</sup>.

Al igual que Bloch para el caso de la curación de las escrófulas en la Francia tardomedieval, esta investigación pretende presentar a los testimonios de milagros en el Sitio del Cuzco de 1536 como construcciones producto de un determinado contexto y una determinada necesidad, las mismas que subyacen detrás de los relatos taumatúrgicos cuzqueños y que se especifican a lo largo de los capítulos que componen esta investigación.

## **0.6.2.**

### **Memoria.**

#### **0.6.2.1. Memoria colectiva.**

Memoria es el “recuerdo que se hace o aviso que se da de algo pasado”. Esta puede ser tanto individual como colectiva, ya que al ser integrante de un grupo social determinado se forma parte de las relaciones y pensamientos del mismo, reconstruyéndose el pasado en función a los acuerdos, significados y nociones comunes.

---

<sup>41</sup> Lara, 1988: 8.

La relación entre los recuerdos propios y los de otros representa una forma de memoria colectiva, ya que, como señala Halbwachs en *Le mémoire collective* (París, 1968), “si se llega a olvidar un recuerdo o no pudiésemos dar cuenta de él, es que ya se dejó de ser parte de ese grupo”.

Así, la memoria colectiva se constituye en el marco dentro del cual se desarrollan las memorias individuales, representadas en nuestra investigación por cada una de las versiones de los milagros de 1536. Su función, al menos en las sociedades primigenias, es recordar los acontecimientos adversos vividos para así garantizar “la sobrevivencia del grupo”. En las sociedades complejas la memoria colectiva adquiere otros tintes intencionales, apareciendo entre sus finalidades la identidad personal y grupal, entendida esta como el reconocimiento de uno mismo a través de las propias vicisitudes.

Así, para moldear dicha identidad, la memoria puede ser igualmente transformada. El proceso de transformación de las memorias colectivas surge así como una constante en la historia de las sociedades, en que intereses particulares o grupales median para modificar la evocación desde un presente hacia un hecho histórico determinado.

La historiografía peruana ha usado este concepto para definir algunos procesos. Juan Carlos Estenssoro usa “transformación de la memoria” para evocar la modificación que sufrieron los relatos míticos andinos prehispánicos en manos de los evangelizadores para acoplarlos a la prédica cristiana, mientras que Claudia Rosas prefiere “reinención de la memoria” al referirse a la construcción de una imagen idealizada de los incas en los periódicos de Lima y Cuzco en la transición de la Colonia a la República.

### **0.6.3.**

#### **Discurso religioso.**

Discurso es la “reflexión, raciocinio sobre algunos antecedentes o principios”, constituyéndose en algunos casos en “doctrina, ideología, tesis o punto de vista”.

Así, es un sinónimo de *texto* como de las diversas tipologías de actos de habla culturalmente determinados, como el discurso político, el discurso jurídico y el discurso religioso. Así, este último puede definirse más específicamente como un conjunto de categorías destinadas a brindar una explicación de los hechos reales vinculada a la intervención de la o las divinidades.

Es un concepto amplio que permite a nuestra investigación la inclusión de la diversidad de textos –diversos tanto en su composición, como en su origen y tipología– que refieren la existencia de los milagros en el Sitio del Cuzco de 1536.

## **0.7.**

### **HIPÓTESIS.**

- La versión de milagros en el Sitio del Cuzco de 1536 no es originaria del momento, como ha sostenido la historiografía local, sino una construcción posterior a los hechos.
- Las primeras versiones aparecen en la década de 1550, y son sintomáticas del proceso al cual responden: el descontento y preocupación de las autoridades civiles y eclesiásticas del Cuzco con la permanencia de los reclamos de los encomenderos por mercedes perpetuas.
- Su origen se encuentra entre los dominicos del Cuzco y fueron justamente dos cronistas estrechamente cercanos a ellos, Juan de Betanzos y Pedro Cieza de León, quienes brindaron las primeras versiones de los milagros de 1536.
- Acorde a las necesidades de la Corona en la década de 1560, en esta década se usarán los milagros de 1536 para legitimar el orden colonial. Su intención es usar un argumento lascasiano para usarlo en contra de sus propios planteamientos cuestionadores del dominio del Rey en las Indias.
- Desde la década de 1590 en adelante, los milagros fueron tomados por diversos autores (criollos, mestizos e indígenas) para demostrar la elección del Perú, y particularmente el Cuzco, por la divinidad para evidenciar su poder taumatúrgico. Con esto, el Reino peruano ingresaba a la geografía universal del cristianismo y permitía a los integrantes de su comunidad ostentar un elemento de identidad y reconocimiento dentro de ésta.
- Tras el terremoto del Cuzco de 1650 los milagros jacobeo y mariano alcanzaron protagonismo en la sociedad cuzqueña, al punto que en 1664 se construyó en la Playa Mayor de la ciudad, al lado de la Catedral, un monumento conmemorativo en su honor.

**PRIMERA PARTE**  
**LOS HECHOS**  
**(1536-1664)**

# CAPÍTULO 1

## EL CUZCO Y LOS REINOS DEL PERÚ

### (1536-1664)

En 1664, por orden del Obispo del Cuzco don Diego Arias de la Cerda, se terminó de construir a la derecha de la Catedral de la ciudad –en un espacio que era llamado “El Triunfo”– un templete de bóveda circular sostenido por cuatro arcos y columnas. Bajo la media naranja se había erigido con ella un “hermosísimo”<sup>42</sup> tabernáculo de piedra de cuatro caras, en cuya faz occidental, mirando al poniente, se colocó una imagen de Nuestra Señora de la Asunción, titular de la Catedral cuzqueña<sup>43</sup>. Frente a esta estructura –tal como se muestra en la Serie del Corpus Christi de la Iglesia de Santa Ana del Cuzco (c. 1674)– se levantó una portada flanqueada por baluartes y dos placas de piedra, en donde se narraban los milagros que allí mismo habrían tenido lugar en mayo de 1536.

El templete del Triunfo, construido en plena Plaza Mayor de la ciudad, simbolizaba el éxito de una leyenda gestada en el Cuzco a fines de la década de 1540 e inicios de la de 1550 y basada en un hecho histórico de la Conquista: la victoria española en el Sitio del Cuzco de 1536. Según esta legendaria narración, Manco Inca y sus ejércitos fueron derrotados por las intervenciones milagrosas de la Virgen María y el Apóstol Santiago a favor de los cristianos, cuyos descendientes, 128 años después, levantaban el templete en recuerdo de la victoria.

Estos 128 años que median entre el hecho histórico –el Sitio del Cuzco en 1536– y la consolidación de la leyenda –la construcción en 1664 de un monumento conmemorativo en el supuesto lugar de los milagros– es el que se aborda en este capítulo inicial. Las siguientes páginas se encuentran divididas en torno a cuatro etapas: 1536-1548; 1548-1572; 1572-1650 y 1650-1664<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980b: 144-145.

<sup>43</sup> Ídem.

<sup>44</sup> Las periodizaciones planteadas por la historiografía para el periodo 1536-1664 han seguido hasta hoy distintos criterios. Sebastián Lorente, afinando la prístina periodización de José María de Córdova y Urrutia de 1844, dividió en los cuatro volúmenes de su *Historia del Perú* (publicados entre 1861 y 1871) la etapa de dominación hispánica en esplendor (1542-1598) y decadencia (1598-1700) de los Habsburgo, complementada con el periodo borbónico (1700-1821), en que los cortes de 1542 y 1598 responden a la promulgación de las Leyes Nuevas y el inicio del reinado de Felipe III, respectivamente (Hampe Martínez, 1990:273-274). La *Nueva Historia General del Perú*, publicada en 1979, presenta los periodos 1531-1580 –denominada por Carlos Aranibar “El principio de la dominación”– y 1580-1780 –correspondiente a la sociedad plenamente colonial, como lo titula Manuel Burga–. Tras el corte del año 1580, correspondiente al final de la gestión del virrey Toledo, Burga establece el periodo 1580-1650 al que denomina “El siglo de la

## 1.1.

### Las disputas por el Cuzco y la transición política en los Andes.

#### 1536-1548.

A pesar del relegamiento nominal frente a Lima tras su fundación como capital de la gobernación de Nueva Castilla, la ciudad del Cuzco siguió ostentando durante el siglo XVI una natural preeminencia sobre las poblaciones andinas, como lo refleja el título regio de “Cabeza de los Reinos del Perú”. Esta primacía se evidenció en los años en que el Cuzco fue disputado, tomado y perdido por ejércitos que obedecían a las más disímiles causas políticas, tiempo en que a su vez el espacio andino en pleno anduvo al compás político del ocasional poseedor de la ciudad.

Así, cuando los ejércitos de Manco Inca sitiaron la antigua capital del Tahuantinsuyo en mayo de 1536 no hicieron sino reproducir una tendencia política y militar imperante en el país desde inicios de esa década: tomar el Cuzco, la ciudad más importante de los Andes centrales en el siglo XVI, para así hacerse del control del país.

Como resultado, entre 1530 y 1548, el Cuzco pasó por varias manos marcando la transición del poder del Inca al de los administradores del Rey de España: iniciada la rebelión de Atahualpa sus tropas ocuparon la ciudad entre 1531 y 1532; los atahualpistas fueron expulsados por el ejército comandado por Francisco Pizarro y Manco Inca en 1533; Manco se rebeló a Pizarro en 1536 y fracasó en su intento de tomar la ciudad; en 1537 Diego de Almagro vuelto de Chile se posesionó de ella haciéndola capital de su gobernación de Nueva Toledo; al año siguiente Almagro fue derrotado y ejecutado en el Cuzco, regresando el control de la ciudad a Pizarro y sus hermanos; tras su asesinato en 1541 los almagristas nuevamente la ocuparon por algunos meses; en 1542 Cristóbal Vaca de Castro ingresó al Cuzco y la posesionó en nombre de la Corona española, aunque provisionalmente; en 1544 Gonzalo Pizarro y sus encomenderos se rebelan contra el Rey desde el Cuzco, ciudad que entre 1544 y 1548 osciló entre el control rebelde y el

---

plata”, basado en los cálculos de Earl Hamilton (Araníbar, 1979: 41-62; Burga, 1979: 64-73). Teodoro Hampe, en un artículo titulado “Hacia una nueva periodificación de la historia del Perú colonial. Factores económicos, políticos y sociales” (1990), enmarca el lapso que corre entre 1530 y 1580 bajo el nombre de “Formación de las estructuras de la dominación colonial”, subdividiéndola a su vez en los periodos 1530-1550 (conquista y guerras civiles) y 1550-1580 (consolidación del aparato institucional de la colonia). El espacio temporal entre 1580 y 1650 fue titulado “Apogeo de la plata y consolidación de la economía interna” y presenta las subdivisiones 1580-1620 y 1620-1650, según la fiabilidad de la información en ambos periodos respecto a las exportaciones de plata a la Metrópoli (Hampe Martínez, 1990: 278-284).

regalista; finalmente, en 1548, Pedro de La Gasca la tomó definitivamente para la monarquía española, en cuyo poder se mantuvo hasta diciembre de 1824.

#### 1.1.1. 1530-1535.

Al inicio de este proceso, en 1530, el Cuzco era aún, en palabras del Inca Garcilaso, “la descripción de todo el imperio”<sup>45</sup>. Su nombre, lejos de la traducción renacentista de “Ombligo del Mundo”<sup>46</sup>, aludía en su significado original aimara al momento de su fundación mítica<sup>47</sup>, cuando era una pequeña aldea en abierta rivalidad con sus vecinos –principalmente los pinahuas y mohinas de la cuenca de Lucre y los ayarmacas de Chinchero y Maras<sup>48</sup>– en el siglo XI de nuestra era.

Para inicios de la década de 1530, el Cuzco contaba con una población que oscilaba entre los 60 y 100 mil habitantes<sup>49</sup>. La ciudad no solo albergaba a la nobleza incaica, sino a una multitud de mitayos provenientes de las diversas provincias del Tahuantinsuyo. A ella llegaban los hijos y parientes de los jefes de las provincias quienes, por exigencia de los incas, aprendían el quechua y la ‘ideología’ del Estado<sup>50</sup>.

Este esfuerzo por crear lazos de vinculación y dependencia, que garantizara la fidelidad de los súbditos provinciales, era reforzado con una política institucionalizada de otorgamiento de dones, obtenidos de los tributos de las propias provincias, y el establecimiento de parentesco entre el Inca y los señores locales<sup>51</sup>.

Sin embargo, la rapidez y superficialidad de las anexiones incaicas se evidenciaba en el carácter eminentemente personal, y no dinástico, de esta compleja alianza. Así, a la muerte del Inca, la alianza directa entre el Cuzco y las provincias se interrumpía, dando a éstas la oportunidad “casi legítima” de intentar alcanzar su independencia política<sup>52</sup>.

---

<sup>45</sup> Garcilaso, 1991 [1609]: 437.

<sup>46</sup> Garcilaso, 1991 [1609]: 47. Esta explicación etimológica estuvo inspirada en la alocución latina “umbilicus mundi”

<sup>47</sup> Cerrón Palomino, 2006: 143.

<sup>48</sup> Bauer, 2008: 361.

<sup>49</sup> Espinoza Soriano, 1997: 319.

<sup>50</sup> Pärssinen, 2003: 150.

<sup>51</sup> Pärssinen, 2003: 143.

<sup>52</sup> Pärssinen, 2003: 141. Ello se evidencia en algunos relatos sobre rebeliones tras la muerte del Inca presentes en las crónicas. Según Betanzos, tras la muerte de Pachacútec, los habitantes del Antisuyo comenzaron a levantarse “porque habían oído que Inga Yupanqui había muerto” (Sarmiento, 1572, capítulo 49. Citado en Pärssinen, 2003: 141). Más elocuente es la cita brindada por Sarmiento de Gamboa, quien

La misma fragilidad se situaba al interior de la nobleza incaica. Tras la muerte del Inca los miembros de las familias nobles, o panacas, participaban activamente en la elección del nuevo gobernante. Si bien, en teoría, la elección del sucesor era por habilidad<sup>53</sup> –y no por primogenitura como en la nobleza europea– resulta evidente que la decisión era determinada por los intereses políticos de las panacas<sup>54</sup>, lo que daba lugar a intrigas y abiertos enfrentamientos.

Sin embargo fue tras la muerte de Huayna Cápac (c. 1526) cuando las pugnas por la sucesión desencadenaron una crisis de notables magnitudes en el seno de la nobleza residente en el Cuzco. A pesar que no existe consenso en las fuentes respecto a las circunstancias en que se originó la elección del sucesor<sup>55</sup>, no cabe duda de que su reinado no solo fue breve sino convulso.

Así, desde un inicio, Huáscar tuvo que debelar un conato de alzamiento protagonizado por un grupo de sus hermanos<sup>56</sup>, a lo que se sumó, según Sarmiento de Gamboa, la ejecución de los

---

señala que en el Collao se inició una rebelión durante el reinado de Túpac Yupanqui, en la que se voceaba “Topa Inca Yupanqui ha muerto. Todo el mundo debe rebelarse porque ya no hay Inca” (Pärssinen, 2003: 141).

<sup>53</sup> Según en Licenciado Hernando de Santillán:

“La orden que se guardaba en la subcesión de los ingas o reyes era, que sucedía el hijo al padre, salvo que cuando el inga tenía muchos hijos, no venía la subcesión forzosamente al mayor, sino a aquel quel [sic] padre quería más y quería dejarle por rey; y en su vida le daba la borla que era la insignia de reyes, y con ella quedaba electo para reinar en muriendo su padre”. (*Tres relaciones peruanas* [1950], citado en Guillén, s/f: 14).

<sup>54</sup> Ello se evidencia en la elección de dos personajes como Urco y Huáscar, el primero presentado por los cronistas como absolutamente inepto y cobarde (sobre la historicidad de Urco, véase Rostworowski, 2001 [1953]: 104), y el segundo sin mayor experiencia militar y visión estratégica, como se evidenció en su avasalladora derrota frente a Atahualpa.

<sup>55</sup> Mientras Zárate, López de Gómara y el Inca Garcilaso señalan que el Imperio fue dividido por Huayna Cápac antes de morir, dejando el norte para Atahualpa y el sur para Huáscar, los cronistas Sarmiento, Cabello de Valboa, Murúa y Cobo, en la versión más extendida, afirman que existió un heredero legítimo, Ninan Cuyochi, quien murió junto con Huayna Cápac por la epidemia de “calenturas” que se desató en el Tahuantinsuyo como preludio a la Conquista española. Sin embargo, el testimonio de los curacas del valle de Chíncha, recogido por Fray Cristóbal de Castro y el corregidor Diego de Ortega y Morejón en 1558, señala que la ascensión de Huáscar no fue ocasional:

“Antes que Guayna Cápac saliese de segunda vez del Cuzco, tuvo cortes y junta de todos los grandes geriarcas de todas las tierras y les dio a entender en un parlamento cómo convenía por su honra y de sus antepasados ir a conquistar tierras nuevas, que él quería ir a Popayán que tenía buena noticia de aquella tierra y que no sabía lo que sucedería; que sí era su voluntad que quería dejar por el bien del reino un inga que mandase después de sus días y así de consentimiento de todos quedó alzado por inga en el Cuzco y obecido Guaycaringa su hijo, y Guayna Cápac se fue a jornada a Popayán y de vuelta murió en Quito” (*Relación y declaración de los indios del Valle de Chíncha*, 22 de febrero de 1558. Extracto de la Colección Urteaga-Romero citado en Guillén, s/f: 15-16).

<sup>56</sup> Según los cronistas Cabello de Valboa y Murúa, mientras llegaba al Cuzco el mallqui de Huayna Cápac, y con el pretexto de ir a recibir a la coya Mama Rahua, salieron de la ciudad Chuquis Huamán, Cononono y otros hermanos del Inca para acordar el ensalzamiento de Cusi Atauchi como Inca. La conspiración fracasó y Huáscar ordenó el ajusticiamiento de los involucrados (Guillén, 1980: 104).

capitanes –algunos de ellos miembros de las familias nobles del Cuzco– que acompañaron el cuerpo de Huayna Cápac desde Quito<sup>57</sup>.

A este clima de abierta desconfianza que se había gestado en el Cuzco entre el nuevo Inca y las panacas se sumó la coyuntura económica. La epidemia de “calenturas” –causada por la nulidad inmunológica de la población indígena ante las enfermedades importadas por los europeos, como la viruela– había diezmado seriamente a la población del norte del Tahuantinsuyo, al punto de haberse constituido, según Noble D. Cook, en la principal causa de la debacle demográfica andina del siglo XVI. Considerando que el sistema económico de los incas se basaba en la explotación de la mano de obra de sus súbditos, la alta mortandad tuvo, por necesidad, un impacto negativo en la economía del Estado<sup>58</sup>.

Es en este contexto que tuvieron lugar decisiones políticas que agudizaron la crisis<sup>59</sup>. El resultado fue la descomposición del sistema de gobierno y legitimidad al interior de la nobleza imperial<sup>60</sup>, las que se tradujeron en la rebelión de Atahualpa, condicionada por la pésima relación sostenida entre el Inca y los linajes que debían ser su principal sostén. Así las panacas, que gracias a su poder se habían constituido en la base política del Estado, habían devenido, por las ansias e intereses de sus miembros, en las causales de una aguda crisis institucional<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> Según Sarmiento, la ejecución se debió a la negativa de estos capitanes a responder los interrogatorios por la ausencia de Atahualpa en la comitiva fúnebre (Guillén, 1980: 104-105).

<sup>58</sup> Rostworowski, 2004: 87.

<sup>59</sup> Según Pedro Pizarro (1574), Huáscar, deseoso de terminar con el servicio a las momias reales, que incluían fiestas y borracheras que afectaban la economía estatal, inició su reforma.

“Pues volviendo a Guascar, enojóse un día con estos muertos, dijo que los había de mandar enterrar a todos y quitalles todo lo que tenían, y que no había de haber muertos sino vivos, porque tenían todo lo mejor del reino. Pues como tengo dicho que la mayor parte de la gente principal estaban con estos por los muchos vicios que tenían, tomaron odio al Guascar” (Pedro Pizarro, 1574, citado en Guillén, s/f: 60).

Afectadas en sus beneficios económicos y simbólicos, en la que quizás era la principal exteriorización de fastuosidad y prestigio como panacas, las familias nobles del Cuzco retiraron su apoyo al Inca. Así, cuando se dio el levantamiento de Atahualpa:

“se dejaban vencer los capitanes que enviaba contra Atabalipa, y otros se hacía con él y se le pasaban, y por esta causa el Atabalipa pudo vencer, porque de otra manera no bastaba ni él ni su gente a ganar un pueblo, cuanto más todo el reino, y así fue preso Guascar por los capitanes de Atabalipa y muerto” (Pedro Pizarro, 1574, citado en Guillén, s/f: 60. Sobre las dudas respecto a la lealtad del capitán Huanca Auqui, jefe del ejército incaico, véase Guillén, s/f: 57-58).

<sup>60</sup> Sarmiento de Gamboa narra que a la derrota militar del Inca siguió el ensañamiento físico y moral contra los suyos: en presencia de éste fueron degollados “sus hijos, mancebas y todo el personal de su servicio” (Guillén, s/f: 65), de igual manera los hijos de Huayna Cápac y los miembros de otras panacas que colaboraron en la contrainsurgencia fueron colgados en postes a los largo de una legua, en el camino de va de Jaquijahuana al Cuzco, y el mallqui de Túpac Yupanqui terminó quemado como represalia por la participación de su panaca en la represión del levantamiento (Ídem).

<sup>61</sup> Rostworowski, 2004: 85.

A la descomposición política del sistema administrativo parental incaico, que condujo a la caída a Huáscar a mediados de 1532<sup>62</sup>, siguió la ocupación del Cuzco por parte del ejército atahualpista. Se había iniciado un periodo convulso en la historia de la ciudad, y con ella de toda el área andina, al final del cual se había instalado una administración virreinal de los Austrias en el antiguo Tahuantinsuyo de los Incas.

#### 1.1.2. 1536-1537.

Para inicios de 1536, en los previos del levantamiento de Manco Inca, la situación en los Andes centrales era compleja. Los españoles, ingresados al país en 1532, se habían convertido tras la captura de Atahualpa en Cajamarca en depositarios de la renovación de lealtades por parte de los señores provinciales, esa misma que estaba tradicionalmente reservada, única y exclusivamente, a la figura del Inca. Ello les brindó protagonismo militar y político en los años inmediatamente posteriores y fue la base de su final encumbramiento como grupo dominante en la sociedad andina de los siglos XVI, XVII y XVIII.

Por su parte, la nobleza incaica se encontraba seriamente debilitada por su fragmentación interna y contraposición de intereses. Muestra de ello es que desde 1532 la ciudad del Cuzco había sufrido dos ocupaciones militares –Atahualpa en 1532 y Manco y Pizarro en 1533– y el derrocamiento y prisión de dos de sus reyes –Huáscar en 1532 y Manco en 1535–, gracias a las confabulaciones gestadas en el concierto de las panacas<sup>63</sup>.

Ello impidió que la nobleza del Cuzco conformara una fuerza política que hiciera frente al creciente poder de los españoles, y aprovechara así los aires de restauración política que trajo

---

<sup>62</sup> Hoy, en 2010, no quedan en la ciudad mayores evidencias del frustrado reinado de Huáscar. Donde se erige actualmente la llamada Casa del Almirante, en el casco histórico de la ciudad del Cuzco, los españoles registraron tras su ingreso a la ciudad un edificio que figura en el *Primer Libro de Cabildos* (1534) como la “fortaleza de Guaxacar” (Bauer, 2008: 240). De esta propiedad del defenestrado Inca lamentablemente no existen descripciones. Del que sí se encuentra mayor información es el Amarucancha, complejo que según los cronistas Sarmiento, Cabello de Valboa, Murúa y Valera perteneció también a Huáscar Inca (Óp. Cit.: 243). Su muro oriental aún es visible en la Calle Loreto, adyacente a la Iglesia de la Compañía.

<sup>63</sup> Las disputas entre los linajes incaicos, que determinaron la caída de Huáscar tres años antes, se hicieron presentes en el Cuzco de Manco (1534-1535). Muchos de sus parientes consideraban que aún no había superado el periodo inicial de prueba por lo que era plenamente posible reemplazarlo o limitar su autoridad. La facción rival estaba encabezada por su primo Pascac, quien según Titu Cusi Yupanqui planeó asesinar al Inca a traición con una daga (Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 38). Almagro, que tenía mucho afán de mostrar su amistad a Manco, envió a un grupo de sus partidarios a asesinar a Atoc-Sopa, hermano del Inca que también lideraba la oposición. El crimen agudizó las tensiones al interior de la nobleza cuzqueña. La casa de Manco fue saqueada, refugiándose con Almagro temiendo ser asesinado (Hemming, 2005: 206).

consigo el ascenso de Manco a inicios de 1534 y el final simbólico de la guerra civil<sup>64</sup>. Es más, el emparentamiento de algunos de sus miembros con los conquistadores comenzó a integrarlos, paulatinamente, al nuevo orden social hispánico que se gestaba en los Andes.

En mayo de 1536 la ciudad del Cuzco se hallaba en poder de los españoles y sus aliados andinos, pero las fuerzas de éstos se encontraban diezmadas: el año anterior Almagro había partido a la conquista de Chile –acompañado de Paullu y el sumo sacerdote Villac Umu, quien terminó desertando y regresó al Cuzco para iniciar con Manco la rebelión–; Alonso de Alvarado partió a la región de los Chachapoyas; Juan Porcel hacia Bracamoros, en la actual frontera entre

---

<sup>64</sup> La siguiente cita de Cristóbal de Molina “El Chileno” sobre el Inti Raymi celebrado en el Cuzco en 1534 evidencia que, a más de dos años de la ejecución de Atahualpa, el Tahuantinsuyo era una realidad plenamente vigente en torno a Manco Inca:

“Sacaban en un llano que es a la salida del Cuzco, hacia donde sale el sol en amanecido, todos los bultos de los adoratorios del Cuzco, y los de más autoridad ponían debajo de toldos de pluma muy ricos y bien obrados, que parecían muy bien, y hacían de esa toldería una calle, que distaba la una toldería de la otra un gran tiro de herrón, en la cual distancia se hacía una calle muy ancha de más de treinta pasos, y en esta calle se ponían toldos los señores principales del Cuzco, sin intervenir señor alguno de otra generación; y éstos todos eran orejones muy ricamente vestidos con mantas y camisetas ricas de argentería y brazaletes y patenas en las cabezas, de oro fino y muy relumbrantes, los cuales hacían dos hilas que cada una tenía más de trescientos, y en manera de procesión, los unos de un lado y los otros del otro, estaban muy callados y esperando que saliese el sol, y aún no había salido bien, cuando así comenzaban ellos a entonar con gran orden y concierto un canto, entonándole con menear cada uno de ellos un pie, como cantores del canto de órgano, y como el sol iba saliendo, más alto entonaban su canto. El Inca [Manco] tenía su tienda en un cercado con una silla y un escaño muy rico y apartado un poco de la hila de éstos, y al entonar, levantábase con gran autoridad y poníase en el principio de todos y era el primero que comenzaba el canto, y como él hacía, hacían todos, y ya que había estado un poco, volvíase a su silla y allí se estaba negociando con los que venían hacia él, y algunas veces, de rato en rato, iba su coro y estaba un poco, y luego se tornaba; y así se estaban éstos cantando desde que salía el sol hasta que se encubría del todo, y como hasta el mediodía el sol iba saliendo, ellos iban acrecentando las voces, y de mediodía abajo las iban menguando, teniendo gran cuenta con lo que el sol caminaba; y en todo este tiempo se hacían grandes ofrecimientos en una parte; en un terraplén donde estaba un árbol, estaban indios que en un gran fuego no hacían sino echar carnes y quemarlas allí y consumirlas en el fuego, y en una mandaba el Inca echar cantidad de ovejas a los indios comunes y pobres a la rebatiña, lo cual era cosa de gran pasatiempo. [...] y ya cuando el sol se entraba del todo, que se desaparecía a la vista de ellos, hacían una gran admiración y, puestas las manos, le adoraban con profundísima humildad y alzaban luego todo el aparato de la fiesta y se quitaba la toldería y cada uno se iba a su casa y tornaban aquellos bultos y reliquias pésimas a sus casas y adoratorios, y así por la misma orden, vinieron ocho o nueve días de arreo, y es de saber que aquellos bultos de ídolos que tenían en aquellos toldos eran de los incas pasados que habían señoreado el Cuzco; cada uno tenía allí su gran servicio de hombres que todo el día les estaban mosqueando con unos aventadores de pluma de cisne y espejuelos, y sus mamaconas, que son como beatas; en cada toldo habría como doce o quince. Pasadas todas las fiestas, en la última llevaban muchos arados de mano, los cuales antiguamente eran de oro, y hechos los oficios, tomaba el Inca un arado y comenzaba a romper la tierra, y los mismo todos los demás señores, para que de allí en adelante en todo su señorío hiciesen lo mismo; y sin que el Inca hiciese esto, no había indio que osase romper la tierra, ni pensaban que produjese si el Inca no la rompía primero” (Cristóbal de Molina “El Chileno”, citado en Hemming, 2005: 202-203).

Ecuador y Perú; y el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega, padre del historiador, hacia el valle del Cauca, en el actual Colombia<sup>65</sup>.

Por su parte, Manco y su hermano Paullu aún contaban con fuertes vínculos en el área del Collao. De hecho, los españoles prácticamente no tenían presencia en el área meridional del Tahuantinsuyo, hecho que justamente motivó la expedición de Almagro a Chile entre 1535 y 1537. Asimismo, esta región del imperio no había sufrido la masiva mortandad producto de la epidemia de viruelas que acompañó a la Conquista ni sus asentamientos sufrieron directamente las consecuencias de la guerra civil y la posterior invasión española, como sí ocurrió en el Chinchaysuyo. Todo ello la convertía en un área política, económica y militarmente importante, caudal que Manco aprovechó en su rebelión<sup>66</sup>.

Así, el levantamiento de 1536 y 1537 significó el enfrentamiento de dos polos de poder en los Andes y sus respectivos proyectos políticos: por un lado, Manco –con el apoyo de las etnias del sur y una pequeña facción de la nobleza incaica, los que conformarían la corte exiliada en Vilcabamba de 1539 a 1572– deseaba la reinstauración del orden anterior a 1530, con él como Inca y el Cuzco como cabeza absoluta e indiscutible del mundo andino; por el otro, Pizarro –con el apoyo del norte del Tahuantinsuyo y parte de la nobleza cuzqueña– esperaba hacer del Perú una provincia del Imperio Español con Lima como capital él como gobernador. Pizarro y Manco habían sido aliados entre 1533 y 1534 para expulsar a los atahualpistas del Cuzco y desaparecer a sus remanentes en el norte del país, para lo cual habían dejado momentáneamente de lado sus aspiraciones particulares. Sin embargo, una vez muertos Quisquis y Rumiñahui sus agendas contrapuestas comenzaron a colisionar, iniciándose una escalada de tensiones y enfrentamientos que explotaron en mayo de 1536.

El plan de Manco era medir fuerzas y atacar el Cuzco y Lima, los dos principales centros de la ocupación española. Para ello estableció su comando en Calca, en el valle de Yucay, a 25 kilómetros al norte de la capital incaica, zona desde la cual podía dirigir ambos asedios de forma

---

<sup>65</sup> Hemming, 2005: 207.

<sup>66</sup> No en vano el reino altiplánico de los Lupaca fue puesto bajo la directa posesión de Carlos V y Felipe II en el siglo XVI. Ambos monarcas recibieron personalmente solo tres grupos étnicos en los Andes: los moradores de la isla de Puná en el Golfo de Guayaquil; los del valle de Chíncha en la costa central del Perú; y el reino Lupaca en el Collao (Murra, 2002 [1975]: 94-95). De los tres, los dos primeros perdieron su población en los primeros decenios de la presencia española, protagonizando este último la atención de una serie de informes regios, como el de Garci Diez de San Miguel (1567, publicado en 1964), que permiten confirmar la riqueza de la región: hacia mediados del siglo XVI los lupaca comprendían 20 mil unidades domésticas, conteniendo una población de 100 a 150 mil habitantes, diez veces más que las etnias huanuqueñas del Chinchaysuyo censadas por Iñigo Ortiz de Zúñiga en 1562 (Óp. Cit.: 87-94).

simultánea. Contaba con alianzas políticas y militares obtenidas durante los meses de su gobierno en el Cuzco, aunque su principal respaldo seguía proviniendo de la región del Collao. Con estas tropas, Manco puso en jaque a la administración española a lo largo de 1536.

Sin embargo, todos los fenómenos sociales que se habían gestado en los Andes desde 1530 entraron a tallar en la definición de la contienda: las alianzas con los señoríos indígenas del Chinchaysuyo brindaron a los españoles la fuerza de choque necesaria para impedir la toma de sus ciudades y las divisiones en el seno de la nobleza incaica diezmaron fáctica y psicológicamente a los sitiadores, dándose casos de abiertas traiciones.

Este desgaste físico, anímico y material de las tropas sitiadoras tras un año de asedio, sumados a la enorme cantidad de bajas –tal fue la cantidad de cóndores que bajaron a devorar los cadáveres que quedaron inmortalizados en el escudo de la ciudad, concedido por Carlos V en 1540– fue determinante al momento de optar por la retirada de las fuerzas incaicas, primero hacia Ollantaytambo y luego a Vilcabamba.

El resultado de la derrota fue la pérdida por parte de los incas de toda posibilidad de retomar por la vía de las armas su antiguo dominio sobre las naciones andinas. Tras el fracaso del Sitio del Cuzco no contaban ya con la capacidad de reeditar las alianzas que les permitieran obtener las tropas para emprender una nueva campaña militar. De hecho, Manco lo intentó hacer en 1539, aunque nuevamente sin éxito y con menor impacto. Por el contrario, el prestigio perdido por los incas fue ganado por los españoles, quienes para 1537 concentraban las alianzas con los señoríos provinciales y las panacas cuzqueñas, que en la rebelión demostraron ser más poderosas y efectivas que las poseídas por Manco en 1536.

Tal importancia explica la preponderancia de la memoria de este hecho en la sociedad cuzqueña de los siglos XVII y XVIII: el Sitio del Cuzco significó la consolidación de la Conquista y el inicio de un nuevo orden en los Andes en que los españoles ostentarían, hasta la Independencia en el siglo XIX, un dominio sin rival en el país.

#### 1.1.3. 1538-1548

Con los incas sin opciones de recuperar su antigua preponderancia política por la vía militar, las disputas por la ciudad –y a través de ella, del país– fueron protagonizadas por los españoles con el respaldo de sus aliados andinos.

Así, en abril de 1539 el adelantado Diego de Almagro la tomó como capital de su gobernación, poniendo final al Sitio del Cuzco y al dominio de los Pizarro sobre la ciudad<sup>67</sup>, al menos de manera momentánea<sup>68</sup>. Después de haberse sometido el control de la ciudad a un arbitraje<sup>69</sup>, almagristas y pizarristas se enfrentaron a media legua de Sacsayhuamán en el Llano de Cachipampa, llamado por los españoles Campo de las Salinas<sup>70</sup>, el 6 de abril de 1538, tras la cual los Pizarro recuperaron el control del Cuzco<sup>71</sup>.

Sin embargo, lejos de superarse las disputas por la ciudad, estas continuaron en los años siguientes<sup>72</sup>. Tras el asesinato de Francisco Pizarro en Lima, en junio de 1541, los almagristas en torno a la figura Diego de Almagro “El Mozo” salieron a recuperar el Cuzco a inicios de octubre de

---

<sup>67</sup> El 21 de mayo de 1534 Carlos V creó por Cédula Real la Gobernación de Nueva Toledo para Diego de Almagro. La noticia llegó oficialmente al Perú con Hernando Pizarro recién a fines de 1535, pero se rumoreaba ya desde comienzos de ese año que el Cuzco estaba incluido en la nueva administración. Así, dentro de la incertidumbre, comenzaron las primeras fricciones entre pizarristas y almagristas por el control de la ciudad, quienes protagonizaron algunos episodios de tensión en la antigua capital de los incas. Francisco Pizarro llegó a la ciudad a fines de mayo de 1535 para apaciguar la situación. El resultado fue la expedición de Almagro a Chile, que el gobernador financió con parte del botín saqueado del Cuzco, con el fin de dar tiempo a la llegada de noticias oficiales. El Adelantado partió ese mes de julio a un viaje de casi dos años, donde la exploración del carácter agreste y tribal del territorio le causó una profunda decepción. A su regreso en abril de 1537, Almagro tomó el Cuzco. Traía consigo a Paullu y su contingente de hombres que al momento de la partida ascendía a doce mil. La defensa del Cuzco, desgastada por el asedio de un año al que la había sometido Manco, sucumbió sin mayor resistencia que la de un grupo de pizarristas comandados por Hernando y Gonzalo. Juan había muerto durante el Sitio de 1536.

<sup>68</sup> Por su parte, y tal como hiciera Manco tras el ingreso de Pizarro al Cuzco a finales de 1533, Paullu se hizo coronar Inca por Almagro. Sin embargo aquí ya todo era puramente simbólico: el nuevo Inca no seguía razón alguna de Estado en su accionar. Como en tiempos anteriores, la rebelión había evidenciado las fracturas al interior de la nobleza incaica, y tras esta se marcó una división antagónica en su seno: por un lado, quienes apoyaron a Manco Inca se condenaron a vivir en el exilio hasta 1572; los que apoyaron la defensa del Cuzco se integraron como nobles dentro de la monarquía habsbúrgica y, tras el regreso de Paullu de Chile, se pusieron bajo su liderazgo.

<sup>69</sup> Para decidir el destino del Cuzco, Almagro se reunió con Francisco Pizarro en Mala, al sur del valle de Lima. Allí acordaron someter la disputa al arbitraje del provincial mercedario Francisco de Bobadilla, quien falló a favor de Pizarro ordenando además la liberación de Hernando Pizarro (Esquivel y Navia, [1742] 1980: 106). Almagro desconoció el laudo sobre el Cuzco pero, a pesar de la oposición de su lugarteniente Rodrigo Orgóñez, liberó al hermano del gobernador tras una fraudulenta promesa de paz (Hampe, 1993: 79). Hecho esto, los pizarristas se lanzaron a recuperar la ciudad.

<sup>70</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 107.

<sup>71</sup> Almagro fue capturado, sometido a un juicio sumario y condenado a muerte. Su cadáver fue enterrado en la Iglesia de la Merced del Cuzco, donde yacen los grandes perdedores de la Conquista del Perú: junto a él están su hijo Diego de Almagro “El Mozo”, muerto más adelante por los pizarristas, y Gonzalo Pizarro, decapitado en 1548 tras encabezar desde el Cuzco una rebelión encomendera contra la Corona.

<sup>72</sup> Es en este contexto que se redactan, en la propia ciudad, los primeros relatos de época que disponemos de ella: en 1538 llegó al Cuzco fray Vicente Valverde proveniente de España con el cargo de Obispo, desde donde escribió una extensa Carta al Emperador en que describe la situación de la urbe tras la rebelión de Manco Inca y su asedio; asimismo, Hernando Pizarro viajó a España en 1539 llevando consigo la llamada *Relación del Sitio del Cuzco* –anónima en su origen pero hoy atribuida a Diego de Silva (Coello, 2008: 27-32)– en que se apologiza su papel cumplido en el gobierno del Cuzco.

aquel año<sup>73</sup>. Almagro ingresó sin mayores contratiempos a la ciudad y fue reconocido como Gobernador en febrero de 1542<sup>74</sup>.

Ya desde diciembre último se sabía de manera oficial en el Cuzco que Cristóbal Vaca de Castro había sido nombrado por Carlos V como Gobernador del Perú en caso de fallecimiento de Francisco Pizarro. Una copia de la Cédula Real, fechada en Madrid el 9 de octubre de 1540, junto con otros documentos, habían sido remitidos al Cabildo del Cuzco desde Quito en octubre de 1541. En caso de resistencia, Vaca de Castro contaba con fuerzas conformadas a lo largo de su camino hacia el Cuzco<sup>75</sup>.

Almagro por su parte contaba con el apoyo de Manco Inca, quien desde Vilcabamba le envió un contingente de armas. Sin embargo hubo divisiones en su bando, las que posteriormente generaron sospechas de traición durante la batalla. El ejército almagrista, conformado por setecientos hombres bien armados, doscientos arcabuceros y cincuenta jinetes salió del Cuzco en agosto a dar en encuentro a Vaca de Castro<sup>76</sup>.

Tras enfrentarse en los llanos de Chupas, cerca de Huamanga, el 16 de setiembre de 1542, Vaca de Castro ingresó al Cuzco en noviembre de ese año. Desde allí gobernó el Perú durante dieciséis meses<sup>77</sup>, hasta su partida a Lima en marzo de 1544 para entregar el mando al Virrey Blasco Núñez Vela<sup>78</sup>.

Su ingreso al Cuzco significó la toma de la ciudad por un funcionario directo del Emperador y, asimismo, su estadía un reconocimiento tácito de la primacía de ésta sobre el resto de las ciudades andinas, incluida Lima. Ya en abril de 1540, Carlos V mediante Cédula Real había señalado al Cuzco

---

<sup>73</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 117. La expedición fue financiada por el Cabildo de Lima y salieron con Almagro “El Mozo” entre seiscientos y ochocientos hombres el 9 de octubre de 1541 (Óp. Cit.: 117-118). Según Esquivel, conocido en la ciudad imperial el desplazamiento, un ejército de más de trescientos cincuenta hombres al mando del general Perálvarez Holguín partió al encuentro de los almagristas. Por su parte, el Cabildo del Cuzco a fines de ese mes dispuso que ninguna persona saliese de la ciudad en sesenta días, con la finalidad que contar la población para la defensa.

<sup>74</sup> Almagro contaba con una Cédula Real dada en Valladolid el 20 de noviembre de 1536 por el que se nombraba a su padre Gobernador con la facultad de poder nombrar un sucesor en vida o por testamento, como en efecto hizo en beneficio de su hijo el 8 julio de 1538 ante el escribano Martín de Salas en el Cuzco. Dicha documentación fue remitida al Cabildo por Almagro desde Jauja en diciembre de 1541 y recibida en el Cuzco enero siguiente, con el fin de que pudiera ingresar como Gobernador del Perú a la ciudad, desde la que esperaba ejercer el cargo (Esquivel y Navia, [1742] 1980: 123).

<sup>75</sup> En Huaraz se unieron a Vaca de Castro los capitanes Alonso de Alvarado y Perálvarez Holguín con sus respectivas tropas y, tras una breve estadía en Lima en agosto de 1542, se reunió en Jauja con un contingente de quinientos hombres leales al Emperador.

<sup>76</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 124.

<sup>77</sup> Vaca de Castro residió en la ciudad del Cuzco desde el 15 de noviembre de 1542 hasta el 10 de marzo de 1544 (Esquivel y Navia, [1742] 1980: 128-131).

<sup>78</sup> Domínguez Faura, 2008: 157.

como “la más principal y primer voto de todas las otras ciudades y villas que hubiere en toda esa dicha provincia de la Nueva Castilla”<sup>79</sup>.

En virtud de dicha Cédula –confirmada por Felipe II en 1593 y proclamada en la Plaza Mayor cada 24 de julio en vísperas de la fiesta del Apóstol Santiago<sup>80</sup>– Vaca de Castro gobernó desde el Cuzco, legando a la administración colonial una serie de ordenanzas referentes a minas, tambos y al “buen tratamiento de los naturales”<sup>81</sup>. También ordenó la redacción de la que es considerada la más antigua versión disponible sobre la historia de la nobleza incaica, la llamada “Declaración de los Quipucamayos”, en que Juan Diez de Betanzos participó como escribiente junto con otro vecino del Cuzco, Francisco de Villacastín<sup>82</sup>.

En noviembre de 1542 el emperador Carlos V creaba en Barcelona el Virreinato del Perú. Por sus Leyes Nuevas instauraba a su vez la Real Audiencia con sede en Lima, con lo que la primacía del Cuzco en los Andes centrales se fue volviendo cada vez más simbólica que fáctica. En la decisión del Emperador debió primar la presencia de Manco en Vilcabamba y el recuerdo del Sitio

---

<sup>79</sup> Señala la Cédula, transcrita del Libro de Cabildos por Esquivel y Navia en 1742:

“Por cuanto el licenciado Caldera y Hernando de Zeballos, en nombre de vos el Consejo, justicia y regidores, caballeros, escuderos, oficiales y hombres buenos de la ciudad del Cuzco, que es en la provincia de la Nueva Castilla, llamada Perú, me han hecho relación que bien sabíamos y nos era notorio, como esa dicha ciudad era la más insigne y principal que en esa tierra había, y que ansí entre los naturales de ella estaba habida y tenida por cabeza de toda esa tierra, y que en tal posesión estaba, y me suplicaron vos hiciese merced de mandar que fuese la más principal de toda esa tierra, como lo era y que tuviese el primer voto, como en estos reinos lo tenía la ciudad de Burgos, o como la mi merced fuese. E yo acatando lo susodicho y por vos hacer merced, túvelo por bien. Por ende por la presente queremos y mandamos que esa dicha ciudad del Cuzco sea la más principal y primer voto de todas las otras ciudades y villas que hubiere en toda esa dicha provincia de la Nueva Castilla; y que como tal principal y primer voto pueda hablar el Ayuntamiento de esa dicha ciudad, o el procurador o procuradores de ella en su nombre, en las cosas y casos que se ofrecieren entre esa dicha ciudad y las otras ciudades y villas de esa dicha provincia antes y primero que ninguna de las dichas otras ciudades y villas. E vos sean guardadas cerca de ello todas las honras, preeminencias, prerrogativas e inmunidades, que por razón de ella vos deben ser guardadas de todo bien y cumplidamente en guisa, que vos no mengüe ende cosa algunas. E mandamos al nuestro gobernador, y cualesquier nuestras justicias de esa dicha provincia, que vos guarden y cumplan nuestra cédula, y lo en ella contenido y contra el tenor y forma de ella vos no vayan, ni pasen ni consientan ir, ni pasar en tiempo alguno, ni por alguna manera. Fecha en la villa de Madrid a veinte y cuatro días del mes de abril de mil quinientos y cuarenta años” (Cédula Real citada del Libro de Provisiones de la ciudad del Cuzco, en Esquivel y Navia, [1742] 1980: 126-127).

<sup>80</sup> Esquivel cita el testimonio de Sancho de Orué, escribano del Cabildo del Cuzco. Según éste: “la dicha cédula y provisión se pregonaba cada año en la plaza pública de esta ciudad el día 24 de julio al salir de las vísperas del Apóstol Santiago, con trompetas y atabales en presencia de la justicia y regimiento, en concurso de todo el pueblo desde que se instituyó el paseo del estandarte real” (Esquivel y Navia, [1742] 1980: 127).

<sup>81</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 130.

<sup>82</sup> Domínguez Faura, 2008: 155.

del Cuzco de 1536, alegorizado en el escudo que otorgó a la ciudad en 1540, que hicieron inviable centrar las principales instituciones del Estado en una plaza aún en riesgo de asedio.

Así, en mayo de 1544 se instalaron en Lima el Virrey Núñez de Vela y los miembros de la Real Audiencia<sup>83</sup>. Desde entonces una vorágine de acontecimientos harían de ese año un hito en el devenir del proceso de transición política en los Andes: tras la instauración oficial del sistema virreinal en Lima, Gonzalo Pizarro se instaló en el Cuzco como Procurador General del Perú dando inicio a su reclamo contra las Leyes Nuevas de 1542; el nuevo Virrey, tras asesinar al factor Illán Suárez de Carbajal, fue destituido por la Audiencia de Lima, tomado preso y embarcado a Panamá; a su vez, Manco Inca –quien había enviado una embajada a Núñez Vela antes de su ingreso a Lima– murió asesinado en Vilcabamba en manos del almagrista Diego Méndez y sus correligionarios, los que habían sido acogidos por el rebelde en su refugio en virtud de las buenas relaciones que había mantenido con el Adelantado Diego de Almagro y su hijo.

Muertos los principales protagonistas de la Conquista –Almagro en 1539, Pizarro en 1541 y Manco en 1544– y concretada la elección de Lima como sede del nuevo gobierno virreinal, fue natural el surgimiento de un antagonismo con el Cuzco, que simultánea y sintomáticamente surgió como base de un movimiento que se opuso abiertamente a la base legal del nuevo orden: las Leyes Nuevas de 1542.

Para mediados de 1544, momento en que el Cabildo del Cuzco nombró a Gonzalo Pizarro como Procurador General del Perú<sup>84</sup>, la ciudad era escenario de la convivencia entre la defenestrada nobleza incaica, nostálgica de su pasado –de estos años data la famosa frase de lamento “trocósenos el reinar en vasallaje” que recuerda el Inca Garcilaso en boca de sus sollozantes parientes maternos<sup>85</sup>–, aunque con privilegios en el nuevo orden –incluidas encomiendas<sup>86</sup>–, y la nueva élite conformada por los encomenderos españoles residentes en el Cuzco.

Asimismo, la antigua capital de los incas era la ciudad que más encomenderos avecindaba en el Perú en los momentos previos a la rebelión. Así, para la década de 1540 se han identificado 274 encomiendas en el país, de las cuales 86 se encontraban en la jurisdicción del Cuzco, frente a las

---

<sup>83</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 132.

<sup>84</sup> “Dándole poder para que en su nombre fuese a suplicar a Su Majestad ante la Audiencia Real sobre las ordenanzas, que con bastante rigor trataba de ejecutar el Virrey Blasco Núñez Vela” (Esquivel y Navia, [1742] 1980: 133).

<sup>85</sup> Garcilaso, 1991 [1609]: 40.

<sup>86</sup> Paullu Inca, como Sayri Túpac años después, recibieron encomiendas gracias a su renuncia a sus derechos hereditarios en favor de la monarquía española (Temple, 2009).

22 existentes en Huamanga, 34 en Huánuco, 37 en Arequipa, 45 en Lima, 45 en Trujillo y 5 en Chachapoyas<sup>87</sup>. Ello la convirtió en el epicentro natural de la rebelión encomendera de 1544-1548, aunque no necesariamente en su partidaria absoluta.

Una detenida reflexión sobre los hechos ocurridos en los años de la rebelión no solo permite confirmar la preponderancia económica del Cuzco en el mundo andino del temprano coloniaje<sup>88</sup>, sino también la importancia que los dominicos comenzaban a adquirir como partidarios del orden regio en el Perú desde estos años.

Habiendo sido Bartolomé de las Casas el gran impulsor e ideólogo de las Leyes Nuevas de 1542, los dominicos que compartían la imagen lascasiana de los indígenas, y de sus derechos humanos y políticos, se adhirieron a la defensa del orden emanado de la nueva legislación. Ello los convirtió en aliados políticos de la administración virreinal<sup>89</sup> y en opositores del ideario que propugnaban los encomenderos rebeldes<sup>90</sup>.

Así, la ciudad en el periodo 1544-1548 pasó por una serie de manos según las idas y venidas de la rebelión encomendera. En detalle, las fuentes permiten reconocer cuatro ocupaciones: primero, las tropas de Gonzalo Pizarro, entre junio de 1544 y julio de 1547, periodo en el que se registra también una revuelta regalista tras el asesinato del teniente gobernador de Pizarro en la ciudad, Alonso de Toro en setiembre de 1546. Segundo, las tropas de Diego Centeno a favor del Rey entre julio de 1547 y setiembre del mismo año. Tercero, la recuperación de la

---

<sup>87</sup> De la Puente Brunke, 1992: 141. El autor cita además los datos brindados por Rafael Loredo en *Los Repartos* (1958), quien señala que para el final de la rebelión de Gonzalo Pizarro en el Perú existían 388 encomiendas, de las cuales 90 se encontraban en el Cuzco frente a las menores existentes en las jurisdicciones de Lima (61), Arequipa (44), Huánuco (39), Huamanga (24), Chachapoyas (27) y Trujillo (53) (ídem.).

<sup>88</sup> Véase en las *Noticias Cronológicas* de Diego Esquivel y Navia (1742) un detenido recuento de hechos que evidencian el protagonismo del Cuzco en el proceso rebelde y contrainsurgente (Esquivel y Navia, [1742] 1980a: 130-149).

<sup>89</sup> Sintomático resulta que, enterado el virrey Núñez Vela del desplazamiento de tropas del Cuzco a Lima y tras ordenar la supresión de algunas de las ordenanzas que perjudicaban a los encomenderos, envió desde la capital del virreinato al Cuzco a los dominicos fray Jerónimo de Loayza, Arzobispo de Lima, y fray Tomás de San Martín, Provincial de la Orden, como sus emisarios personales para convencer al rebelde que deshiciese el ejército con que se aproximaba (Esquivel y Navia, [1742] 1980: 134).

<sup>90</sup> La figura del obispo dominico del Cuzco, fray Juan Solano, resulta representativa del momento. Tras haber tomado posesión del episcopado en noviembre de 1545, cuando la ciudad se encontraba en poder de los gonzalistas, se adhirió a las tropas realistas de Diego Centeno que retomaron la ciudad para la Corona en julio de 1547. Las acompañó en su campaña para desbaratar el núcleo pizarrista en La Plata al mando de Alonso de Mendoza, quien se terminó sumando a la causa del Rey, pero tras la derrota de Centeno en la batalla de Huarina el 20 de octubre de 1547 huyó primero al Cuzco y luego a Jauja, donde se encontraban asentadas las tropas de Pedro de La Gasca. Con ellas ingresó triunfante al Cuzco tras la derrota encomendera en Jaquijahuana en abril de 1548 y patrocinó las reformas que asentaron las bases del proceso de consolidación del dominio de la Casa de Austria en el Perú.

ciudad por los gonzalistas entre setiembre de 1547 y abril de 1548. Y cuarto, la ocupación final y definitiva efectuada por las tropas de Pedro de La Gasca, tras la batalla de Jaquijahuana.

Un nuevo balance, algo más general, permite reconocer que la ciudad presenció en sus linderos cinco batallas de importancia panandina entre 1532 y 1548, cuatro de ellas entre 1532 y 1538: Huáscar contra Chalcuchima en 1532, Francisco Pizarro contra Quisquis en 1533, Manco Inca contra Pizarro en 1536, Hernando Pizarro contra Diego de Almagro en 1538, y Pedro de La Gasca contra Gonzalo Pizarro en 1548<sup>91</sup>. En 1542 Almagro “El Mozo” no esperó a Vaca de Castro y por eso el enfrentamiento por el Cuzco se dio en Chupas. En ese mismo lapso, Lima solo fue atacada una vez en agosto de 1536.

Los números y los hechos demuestran de manera elocuente la preponderancia de la ciudad del Cuzco sobre Lima en el periodo y la justicia de su título de “Cabeza de los Reinos del Perú”. No en vano, en su descripción de la ciudad, Vasco de Contreras y Valverde (1649) dijo del Cuzco: “Fue corte y asiendo real de los reyes indios y de los españoles, el motivo de discordia”<sup>92</sup>.

Para 1548, dieciocho años después de iniciada la transición política en los Andes, el Cuzco, tras una serie de idas y venidas, se había incorporado definitivamente a los dominios de la monarquía de los Austrias y, en consecuencia, el otrora Tahuantinsuyo de los incas había devenido en el habsbúrgico Reino del Perú.

## **1.2.**

### **La consolidación del dominio español en el Perú.**

#### **1548-1572.**

Entre 1548 y 1572 la administración virreinal en los Andes asentó las bases de su permanencia en el país a través de una serie de reformas que tuvieron vigencia durante los dos siglos siguientes, hasta la aplicación de las políticas borbónicas a mediados del siglo XVIII. Sintomáticamente, ambas fechas están delimitadas por la muerte en el Cuzco de dos líderes que enarbolaron proyectos radicalmente opuestos a los dispuestos por las autoridades españolas<sup>93</sup>: primero, Gonzalo Pizarro, ejecutado tras su derrota en la batalla de Jaquijahuana (1548), y segundo, Túpac Amaru, último rey inca de Vilcabamba, capturado en su refugio amazónico y ejecutado en la Plaza Mayor de la ciudad (1572).

---

<sup>91</sup> Hemming, 2000: 321.

<sup>92</sup> Contreras y Valverde, [1649] 1982: 3.

<sup>93</sup> Millones Figueroa, 2001: 117.

El exilio de la nobleza incaica autonomista en las selvas del Cuzco como la eliminación de los líderes separatistas españoles –los encomenderos rebeldes pretendían obtener una enfeudación pontificia que les permitiera salir de la soberanía de Carlos V y pasar a la tutela de la Santa Sede, con Gonzalo Pizarro como monarca<sup>94</sup>– implicaron la preponderancia absoluta –tanto real como simbólica– de los administradores del Rey de España en los Andes centrales. Gracias a ella tuvieron lugar una serie de hechos fundamentales para la supervivencia del régimen virreinal.

“Se establece definitivamente el cargo de virrey, con D. Antonio de Mendoza; se instala de modo permanente la audiencia de Lima y se crean las audiencias de Charcas y Quito; la jerarquía eclesiástica organiza los primeros Concilios provinciales (a partir de 1551); se fundan los corregimientos como instancias de la administración provincial; se asienta la Compañía de Jesús, portadora del espíritu de la Contrarreforma; se establece el tribunal de la Inquisición, responsable del control moral y la represión ideológica; se consolida el funcionamiento de la Universidad de San Marcos. Todos estos componentes serán recogidos en el programa ordenancista del virrey Toledo, que dicta medidas fundamentales para garantizar el mantenimiento del sistema colonial. En lo económico, es la etapa de asentamiento de la organización productiva. El primitivo saqueo de las reservas de oro es sustituido por la explotación sistemática de las vetas de plata, sobre todo a partir del descubrimiento del cerro rico de Potosí. La posterior incorporación del mercurio de Huancavelica servirá para incrementar el rendimiento del mineral, gracias al método de amalgamación, introducido en los años de 1570. A activar el desarrollo de la economía interna, contribuye la instalación de las primeras casas de moneda, en Lima y luego en Potosí; junto con ello se efectúa la “domesticación” del régimen de encomienda, con la aplicación de tasas para controlar el monto de los tributos, y se difunde la propiedad privada de la tierra en manos españolas, como base del sistema de haciendas”<sup>95</sup>.

Esta consolidación fáctica estuvo asociada a la defensa teórica de la legitimidad del dominio del Rey de España sobre sus posesiones de Ultramar. La misma comenzó a ser cuestionada en la década de 1560 por los escritos del dominico fray Bartolomé de Las Casas quien, tras haber asesorado las políticas de la Corona sobre las Indias, abandonó su posesión regalista ante la decisión de Felipe II en 1556 de vender la perpetuidad de las encomiendas en el Perú<sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> Lohmann Villena, 1977: 74-76.

<sup>95</sup> Hampe Martínez, 1990: 280.

<sup>96</sup> Someda, 1981: 289.

A diferencia del caso mexicano, donde la rendición de Moctezuma ante Hernán Cortés brindó el sustento histórico para la aplicación jurídica del *translatio imperii*<sup>97</sup>, en el Perú la existencia de una nobleza incaica rebelde en el exilio había dado pie a serios cuestionamientos lascasianos. Ya en un memorial-sumario dirigido al monarca filipino, Las Casas señalaba que “las Indias no son de los reyes de Castilla y sólo por la concesión papal se cometen en ellas para que conviertan a los habitantes de ellas, y para que los conserven en sus estados y en sus haciendas, administrándoles la justicia”<sup>98</sup>.

Así, la defensa de la legitimidad de la posesión castellana de las Indias se convirtió en la base de la política afianzadora del poder estatal que cerró este periodo, protagonizada por la administración del mayordomo y virrey de Felipe II, Francisco de Toledo.

a. El orden instaurado por la administración de La Gasca (1548-1553).

El periodo 1548-1553 –en que se insertan las apariciones del Apóstol Santiago y la Virgen María en la memoria del Sitio del Cuzco de 1536– es un periodo marcado por las reformas instauradas por el Pacificador don Pedro de La Gasca desde el Cuzco (1548). Éstas, si bien sentaron las bases del ordenamiento virreinal –concluido por la administración toledana un cuarto de siglo después, también desde la antigua capital del Tahuantinsuyo– generaron tensiones entre los encomenderos y los vencedores de Jaquijahuana –el clero lascasiano y los funcionarios del Estado virreinal– la misma que estalló en la fugaz revuelta de Francisco Gonzáles Girón (1553).

Hasta aquí resulta evidente que la aparente practicidad del sistema de encomiendas escondía en su seno dos grandes dificultades –estrechamente vinculadas entre sí– que la Metrópoli tardó décadas en resolver: primero, el debate en torno a su justicia y, segundo, las pugnas por su duración, cuyas máximas expresiones fueron la polémica protagonizada por Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en la Junta de Valladolid (1550-1551) y la ya mencionada rebelión peruana de los encomenderos (1544-1548), respectivamente.

La estrategia imperial en torno a estos puntos supo privilegiar el uso de la religión como arma de disuasión política. Muestras de ello fueron la elección y el propio desempeño del clérigo Pedro de La Gasca como Presidente de la Audiencia de Lima en la misión pacificadora del Perú.

---

<sup>97</sup> Cuadriello, 1999: 55.

<sup>98</sup> Someda, 1981: 284.

La Gasca, quien a la postre ocupó los cargos de Obispo de Palencia y Sigüenza, era Consejero del Santo Oficio al momento de su designación como Pacificador del Perú en febrero de 1546<sup>99</sup>. La intención de los consejeros del Emperador fue enviar un prelado que, por su condición de religioso, inspirara mayor respeto entre los rebeldes y escrúpulos en desacatarlo<sup>100</sup>. La imagen de hombre santo que se le quiso crear en el Perú respondió a dicha política, y sus adversarios, conscientes de ello, no escatimaron esfuerzos en desmentirla<sup>101</sup>.

También a ella respondieron sus esfuerzos por mantener una imagen del clero ajena a las cotidianidades políticas y mundanas, confiriéndole una supra-terrenalidad que apuntalara su prestigio institucional<sup>102</sup>.

El gobierno de La Gasca marcó así el inicio de un nuevo orden en el Perú, regido por la alianza habsbúrgica entre el trono y el altar. La comunión entre Iglesia y Estado, paradigma hispánico de la Edad Moderna<sup>103</sup>, no había podido materializarse antes en la provincia peruana debido a los devaneos políticos propios de su incipiente estabilidad política. Sin embargo, con la misión pacificadora, llegó la consigna de instaurar el “temor de Dios y del de su Rey” entre quien lo careciere<sup>104</sup>.

---

<sup>99</sup> Hampe Martínez, 2001: 186.

<sup>100</sup> Hampe Martínez, 1994: 96.

<sup>101</sup> En carta dirigida a Gonzalo Pizarro el 16 de agosto de 1546, Alonso de Alvarado se refiere a La Gasca como una “persona de tanta bondad cuanta yo jamás he conocido y el que más sana intención trae para hacer bien a todos los que en estas partes residen” (Hampe Martínez, 1994: 107, nota 38). El líder rebelde, consciente de la intención de “santificar” al Pacificador, manifestó con ironía lo siguiente, en misiva del 30 de diciembre del mismo año dirigida a su general Pedro de Hinojosa: “La Gasca se vuelva con Dios a España, pues que es santo, que acá luego a la hora se dañan con el mucho oro que acá hay, y no hemos menester frailes ni abades porque ellos hacen todos los males que en esta tierra hay, y hombre tan santo no ha de estar en el Perú, sino en parte donde esté más recogido” (Ídem.). Los gonzalistas, ya dentro de una guerra de imagen (a la que responderá pocos años después la propia construcción de los milagros en los relatos del Sitio del Cuzco de 1536), intentaron crear una leyenda negra en torno a La Gasca que contrapesara su apologética santidad. Según Diego Fernández “El Palentino”, se inventaron relatos sobre su actividad como juez en el castigo de los rebeldes de Gante, donde se le imputaba de sanguinario al haber, supuestamente, ordenado la ejecución de numerosas personas (Óp. Cit.: 109).

<sup>102</sup> Su especial interés por salvaguardar la imagen del clero provenía de las propias facultades y obligaciones recibidas del Emperador antes de su partida a las Indias en mayo de 1546. Dentro de los catorce capítulos que conformaban sus instrucciones, se le encargaron realizar averiguaciones sobre los clérigos escandalosos, de mala vida y ejemplo existentes en el Perú (Hampe Martínez, 1994: 99). Un gesto ilustrativo es el del propio Pacificador que, ante su rango sacerdotal, rehusó intervenir en la condena de los rebeldes capturados tras la batalla de Jaquijahuana (Óp. Cit.: 122-123).

<sup>103</sup> Si bien es cierto que tal paradigma requiere matizarse, es bastante válido afirmar que en España y sus dominios, hubo una comunión de intereses entre la Iglesia y la Monarquía en tiempos de los Habsburgo (Negredo del Cerro, 2002: 296).

<sup>104</sup> Carta de La Gasca al Emperador. Panamá, 24 de marzo de 1547 (Hampe Martínez, 1994: 115).

De esta forma se exportaba al Perú un modelo sintomático de las necesidades propias de una monarquía como la de los Austrias: poseedores en España de la capacidad gubernativa de un Estado moderno en franco proceso de centralización del poder, requerían de una cobertura ideológica legitimizadora, cuya piedra angular fue el catolicismo. A través del uso de alegorías religiosas asociadas a la imagen imperial, tanto en sermones litúrgicos como en la propia iconografía de culto, los Habsburgo construyeron a través de símbolos y dogmas –como la Eucaristía y la Inmaculada Concepción– o patrones nacionales –como la Virgen María y el Apóstol Santiago– elementos de identidad dentro del cristianismo universal y de legitimación ante sus vasallos<sup>105</sup>.

En las Indias, la confluencia de intereses entre realeza y clero se materializó en el encomendero como enemigo común. Más allá de la coyuntura local surgida en la rebelión de 1544-1548, y de la rivalidad con las órdenes religiosas por las facultades evangelizadoras, el problema con el sistema de encomiendas era que éste, dentro de su feudalidad, encarnaba el germen de un capitalismo incipiente<sup>106</sup>. Tanto en Nueva España como en Nueva Castilla, los encomenderos reinvertían sus ganancias, según sus posibilidades, en el desarrollo de actividades comerciales e industriales<sup>107</sup>. La tónica oficial de la naciente España Moderna fue, entonces, la eliminación de toda burguesía que rivalizara con el poder feudal del clero y la nobleza, tal como se evidenció con la expulsión de los judíos en marzo de 1492.

Así, de la misión de La Gasca dependió la implantación del sistema en los Andes, y el éxito final de esta fue reflejo de su habilidad política. Desembarcó en Tierra Firme en julio de 1546, reuniéndose en Panamá con el general Pedro de Hinojosa y el teniente gobernador de Lima, Lorenzo de Aldana, ambos pizarristas, quienes se terminaron sumando al bando oficial. La geopolítica del movimiento pizarrista, que llevó cuatro siglos después a Marcel Bataillon a afirmar que Panamá era el Istmo del Perú<sup>108</sup>, fue usada por el Pacificador para desarticular el movimiento rebelde aún sin pisar el país de los incas.

En abril de 1547 se enrumbó al sur, desembarcando en Manta y siguiendo por tierra hasta la desembocadura del río Santa, por el que se internó a la cordillera. Desde el campamento realista, asentado primero en Jauja y posteriormente en Andahuaylas, no cesó de formular

---

<sup>105</sup> Negredo del Cerro, 2002: 296-297.

<sup>106</sup> Choy, 1987b: 330.

<sup>107</sup> Ídem.

<sup>108</sup> Bataillon, 1995: 80.

ofrecimientos de paz a Gonzalo Pizarro, los que resultaron infructuosos<sup>109</sup>. En Andahuaylas La Gasca recibió entre los refuerzos militares enviados de Guatemala, Popayán y Chile al adelantado Sebastián de Benalcázar, quien llegó desde la actual Colombia con Pedro Cieza de León entre sus tropas.

Tras cruzar el siempre difícil río Apurímac, el ejército gasquiano se enfrentó a las tropas de Gonzalo Pizarro en el campo de Jaquijahuana el 9 de abril de 1548<sup>110</sup>. Desbandados los rebeldes, y ajusticiados los líderes del movimiento –en total cuarenta y ocho personas recibieron la pena capital al día siguiente de la batalla, entre ellos el propio Gonzalo Pizarro y su maestre de campo Francisco de Carvajal–, el Pacificador ingresó al Cuzco el día 12 de ese mes. Lo acompañaban en su paseo triunfal los obispos dominicos del Cuzco y Lima<sup>111</sup>.

El reparto de mercedes –bolsa de pensiones, distribución de yanaconas y, principalmente, cesión de encomiendas– que se realizó tras la derrota de los rebeldes no solo tuvo como objetivo la premiación de los que habían permitido la restauración habsbúrgica en los Andes, sino además pretendió asentar las bases de la futura sociedad colonial. Así, al excluirse a la mayoría de los soldados fidelistas –dos tercios no recibieron ningún tipo de compensación– La Gasca tenía en mente sentar el germen de una estructura socioeconómica dualista, “en la que existiera una capa superior firmemente consolidada, nutrida de una base rentística segura, en condiciones de orientar la marcha política de la comunidad”<sup>112</sup> –los premiados–, bajo la cual debían asentarse grupos de clientelaje “que brindaban sus servicios a los poderosos y dependían económicamente de ellos”<sup>113</sup> –los excluidos–.

Consciente de la polémica que traería consigo el reparto, La Gasca se retiró al pueblito de Guaynarima, a doce leguas del Cuzco, desde donde elaboró el listado de beneficiados. Lo acompañaron Pedro López de Cazalla, secretario encargado de la documentación, y el arzobispo de Lima fray Jerónimo de Loayza<sup>114</sup>. Durante un mes estudiaron los diversos expedientes de los pretendientes a obtener mercedes, así como la disponibilidad de las mismas en el virreinato

---

<sup>109</sup> Hampe Martínez, 1989: 121.

<sup>110</sup> Gonzalo Pizarro y su ejército habían salido del Cuzco el 30 de marzo, instalándose en Jaquijahuana al día siguiente, fecha desde la cual aguardaron el arribo de los realistas. Las tropas de La Gasca llegaron el martes 3 de abril, gastándose tres días en escaramuzas. Los dos días previos a la batalla no tuvieron acciones de algún tipo, según narra el Inca Garcilaso (1617) cuyo padre participó en la batalla del día 9 de parte del Pacificador (Esquivel y Navia, [1742] 1980: 148).

<sup>111</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 149.

<sup>112</sup> Hampe Martínez, 1989: 128.

<sup>113</sup> Ídem.

<sup>114</sup> Op. Cit.: 129.

peruano. El repartimiento fue rubricado por el Pacificador el 18 de agosto de 1548. Dos días después partió de Guaynarima directamente hacia Lima, encargando al arzobispo Loayza la tarea de dar a conocer el controvertido fallo en el Cuzco<sup>115</sup>.

Loayza ingresó al Cuzco con el rango de Juez de la ciudad, concedido por La Gasca en Guaynarima. Como tal, y encarnando la alianza habsbúrgica entre el poder secular y eclesiástico del nuevo orden, hizo público el reparto en la propia Catedral “a tiempo de la misa mayor”<sup>116</sup>. El particular protagonismo de los dominicos en esta coyuntura se evidencia en el hecho que fuera fray Tomás de San Martín, provincial en el Perú de la Orden de los Predicadores –quien semanas atrás, el día de su elección en el Cuzco, había propuesto la creación de la que sería la Universidad de San Marcos–, el encargado de prologar con un sermón el anuncio de Loayza<sup>117</sup>.

Tal como previó La Gasca, el fallo causó revuelo. Se organizó inmediatamente un motín encabezado por Francisco Hernández Girón, que fue reprimido por el arzobispo Loayza y el oidor Cianca, apresándose al cabecilla y enviándolo a Lima para que compareciera ante el Pacificador<sup>118</sup>. La tranquilidad que éste esperaba conseguir en Lima no solo se vio perturbada por aquel hecho, sino además por los numerosos inconformes que se trasladaron hasta la capital para reclamar personalmente la cesión de alguna merced<sup>119</sup>. En consecuencia, La Gasca hubo de autorizar nuevas expediciones de conquista y población a diversas regiones del continente con el fin de calmar los ánimos exaltados por la inequidad del reparto<sup>120</sup>.

Entre los beneficiados tampoco estuvieron ausentes las disputas, centrándose éstas en las reglas con las cuales se haría efectivo el usufructo de las encomiendas. Así, surgieron renuencias tanto a las limitaciones impuestas a la cobranza de los tributos como a los gravámenes eclesiásticos, por los cuales los encomenderos debían donar a sus respectivas diócesis la décima parte de su renta tributaria<sup>121</sup>. Se evidenciaba así la disputa entre clero y clase encomendera que dio origen a la inserción de milagros en la memoria del Sitio del Cuzco de 1536.

---

<sup>115</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 150-151.

<sup>116</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 151.

<sup>117</sup> Hampe Martínez, 1989: 129. Los beneficios obtenidos por el propio Loayza fueron cuantiosos, incluso contrarios a las disposiciones emitidas por las Leyes Nuevas de 1542: a pesar que en éstas estaba prohibido asignar repartimientos a una serie de autoridades del Estado, así como a los prelados, entre otros, el Arzobispo de Lima recibió en encomienda a los indígenas de Yauyos, Lurigancho y Tantacaja con una tasa de tributos moderada. Esto, en virtud a sus altos servicios brindados a la Pacificación (Óp. Cit.: 133-134).

<sup>118</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 152.

<sup>119</sup> Hampe Martínez, 1989: 130.

<sup>120</sup> Ídem.

<sup>121</sup> En una carta dirigida al Consejo de Indias en julio de 1549, el arzobispo Loayza, ya en Lima, se quejaba del incumplimiento del referido diezmo. Para 1551 la situación seguía igual, como se evidencia en la

La preponderancia dominica y lascasiana se confirmó cuando fueron tres ilustres miembros de la Orden de los Predicadores –fray Jerónimo de Loayza, fray Tomás de San Martín y fray Domingo de Santo Tomás– los nombrados para analizar los datos brindados por la visita a los nuevos repartimientos ordenada por La Gasca e iniciada hacia marzo de 1549<sup>122</sup>. A pesar que sus resultados fueron observados y sometidos a retasas, la implantación del sistema de tasaciones como regulación estatal a los excesos recaudatorios de los encomenderos fue el gran legado lascasiano de la gestión gasquiana: con ellos se buscaba evitar la excesiva explotación de la población indígena con el fin, más económico que humanitario, de conservarla para garantizar su presencia como fuerza laboral y auténtico motor de la economía local.

La tasa general de tributos ordenada por Pedro de La Gasca evidenció, tras su regreso a la Metrópoli en 1551, que la primacía simbólica del Cuzco radicaba, además, en su preponderancia económica en los Andes Centrales<sup>123</sup>.

comunicación similar dirigida al Emperador por el prelado cuzqueño fray Juan Solano desde Arequipa (Hampe Martínez, 1989: 134).

<sup>122</sup> Hampe Martínez, 1989: 132-134.

<sup>123</sup> El siguiente cuadro fue un resumen que de dicha tasación hizo el escribano mayor de Nueva Toledo, Pedro de Avendaño, y cuyo original se guarda en el Archivo General de Indias (Hampe Martínez, 1989: 137-138). Los números del Cuzco superan a todas luces al resto de las provincias del Perú.

#### **“Composición del tributo indígena en los repartimientos del Perú” (1549).**

| Ciudad          | A   | B       | C       | D      | E      | F      | G       | H     |
|-----------------|-----|---------|---------|--------|--------|--------|---------|-------|
| <b>Cuzco</b>    | 80  | 58,225  | 86,225  | 13,914 | 10,529 | 4,921  | 19,155  | 249   |
| <b>La Plata</b> | 30  | 27,023  | 146,640 | 7,450  | 1,008  | 2,110  | 10,120  | 212   |
| <b>La Paz</b>   | 39  | 29,921  | 39,900  | 7,320  | 7,017  | 2,918  | 4,240   | 159   |
| <b>Arequipa</b> | 36  | 20,183  | 8,950   | 3,085  | 7,925  | 3,230  | 23,332  | 547   |
| <b>Guamanga</b> | 26  | 14,094  | 24,000  | 5,650  | 2,024  | 1,308  | 12,540  | 289   |
| <b>Lima</b>     | 34  | 22,384  | 31,420  | -----  | 8,629  | 1,151  | 37,520  | 229   |
| <b>Trujillo</b> | 24  | 21,500  | 16,090  | -----  | 18,630 | 445    | 18,900  | 562   |
| <b>Guánuco</b>  | 29  | 14,601  | 37,080  | 1,780  | 6,245  | 2,059  | 19,500  | 428   |
| <b>Quito</b>    | 41  | 27,036  | 24,725  | -----  | 5,469  | -----  | 25,317  | 131   |
| <b>Piura</b>    | 24  | 8,599   | 5,190   | -----  | 8,392  | 185    | 9,795   | 47    |
| <b>TOTAL</b>    | 363 | 243,576 | 420,220 | 39,199 | 75,868 | 18,327 | 180,419 | 2,853 |

Claves empleadas: A. Número de encomenderos; B. Cantidad de tributarios; C. Pesos en oro y plata; D. Cestos de coca; E. Vestidos de algodón; F. Cabezas de ganado; G. Fanegas de maíz y trigo; H. Fanegas de sembrera.

b. Las reformas toledanas y el Cuzco. 1569-1581.

Tras haber participado en las deliberaciones de la Junta Magna de 1568, en que se resolvieron las medidas que debían implantarse en el Nuevo Mundo para asegurar el dominio de la Corona, Toledo partió al Perú en marzo de 1569. Llegó a Lima en noviembre de aquel año donde, luego de haberse hecho noción de los problemas esenciales del virreinato, partió a una visita general por el reino<sup>124</sup>.

Tras su paso por Jauja y Huamanga, Toledo llegó al Cuzco en febrero de 1571<sup>125</sup>. A su ingreso hizo solemne juramento “de guardar a esta ciudad y su cabildo todas sus preeminencias y mercedes como cabeza de estos reinos”, la misma que firmó el día 12 en mano de Juan de Umarán como regidor de más antigüedad<sup>126</sup>.

En su labor efectuada desde el Cuzco, el virrey incluyó la reforma de la propia memoria histórica. Para no dejar duda alguna sobre la legitimidad del dominio hispánico en los Andes, Toledo ordenó la confección de una historia incaica con el objetivo de demostrar el poderío reciente de los Incas sobre el resto de las naciones andinas, así como la forma tiránica en que los gobernaban<sup>127</sup>. De esta forma, los conquistadores españoles aparecerían como liberadores de la masa indígena y los incas como gobernantes ilegítimos afortunadamente desterrados. Para ello, el virrey en su camino al Cuzco había iniciado la recolección de testimonios sobre las conquistas incaicas, y ya en la ciudad reunió a más de cien antiguos quipucamayocs quienes rindieron declaración jurada sobre las costumbres y hechos de sus antepasados<sup>128</sup>. Esta información fue utilizada por Pedro Sarmiento de Gamboa, quien se encontraba desterrado en el Cuzco tras una condena inquisitorial en Lima, para redactar su *Historia Índica* por mandato del virrey, texto en que se materializó la visión toledana del incario.

Tras emitir una serie de ordenanzas para la correcta administración del reino, y después de más de año y medio de gobierno desde el Cuzco, Toledo salió de la ciudad a principios de octubre de aquel año, tomando el camino hacia el Collao prosiguiendo su visita general. La antigua capital de los incas “impresionó mucho a don Francisco por la riqueza de sus edificios y por ser uno de los centros más poblados del Perú en aquel tiempo. Tales razones, junto con el factor de su cercanía

---

<sup>124</sup> Hampe Martínez, 1993: 155.

<sup>125</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 226.

<sup>126</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 226.

<sup>127</sup> Porras Barrenechea, 1986: 363.

<sup>128</sup> Porras Barrenechea, 1986: 363.

al bolsón metalífero de Charcas, determinaron que propusiera el traslado de los virreyes a esa ciudad”<sup>129</sup>. Sin embargo no se concretó.

Toledo gobernó el Perú hasta setiembre de 1581. Un balance de su administración permite reconocer en ella grandes hitos dentro de la incorporación definitiva del Perú a la monarquía compuesta de los Habsburgo: reglamentación de la mita y servicios personales de los indígenas; reducción de la población aborigen en pueblos para su mejor control, adoctrinamiento y recojo de tributación; dictado de ordenanzas para el buen gobierno de las ciudades, recaudación del tributo y cultivo de la coca; establecimiento de los tribunales del Santo Oficio (1570) y de la Santa Cruzada (1574); y, entre otras más, la secularización de la Universidad de San Marcos, que funcionaba en el Convento de Santo Domingo de Lima y bajo la administración de la Orden de los Predicadores. Este último acto se dio en el marco de su confrontación con los frailes dominicos adscritos al lascasianismo y sus cuestionamientos a la legitimidad del dominio regio en los Andes<sup>130</sup>.

A su salida del Cuzco, Toledo había brindado un notable impulso al culto jacobeo en la ciudad al fundar y erigir la parroquia del Apóstol Santiago, en la que redujo a la población que habitaba en las proximidades occidentales de la antigua capital del Tahuantinsuyo<sup>131</sup>.

### **1.3.**

#### **La Cabeza de los Reinos del Perú.**

#### **1572-1650.**

En 1540, el Emperador Carlos V había concedido a la ciudad del Cuzco por Cédula Real el título de “Cabeza de los Reinos del Perú”, pregonada en ella el 3 de octubre de 1542 y mandada a dar cumplimiento por el virrey Francisco de Toledo en su provisión del 12 de octubre de 1572<sup>132</sup>. Felipe II confirmó la dicha Cédula por otra dada en Aranjuez el 5 de mayo de 1593, pregonada en el Cuzco el 24 de julio de 1595 con presencia del oidor de la Audiencia de Lima Alonso Maldonado de Torres y el corregidor cuzqueño, general Antonio Osorio. Tres años después, según relata Esquivel y Navia, fue vuelta a pregonar de la misma forma, “con trompetas y chirimías”<sup>133</sup>. Felipe

---

<sup>129</sup> Hampe Martínez, 1993: 160.

<sup>130</sup> Hampe Martínez, 2001: 394.

<sup>131</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 231.

<sup>132</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 126-127.

<sup>133</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 127.

III confirmó a su vez estas cédulas con una nueva, emitida en Barajas el 10 de marzo de 1604, así como Carlos II con la suya propia del 17 de enero de 1681 en Madrid<sup>134</sup>.

Salvo Felipe IV, cada monarca español de la Casa de Austria renovó su compromiso de respetar la primacía del Cuzco sobre el resto de las ciudades del Perú, a pesar que la sede del gobierno virreinal y de la propia Real Audiencia estuviera en Lima. Como se verá en el siguiente acápite, esta serie de reconocimientos respondieron a la política habsbúrgica tanto de aceptación de la diversidad de los reinos que conformaban la Monarquía Compuesta como de preservación de sus identidades<sup>135</sup>. En el caso del Cuzco, los reyes de la Casa de Austria le reconocían a la ciudad el haber sido corte de los reyes incas y, aún en ese entonces, de sus descendientes nobiliarios<sup>136</sup>.

### 1.3.1. Administración política y social.

El ingreso del Perú a los dominios de la monarquía hispánica en la primera mitad del siglo XVI significó la implantación en los Andes centrales de la estructura social y política de la administración habsbúrgica castellana<sup>137</sup>.

Ésta, si bien poseyó evidentes rasgos imperiales, no ostentó en su documentación oficial el término “imperio” para designar a sus posesiones en Europa y las Indias, como sí lo hicieron los Habsburgo vieneses del Sacro Imperio Romano. La renuencia a hacerlo no era eminentemente formal: en la práctica, Castilla gobernaba sus dominios mediante una forma de organización política común en la época, denominada Monarquía Compuesta: “esto significaba que el monarca que gobernaba todos los territorios de manera colectiva era, al mismo tiempo, el monarca de cada uno de ellos individualmente”<sup>138</sup>.

---

<sup>134</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 127. En la edición de Esquivel de 1980 se señala por error que quien emitió la Cédula de 1604 fue Felipe II, quien falleció en El Escorial en setiembre de 1598.

<sup>135</sup> Elliot, 2008: 62.

<sup>136</sup> En su prólogo a la segunda edición de *Los Reinos del Perú. Apuntes sobre la monarquía peruana* (2001) de Fernán Altuve-Febres, Guillermo Lohmann Villena afirmó que el estatus de reino concedido en 1542 a la antigua dualidad de las Gobernaciones de Nueva Castilla y Nueva Toledo, integradas en la Audiencia de Lima, “era el plausible reconocimiento de la magnitud del pasado prehispánico radicado en esas comarcas, al igual que se atendiera en la Nueva España a su pretérito azteca” (Lohmann Villena, 2001: 20).

<sup>137</sup> Ya en 1951 el historiador argentino Ricardo Levene sostuvo, aunque de manera endeble, que las Indias Occidentales no fueron colonias sino provincias, reinos, señoríos o repúblicas, según el caso. Posteriormente, ésta afirmación fue conceptualizada dentro de la Historia del Derecho y se fue abriendo camino mediante diversas investigaciones jurídico-historiográficas (Altuve-Febres, 2001: 13; Lohmann Villena, 2001: 26).

<sup>138</sup> Elliot, 2008: 42.

La complejidad del sistema castellano se basaba en las diversas condiciones en que cada uno de estos reinos habían pasado a integrar la Monarquía Compuesta. Como el dominio sobre el Perú, al igual que en México, era producto de una conquista y no de un acuerdo dinástico –en cuyo caso el monarca juraba respetar las leyes e instituciones preexistentes– no hubo consideraciones para el sistema administrativo de los incas, implantándose sobre éste las leyes e instituciones castellanas<sup>139</sup>.

Ello, sin embargo, no impidió que el Perú ostentase en tiempos de los Austria el título de reino, como fue reconocido tanto en el léxico y la simbología de uso oficial<sup>140</sup> como en la cultura secular<sup>141</sup>, ni que el Cuzco fuera reconocido como “Cabeza” de dicho reino.

Los reyes españoles de la Casa de Austria –de Carlos I ó V (1519-1556) a Carlos II (1665-1700), pasando por Felipe II (1556-1598), Felipe III (1598-1621) y Felipe IV (1621-1665)– fueron hábiles para crear entre sus súbditos la ilusión, primero, de representatividad –mediante la creación de consejos especializados en la administración de los distintos reinos que formaban la monarquía compuesta, integrados en su mayoría (con la excepción del Consejo de Indias) por originarios del territorio en cuestión, así como una suerte de régimen de paridad<sup>142</sup>– y segundo de

---

<sup>139</sup> Elliot, 2008: 42.

<sup>140</sup> En 1635 fue inaugurado en el Palacio del Buen Retiro en Madrid el Salón de los Reinos. Sobre el techo del ambiente decorado con obras de Velásquez y Zurbarán, se ostentaban veinticuatro escudos correspondientes a los reinos que integraban la gran monarquía de Felipe IV, entre los cuales figuraba en un lugar preferente el escudo de Lima simbolizando al Reino del Perú (Elliot, 2008: 41; Lohmann Villena, 2001: 23) Síntoma de la pertenencia a una misma monarquía, el escudo de Lima fue hecho similar al escudo de Colonia, también otorgado por Carlos V: ambos bajo la advocación de los Reyes Magos y exornados por las dos Columnas de Hércules y el Águila Bicéfala Imperial (Ugarte del Pino, 2001: 29-30).

<sup>141</sup> Pedro de Oña en su *Temblor de Lima* (1609) identifica a un vecino de la ciudad como “cortesano”; Pedro de León Portocarrero en su *Descripción del Virreinato del Perú* (c.1620) señala a Lima como “asiento y corte de bisorreyes”; Antonio Vázquez de Espinoza en *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales* (c.1629) la define como “Corte y Metrópoli de los Reynos del Piru”; Bernabé Cobo en su *Historia de la Fundación de Lima* (c.1628) señala reiteradamente “Es la ciudad de Lima el imperio y Corte deste reino”, “Corte y cabeza de gobernación deste reyno”, “Corte y Metrópoli deste reyno” y “Corte y emporio”; Juan Antonio Suardo desde la página inicial de su *Diario de Lima* (1629-1634) la vincula “desta Corte”; Rodrigo de Carvajal y Robles comienza su relato sobre las *Fiestas que celebró la ciudad de los Reyes del Piru al serenísimo príncipe don Baltazar Carlos de Austria* (1632) describiendo a Lima como “Corte de los Reynos del Pirú”; entre otros casos ilustrativos (Lohmann Villena, 2001: 22).

<sup>142</sup> “Dentro de este régimen de paridad es que puede explicarse que un trujillano llegara a ser Consejero del Consejo de las Indias en 1699 (el Licenciado Antonio de Araguren y Zubiarte); un limeño fuera Oidor y Visitador de la Audiencia de su patria y tras gobernar el Perú interinamente hubiera sido promovido al citado Consejo (Álvaro de Ibarra); un conciudadano ejerciera funciones de Espía Mayor de Castilla y Superintendente de las correspondencias secretas del Rey (Juan de Valencia el del Infante); otro mereciera ser designado virrey de la Nueva España (1722-1734) (Juan de Acuña y Bejarano, marqués de Casa Fuerte); un tercero fuera recibido con honores de embajador por Carlos II (Manuel Francisco de Clerque y Solano) a fuer de Procurador de la ciudad capital del Virreinato del Perú; un cuarto presidiera las Cortes gaditanas en 1812 (Vicente Morales y Duárez), y para no hacer interminable la nómina, baste citar a Olavide, al arzobispo

presencia regia –no solo mediante rituales de juras, exequias, celebraciones de natalicios y otros similares, sino, sobre todo, con la convivencia permanente de un *álter ego* del soberano: el Virrey o el Gobernador, según el rango de la posesión<sup>143</sup>– con lo que se compensó exitosamente el ausentismo del monarca<sup>144</sup>.

Este aparato burocrático se formalizó en los Andes con la creación del Virreinato del Perú y la Real Audiencia de Lima en 1542. Si bien se establecieron en 1544 con la llegada del primer virrey, Blasco Núñez Vela, y los miembros de la Audiencia, la rebelión de Gonzalo Pizarro y los encomenderos en contra de las Leyes Nuevas (1544-1548) y la posterior Pacificación (1548-1550) retardaron su institucionalización en el país.

Contrariamente a lo que sucedía con la administración central, los poderes locales tuvieron en el Perú un desarrollo institucional ininterrumpido desde la fundación de las primeras ciudades españolas en la década de 1530. Es por ello que el Cabildo llegó a aglutinar en su seno tres funciones determinantes: la de Concejo, por la que dictaba las ordenanzas para el buen gobierno de la población; la de Justicia, por la que los alcaldes y regidores resolvían los litigios civiles y criminales en primera instancia; y la de Regimiento, por la que mediante los alguaciles garantizaban la seguridad de los vecinos y moradores<sup>145</sup>.

Sin embargo, a pesar de su efectividad y solidez organizacional –o quizás justamente por aquellas razones–, los cabildos como poderes locales gozaron de la desconfianza de la Corona, que intentó crear un contrapeso a sus capacidades autonómicas. Así, en ciudades como el Cuzco que no eran sedes de Audiencia –como lo fue hasta 1789–, el Corregidor ejerció la representación del Rey ante –y sobre– las autoridades locales. Como tal, fue investido de una jerarquía acorde a su investidura.

“Pues el corregidor, por ser representante de la corona, tenía que controlar el cabildo constituido por los moradores locales. Así, mientras el alcalde llevaba el título de *justicia*, el corregidor era

---

de Granada Moscoso y Peralta, a los Carnaval y Vargas entre los Académicos de la Española a quienes precediera el piurano Villegas y Quevedo” (Lohmann Villena, 2001: 24).

<sup>143</sup> Sobre la diferencia de rangos, Antonio Muro Orejón precisó en 1971:

“Existen reinos en las Indias, pero tan sólo donde haya virreinos en cuanto la figura del virrey como representante personal del monarca así lo autentica. Los otros, aunque cartas geográficas, historiadores, tratadistas, así lo expresen, no lo son pues en caso de serlo las funciones rectoras estarían desempeñadas por un virrey y al territorio se le denominaría virreinato, y no presidencia o gobernación” (Antonio Muro Orejón (1971) “El problema de los reinos indios”. *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla), XXVIII, 56. Citado en Lohmann Villena, 2001: 21).

<sup>144</sup> Elliot, 2008: 46.

<sup>145</sup> Decoster, 2001: 13.

*justicia mayor*. El corregidor entraba en la Iglesia catedral delante de los alcaldes para la fiesta de Corpus Christi y tenía derecho de penetrar en la casa del cabildo con sus armas puestas”<sup>146</sup>.

Esto fue particularmente notorio en el referido caso del Cuzco, donde el Corregidor era la cabeza del Cabildo. Y es que las autoridades locales cuzqueñas se ganaron, al menos durante el siglo XVI, el particular recelo de la administración central: el que en 1544 hubieran patrocinado el inicio de la rebelión de Gonzalo Pizarro, enviando un ejército a Lima en clara afrenta al representante directo del Rey, y que para inicios de la década de 1570 el Cabildo de la ciudad fuera aún un férreo bastión de los encomenderos de la región, motivó el especial interés del virrey Toledo en reformarlo y disolver el monopolio de los poseedores de repartimientos de indios en el gobierno local.

Junto con el Cabildo y el Corregimiento en el fuero de la república de españoles, la nobleza incaica mantuvo su preponderancia simbólica y política sobre la población indígena del Cuzco. Tras la purga a la que fueron sometidos sus miembros en 1572 a raíz de la ejecución de Túpac Amaru<sup>147</sup>, y a pesar que muchos de ellos experimentaron un deterioro económico con el devenir de las décadas, la posibilidad de acceder a los cargos curacales les brindó la oportunidad de mantener su estatus económico y social a lo largo del siglo XVII<sup>148</sup>.

En torno a esta estructura política se encontraba la compleja sociedad virreinal cuzqueña, la que llegó a estar dividida hasta en cuatro categorías clasificatorias: étnica (blancos, indios, negros y castas mixtas), laboral (funcionarios, empleados, mercaderes, artesanos, jornaleros, mitayos y esclavos), legal (república de españoles y república de indios) y social (aristócratas, plebeyos y esclavos)<sup>149</sup>. De aquellos serían los españoles quienes patrocinarían el culto al Apóstol Santiago, y los criollos y nobles incas los que harían lo propio con el de la Descensión de María en el Cuzco a lo largo de los siglos XVII y XVIII, como se verá en el Colofón de investigación.

### 1.3.2. Ideología y burocracia religiosa.

La monarquía compuesta se hallaba cohesionada, además, por una ideología encargada de justificar el orden existente. El catolicismo español –fruto de la herencia mesiánica, militante,

---

<sup>146</sup> Decoster, 2001: 10.

<sup>147</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 231.

<sup>148</sup> Patrucco, 2000: 435.

<sup>149</sup> Del Busto Duthurburu, 2004: 108.

antisemita y antiislámica de la Reconquista, las reformas humanistas del Cardenal Cisneros, la aparición del erasmismo en tiempos de Carlos V, el triunfo del conservadurismo teológico frente al humanismo renacentista y, finalmente, el incondicional respaldo de Felipe II a los postulados contrarreformistas del Concilio de Trento— cumplió dicho rol en Castilla y sus reinos.

Esta ideología legitimadora —de la que fueron parte los milagros del Sitio del Cuzco de 1536— invistió a la Corona hispánica de la misión divina de defender, conservar y propagar la fe en el Viejo y el Nuevo Mundo<sup>150</sup>. Al serle atribuida por una instancia con atributos supra-terrenales como la Iglesia, en el marco de una alianza trono-altar que vinculaba la política absolutista con el comportamiento eclesiástico, no había lugar para dudas entre los fieles de la existencia de dicha misión<sup>151</sup>.

Esta imagen era particularmente necesaria en el caso de la Casa de Austria, dinastía que fue la culminación de un proceso de transformación institucional destinado al incremento de la autoridad regia experimentado en Castilla desde la Baja Edad Media. La capacidad gubernativa de los Habsburgo, muy superior a la ostentada por los Trastámara, precisaba de una cobertura ideológica capaz de legitimarla ante sus vasallos<sup>152</sup>.

Así, la alianza trono habsbúrgico - altar católico se manifestó de diversas maneras durante los siglos XVI y XVII.

“Por ejemplo, las campañas militares y navales patrocinadas por la Corona española contra el Imperio otomano y las fuerzas protestantes del norte de Europa; la reafirmación de los autos de fe de la Santa Inquisición, destinados a asegurar la pureza absoluta de la fe en todos los dominios del rey; los Te Deum con los que celebraban las victorias en todas las iglesias de la monarquía, así como en las complejas ceremonias religiosas con motivo de los nacimientos, matrimonios y decesos de la realeza”<sup>153</sup>.

En las Indias, el catolicismo español —singularizado ya en el seiscientos por dogmas y principios como la defensa de la Eucaristía y el culto a la Inmaculada Concepción<sup>154</sup>— tuvo en la evangelización de los indígenas americanos tanto la oportunidad de renovar y reforzar esta alianza, como el principal sustento moral al dominio de la Metrópoli sobre el territorio.

---

<sup>150</sup> Elliot, 2008: 50.

<sup>151</sup> Negredo del Cerro, 2002: 295.

<sup>152</sup> Negredo del Cerro, 2002: 296-297.

<sup>153</sup> Elliot, 2008: 50.

<sup>154</sup> Negredo del Cerro, 2002: 297.

Por ello, la Corona brindó su patrocinio a las órdenes religiosas que se encargaron de la tarea evangelizadora. En virtud al Patronato Regio que ostentaba desde 1493, el Rey autorizó la llegada al Nuevo Mundo de dominicos, franciscanos, mercedarios, agustinos y jesuitas, entre los más importantes, así como la creación de diócesis a lo largo del territorio americano, cuyo gobierno recayó en manos de clérigos también nombrados por el soberano español y presentados ante la Santa Sede.

En este contexto, la Iglesia peruana encuentra su origen, al menos en el papel, en la Capitulación de Toledo de 1529. Allí, Carlos V nombró a Hernando de Luque, maestrescuela y provisor de la Iglesia de Panamá, como obispo de la diócesis de Tumbes<sup>155</sup>, región explorada por Pizarro en su segundo viaje. Sin embargo, debido a la destrucción de esta localidad durante la guerra civil entre Huáscar y Atahualpa, y la propia ausencia de Luque en el Perú, el obispado de Tumbes nunca funcionó.

En rigor, el primer obispado que entró en funciones en el país de los incas fue el del Cuzco, creado por bula del Papa Paulo III el 8 de enero de 1537. El dominico fray Vicente de Valverde fue designado como su titular debido a sus méritos durante las expediciones de conquista, además de ser revestido con los títulos de protector y defensor de los indios del Perú. Hizo posesión de su episcopado en junio de 1538, el mismo que poseyó inicialmente una inmensa jurisdicción territorial:

“Y el dicho obispado se extendió a toda la provincia de Quito con la gobernación de Benalcázar, hasta la provincia de Chile inclusive, llamándose obispo del Cuzco como cabeza de estos reinos y así fue solo obispo, sin haber otro obispo alguno en estos reinos, ni en parte alguna de ellos”<sup>156</sup>.

Debido a las dificultades administrativas que implicaba las dimensiones del territorio asignado al gobierno eclesial del Cuzco, el Emperador se dirigió a la Santa Sede el 31 de mayo de 1540 proponiendo la creación de las diócesis de Lima y Quito<sup>157</sup>. Las mismas se abrieron, al igual que el episcopado Cuzco, como sufragáneas de la Arquidiócesis de Sevilla, situación que se

---

<sup>155</sup> Hampe Martínez, 1993: 197.

<sup>156</sup> *Relación* del chantre don Hernando Arias, tomada por Diego Esquivel y Navia del primer Libro del Cabildo Eclesiástico del Cuzco (Esquivel y Navia, [1742] 1980: 109).

<sup>157</sup> Hampe Martínez, 1993: 198.

mantuvo hasta la bula papal de 1546 que convirtió al obispado de Lima en cabeza de la provincia eclesiástica del Perú<sup>158</sup>.

Así, el obispado del Cuzco pasó a ser sufragáneo del arzobispado de Lima, y como tal fue partícipe del entusiasmo de los prelados metropolitanos por regular la administración eclesial y la política evangelizadora peruana. Entre 1551 y 1591, los arzobispos limeños fray Jerónimo de Loayza y Toribio de Mogrovejo convocaron a sus diócesis a cuatro juntas episcopales conocidas como Concilios Limenses.

El primero de ellos, aperturado en octubre de 1551 y que tuvo una duración aproximada de un año, se centró en la necesidad de uniformar el adoctrinamiento indígena. Para tal efecto se emitieron instrucciones generales para los doctrineros y se elaboraron cartillas bilingües en castellano y lengua general con los textos fundamentales del dogma católico.

Para el segundo, llevado a cabo entre marzo de 1567 y enero de 1568, el Cabildo del Cuzco nombró como procuradores ante el Concilio a don Pedro Portocarrero y a Ordoño Ordóñez de Valencia. Es curioso que ambos, llegados a Lima, solicitasen que “se les guardasen las preeminencias concedidas por Cédula Real de 24 de abril de 1540, y en su conformidad se les diese el primer asiento y voto como a procuradores de la gran ciudad del Cuzco, cabeza de los reinos y provincias del Perú”<sup>159</sup>. Cuenta Esquivel y Navia que los eclesiásticos reunidos en la asamblea lo ordenaron así, “aunque con bastante repugnancia por tenerse en poco las cosas del Cuzco”<sup>160</sup>.

Este Concilio dedicó tanto al tema de la disciplina eclesiástica y la vida religiosa de los españoles como al siempre primordial tema de la evangelización de los naturales. Entre sus resoluciones destacaron el intento por extinguir el consumo de la hoja de coca, reducir a la población indígena en pueblos, crear escuelas para los hijos de los curacas, el fomento de la permanencia de los curas en sus doctrinas, el desarrollo de una correcta catequesis como requisito para el bautizo de los indígenas y, sobretodo, la orden de usar las lenguas originarias para la evangelización así como un catecismo y un confesionario oficiales.

El tercero, a todas luces el más importante, fue convocado por el arzobispo Mogrovejo, sucesor de Loayza tras su muerte en 1575. Llevado a cabo entre agosto de 1582 y octubre de 1583, contó con la participación del obispo del Cuzco don Sebastián de Lartaun –quien falleció en

---

<sup>158</sup> Al final del siglo XVI, dependían del Arzobispado de Lima los obispados de Nicaragua, Panamá, Quito, Cuzco, Charcas, Santiago de Chile, La Imperial, Tucumán y Asunción (Hampe Martínez, 1993: 205).

<sup>159</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 218.

<sup>160</sup> Ídem.

Lima en pleno desarrollo del Concilio, en octubre de 1583<sup>161</sup>—, así como con las de sus similares de Quito, Charcas, Santiago, La Imperial, Tucumán y Asunción, además de autoridades eclesiales, teólogos y juristas.

Desde el 17 de marzo de 1582 el Cabildo secular del Cuzco comenzó a tratar los asuntos que en nombre de la ciudad se harían ante el Concilio. Para tal efecto se hicieron diez acuerdos, los mismos que fueron entregados en poder a Diego Salcedo y Julián de Umarán en calidad de procuradores “para recusar a cualesquier prelados”<sup>162</sup>. Por su parte, el obispo Lartaun partió hacia Lima en abril, nombrando el Cabildo eclesiástico recién en agosto al licenciado Francisco Falcón, residente en Lima, como su procurador en las asambleas conciliares<sup>163</sup>.

En 1591 se inició el cuarto Concilio, que sin embargo debido a su brevedad y poca concurrencia —de los obispos sufragáneos a Lima solo asistió el del Cuzco, el dominico fray Gregorio Montalvo— no tuvo la trascendencia del anterior, al punto que no se dictaminó nada de importancia respecto a la evangelización indígena.

El gran legado de los Concilios Limenses para la Iglesia peruana —sobre todo el tercero— fue el establecimiento de una ruta hacia su organización institucional, con el objetivo de imponer su presencia, asegurar la catequesis y expandir la evangelización en los Andes<sup>164</sup>. Como resultado, el periodo 1583-1649 constituyó una etapa de estabilización relativa en lo referente a los contenidos de la doctrina, que curiosamente coincide con el apogeo de menciones a los milagros de 1536 en la literatura local.

Así, acorde al ideal tridentino de una Iglesia única sin variantes locales que permitieran disensiones, se intentó construir en el Perú un catolicismo exento de rasgos indígenas “a fin de zanjar con la primera evangelización, el paganismo y la idolatría” para después, paradójicamente, “verse obligadas [las autoridades religiosas] a pintar el dogma con rasgos indios, como único medio eficaz de garantizar su aceptación”<sup>165</sup>.

---

<sup>161</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 246. Ese mismo año, en marzo, había fallecido también en Lima el virrey Martín Enríquez. Larataun fue enterrado en el convento limeño de San Agustín. La noticia de su muerte llegó al Cuzco el 20 de octubre —el obispo había fallecido el 9, antes de la acción quinta del Concilio—, día en que el Cabildo Eclesiástico proveyó auto de sede vacante (Ídem.).

<sup>162</sup> El 10 de junio de aquel año se publicó en el Cuzco una provisión del virrey Martín Enríquez. En ella mandaba hacer derrama de dos mil pesos para que asistiesen al Concilio en Lima estos procuradores de la ciudad (Esquivel y Navia, [1742] 1980: 243).

<sup>163</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 244.

<sup>164</sup> Estenssoro Fuchs, 2003: 243.

<sup>165</sup> Estenssoro Fuchs, 2003: 244.

El impacto de la Contrarreforma en los Andes no solo puede medirse a través de la aplicación de estos postulados del Concilio de Trento en las asambleas limenses, sino también en el accionar de la Compañía de Jesús. Fundada por San Ignacio de Loyola en 1534, los jesuitas llegan al Perú en 1568, estableciéndose en Lima<sup>166</sup>. A principios de enero de 1571 hicieron su entrada al Cuzco presididos por el padre Gerónimo Ruiz del Portillo, provincial de la Orden en el Perú, y, aún sin local, se instalaron inicialmente en el Hospital de Españoles<sup>167</sup>.

Con el favor del virrey Toledo, llegado al Cuzco un mes después que los jesuitas<sup>168</sup>, adquirieron el Amarucancha –“en la misma plaza principal el mejor sitio”<sup>169</sup>– a Hernando Pizarro, quien poseía el área frontal del que fuera Palacio de Huayna Cápac<sup>170</sup>. En este local, ocupado por la Compañía desde mayo de 1571, se fundaron sus primeros estudios de Gramática ese mismo año<sup>171</sup>.

En 1618 los jesuitas crearon en el Cuzco el Colegio Real de San Bernardo y el Colegio Real de San Francisco de Borja. El primero estaba destinado a la formación de españoles y el segundo a los hijos de los curacas y miembros de la nobleza incaica<sup>172</sup>. En 1621 fundaron la Universidad de San Ignacio de Loyola, primera del Cuzco y única de la ciudad hasta la fundación de la Universidad de San Antonio Abad en 1692. Este interés jesuita en la educación de las élites cuzqueñas garantizó su posicionamiento protagónico en la actividad religiosa de la ciudad –el mismo que

---

<sup>166</sup> Por Real Cédula del 3 de marzo de 1566 Felipe II autoriza el ingreso de los jesuitas a sus dominios en las Indias. Francisco de Borja, Prepósito General de la Orden, crea así la provincia jesuítica del Perú enviando cinco sacerdotes a ella: Gerónimo Ruiz del Portillo –cabeza de la expedición–, Luis López, Antonio Álvarez, Diego de Bracamonte y Miguel de Fuentes. Los secundaban tres hermanos coadjutores: Luis de Medina, Pedro Lobet y Juan García (Nieto Vélez, 2002: 931). De ellos, solo Ruiz del Portillo y López conformaron el primer cuerpo de jesuitas que entraron al Cuzco en 1571.

<sup>167</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 224. Según el deán Vasco de Contreras se establecieron en el Hospital de los Naturales (Contreras y Valverde, [1649] 1982: 182).

<sup>168</sup> Toledo estuvo en Huamanga con los jesuitas, quienes adelantaron su ingreso al Cuzco. De allí partieron los ignacianos a finales de 1570 (Esquivel y Navia, [1742] 1980: 224-225).

<sup>169</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 224.

<sup>170</sup> El Amarucancha fue dividido en diversos solares al momento de su repartición en 1534. Hernando de Soto recibió el área que daba al Haucaypata, sin embargo tras su partida a España en 1535 fue ocupada por Hernando Pizarro, quien llegó al Cuzco en 1536 en los previos del Sitio de Manco Inca (véase el Capítulo 2 y el acápite 1.14 de este capítulo primero). La venta del edificio por Hernando Pizarro motivó un juicio llevado a cabo desde 1572 por Leonor de Soto para recuperar la parte despojada a su padre (Bauer, 2008: 244-245).

<sup>171</sup> Contribuyeron con los gastos de la compra del Amarucancha –que ascendió a doce mil pesos– muchos vecinos y caballeros del Cuzco, además de los cabildos eclesiástico y secular, este último con dos mil pesos. Sin embargo el aporte más importante lo hizo Diego de Silva y Guzmán, encomendero, quien junto con su mujer donaron treinta mil pesos ensayados –dinero que sirvió tanto para el establecimiento de los estudios de Gramática como para la erección de la primera iglesia de los jesuitas, destruida en el terremoto de 1650– adquiriendo ambos el título de patrones y fundadores (Contreras y Valverde, [1649] 1982: 182-183; Esquivel y Navia, [1742] 1980: 224-226).

<sup>172</sup> Contreras y Valverde, [1649] 1982: 183.

conservaron hasta su expulsión en 1767—, desplazando de ese sitio a los dominicos, quienes lo ostentaron durante el primer medio siglo de presencia española en los Andes.

Mientras los jesuitas se habían asentado en el antiguo Haucaypata, la plaza principal del Cuzco incaico, los dominicos residían en el no menos emblemático Coricancha. Allí, la Orden de los Predicadores se estableció en la década de 1530, tras recibir el templo que inicialmente perteneció a Juan Pizarro, muerto en el Sitio del Cuzco de 1536<sup>173</sup>.

Los dominicos tienen el mérito de haber sido la primera orden religiosa en establecerse en la ciudad, así como lo fueron en el resto del Perú. Justamente en virtud de su protagonismo en la Conquista de los incas fue nombrado como primer obispo del Cuzco el dominico fray Vicente Valverde (1538-1541), perteneciendo también a la Orden de los Predicadores su sucesor fray Juan de Solano (1544-1567) y el cuarto obispo, fray Gregorio Montalvo (1589-1592).

La actividad dominica en la ciudad no se restringió a lo estrictamente religioso. En lo político destacó el claro apoyo de la Orden a la restauración regia emprendida por Pedro de La Gasca en 1548, así como su oposición lascasiana a las encomiendas perpetuas —contexto en el que se enmarca la inserción de milagros en la memoria colectiva del Sitio del Cuzco—, mientras que en lo cultural su principal contribución fue la creación de la Universidad de San Marcos, proyecto surgido en el capítulo dominico del Cuzco y propuesto por fray Tomás de San Martín en el claustro del Coricancha el 1 de julio de 1548.

Los franciscanos fueron la segunda orden religiosa en instalarse en el Cuzco, asentándose inicialmente en Toctocachi, un paraje ubicado en el actual barrio de San Blas<sup>174</sup>. Pasaron de ahí al Cassana, edificio de notables dimensiones que se levantaba en el Haucaypata, donde los recuerda el Inca Garcilaso:

---

<sup>173</sup> Bauer, 2008: 304. Existen versiones encontradas respecto a la fecha en que los dominicos se instalaron en el Coricancha y la manera en que recibieron el recinto. Según el deán Vasco de Contreras se instalaron en 1538 por concesión de Francisco Pizarro en reconocimiento a su antigüedad en el Perú (Contreras y Valverde, [1649] 1982: 173), coincidiendo con Buenaventura de Salinas y Córdoba en que les fuera dada directamente por Pizarro. Antonio de Herrera señala, por su parte, que le fue concedida inicialmente a Juan Pizarro, donándola éste en vida a los dominicos en la persona del padre Juan de Oliaz, prelado de la Orden. Bauer (2008: 304), aunque sin citar su fuente, señala que los dominicos recién la obtuvieron tras la muerte del menor de los Pizarro en el Sitio de 1536. Diego Esquivel y Navia no se compromete mucho y afirma “Llamábase este sitio Coricancha, y el dicho fray Juan de Oliaz tomó posesión de él, como vicario provincial de dicho orden”, aunque lo ubica en los sucesos acaecidos en 1534 (Esquivel y Navia, [1742] 1980: 91).

<sup>174</sup> Mientras que para Vasco de Contreras ([1649] 1982: 176) los franciscanos se establecieron en el Cuzco recién en 1539, para Esquivel y Navia ([1742] 1980: 91) la fecha del ingreso de los franciscanos al Cuzco no es clara, aunque la ubica al final de los hechos sucedidos en 1534. Deja ver que sus fuentes no son precisas al respecto: mientras que Córdoba y Salinas “toca muy de paso esta fundación en su Crónica”, fray Francisco Gonzaga en su *De origine seraphicae religionis* (1587) “no pone el año” y Buenaventura de Salinas y Córdoba (1631) “apenas hace mención de ella” (ídem).

“Al convento de San Francisco vi en aquel galpón. Que, porque estaba lejos de lo poblado de los españoles, se pasó a él desde el barrio de Tococachi donde antes estaba. En el galpón tenía apartado para iglesia un gran pedazo capaz de mucha gente, luego estaban las celdas, dormitorio y refectorio y demás oficinas del convento. Y si estuviera descubierto pudieran hacer claustro”<sup>175</sup>.

Permanecieron allí hasta 1549, año en que debido a una mayor necesidad de espacio<sup>176</sup> se trasladaron a su actual ubicación en el occidente de la ciudad, adquirida con limosnas que dieron los vecinos de la ciudad<sup>177</sup>. Posteriormente, en junio de 1558, se fundó el vecino Monasterio de Santa Clara adscrito a la Orden Franciscana<sup>178</sup>.

Desde 1607 los franciscanos del Cuzco se convirtieron en cabeza de la provincia seráfica de San Antonio de los Charcas<sup>179</sup>. Mientras tanto, de las clarisas cuzqueñas salieron a fundarse los monasterios de Guamanga, La Plata y Cochabamba<sup>180</sup>. La importancia del capítulo franciscano del Cuzco resulta, pues, evidente.

La Orden de la Merced fue la tercera en establecerse en el Cuzco. Martín de Murúa, el célebre cronista mercedario, señala que el primer convento que fundaron en el Perú se ubicó a ocho leguas de la capital incaica, en una localidad denominada Cusipampa<sup>181</sup>. Según Contreras y Valverde se asentaron dentro de la ciudad en 1542<sup>182</sup>, sin embargo no pudo ser después de 1538 ya que el grueso de cronistas coincide que Diego de Almagro tras su ejecución fue enterrado en la iglesia mercedaria del Cuzco.

Al igual que los dominicos y jesuitas, los mercedarios escogieron un espacio de importancia dentro de la ciudad para asentarse. Se ubicaron en el Cusipata, cuando aún se encontraba unida al Haucaypata y, por ende, parte de la primigenia Plaza Mayor de la ciudad.

---

<sup>175</sup> Garcilaso, 1991 [1609]: 442. Según el Inca, el local le fue dado a los frailes por el conquistador Juan de Pancorvo, quien no solo recibió una parte del recinto en repartimiento de 1534 sino que adquirió sus porciones al resto de beneficiados en el Cassana. Bauer (2008: 230), tomando la información del primer Libro de Cabildo, confirma la presencia de Juan de Pancorvo en el Cassana.

<sup>176</sup> Vasco de Contreras ([1649] 1982: 176) señala que los franciscanos dejaron su segundo local “por estrecho y corto”, mientras que fray Diego de Mendoza en su *Crónica de la provincia de San Antonio de Charcas* (1626), afirma que la razón del traslado del convento fue “la mucha estrechez de este sitio para la religiosa vivienda” (Esquivel y Navia [1742] 1980: 153).

<sup>177</sup> Contreras y Valverde, [1649] 1982: 176.

<sup>178</sup> Óp. Cit.: 177-178; Esquivel y Navia [1742] 1980: 193.

<sup>179</sup> Esquivel y Navia [1742] 1980: 153.

<sup>180</sup> Contreras y Valverde, [1649] 1982: 178.

<sup>181</sup> Murúa, [1611] 2001: Libro Tercero, Capítulo VII, 473.

<sup>182</sup> Contreras y Valverde, [1649] 1982: 178.

Cuando entre 1556 y 1557 ambas plazas incaicas fueron divididas con la construcción de dos manzanas entre ellas<sup>183</sup>, dándole a la plaza principal su forma definitiva, la iglesia y convento de La Merced quedaron en lo que se convirtió en la Plaza del Cabildo o Regocijo<sup>184</sup>.

Desde allí los mercedarios ejercieron gran influencia, como en el resto del Perú –sobre todo en el primer siglo de presencia española–, desempeñando funciones parroquiales<sup>185</sup>. Murúa destaca la vocación evangelizadora de su Orden y señala que gracias a su labor:

“en muy breve tiempo todas las provincias comarcanas del Cuzco recibieron el santo Evangelio de tal modo, que ya con gran fervor acudían a la iglesia a oír misa de que fueron muy devotos [...] Con esto, y con la predicación continua, en la cual fueron puntuales siempre, comenzaron a bautizar gran número de gente, de la cual tuvieron noticia de muchas idolatrías que quitaron, derribando huacas, sepulturas, adoratorios y mochaderos”<sup>186</sup>.

Los agustinos, de cuya presencia en el Cuzco no queda mayor evidencia física<sup>187</sup>, fundaron su convento e iglesia el 11 de junio de 1559 a dos cuadras de la Catedral, en una zona que Vasco de Contreras definió como “el riñón de esta ciudad”<sup>188</sup>.

Estas fueron las órdenes religiosas que dinamizaron la vida religiosa del Cuzco durante este periodo. De las cinco solo los mercedarios fueron una Orden no-mendicante, pudiendo así realizar actividades lucrativas. Tanto franciscanos como dominicos, agustinos y jesuitas sustentaban su economía en rentas inmobiliarias y agrícolas, obtenidas a través de donaciones.

---

<sup>183</sup> Mattos-Cárdenas, 2005: 70. La división se realizó cuando era corregidor del Cuzco el capitán Garcilaso de la Vega, padre del historiador. Ya en 1548 el Cabildo había dado licencia para que se construyeran casas y tiendas a lo largo del río Saphy, que originalmente dividía al Haucaypata del Cusipata (Bauer, 2008: 227).

<sup>184</sup> El estar ubicados frente al Cabildo resultó de importancia para los mercedarios. Así lo indica su negativa a la orden del virrey Toledo de construir tiendas en medio, lo que hubiera significado la división de la plaza. Los mercedarios presionaron para que se desistiera de la decisión, lo que consiguieron el 18 de octubre de 1572. Sin embargo, el antiguo Cusipata sería finalmente dividido en 1697 con el inicio de las obras de construcción de la Casa de la Moneda. Extinguida la institución tras unos pocos meses de funcionamiento, el local fue comprado por un vecino en 1736 y finalmente por los mercedarios en 1744 (Acevedo, 2009: 76).

<sup>185</sup> Ballesteros Gaibrois, 2001: 6.

<sup>186</sup> Murúa, 2001 [1613]: 474.

<sup>187</sup> La iglesia y el convento de San Agustín fueron destruidos a cañonazos por orden del Mariscal Agustín Gamarra en 1840, ante la fidelidad realista de los agustinos. La actual calle Ruinas debe su nombre a los escombros de los recintos que durante treinta años permanecieron sin ser removidos del lugar (Acevedo, 2009: 91).

<sup>188</sup> Contreras y Valverde, [1649] 1982: 180. Tras el tratado de Acobamba, firmado entre el Titu Cusi Yupanqui y el gobernador Lope García de Castro en agosto de 1566, los agustinos ingresaron a la corte incaica de Vilcabamba estableciendo allí una doctrina. Bautizaron al Inca con el nombre de Diego de Castro en 1568.

Hasta la emisión de las Leyes Nuevas de 1542, que prohibían que las órdenes religiosas gozasen de repartimientos indígenas, los dominicos y los mercedarios poseyeron encomiendas en el Cuzco<sup>189</sup>.

### 1.3.3. Administración económica.

En la Casa de la Moneda de Potosí existe un lienzo anterior a 1720 donde aparece la Virgen María siendo coronada por la Santísima Trinidad. A sus pies figuran arrodillados el Emperador Carlos V y el Papa Paulo III, y en medio de ambos un orbe simbolizando el mundo, entre otros personajes secundarios<sup>190</sup>. Esta imagen no tendría mucho de especial si no fuera porque la Virgen tiene claramente la forma de un cerro, del cual salen la cabeza y manos de María y sobre cuya superficie el anónimo pintor representó caminos, vegetación, animales e individuos en diversas actividades, enfatizando el carácter telúrico de la representación.

El lienzo potosino, cuya iconografía sincrética gozó de divulgación en el Altiplano –a decir de las otras versiones identificadas en la región<sup>191</sup>–, representa al Cerro Rico de Potosí, la principal veta de plata de los Andes, cuyo descubrimiento de manera casual en 1545 permitió un largo ciclo de apogeo argentífero (1580-1650) en las exportaciones peruanas a la Metrópoli<sup>192</sup>.

Durante este periodo las cuentas de las cajas fiscales del virreinato gozaron de un constante aumento de sus ingresos, sobretodo en el lapso 1580-1620. En estos cuarenta años tuvo lugar en el Perú un incremento tanto del tráfico comercial con España a través de la ruta oficial por Panamá, como del propio contrabando con otros mercados en Asia y Europa a través de Acapulco y Buenos Aires. En consecuencia los principales beneficiados, los comerciantes criollos de Lima –agrupados desde 1613 en el Consulado de la ciudad–, pudieron adquirir al Estado cargos en los gobiernos locales y títulos nobiliarios que reforzaron no solo su hegemonía al interior del reino sino su identidad como grupo social<sup>193</sup>.

Así, Potosí se convirtió en el emblema del orgullo de las élites locales, quienes tanto en Lima como en el Cuzco y otras provincias del Perú comenzaron a reclamar un lugar preponderante en el concierto universal de naciones. Y es que, como señala el franciscano criollo Buenaventura de Salinas y Córdova, era gracias a la plata potosina que la monarquía hispánica podía defenderse de

---

<sup>189</sup> Hampe Martínez, 1993: 206.

<sup>190</sup> Gisbert, 2008: 17.

<sup>191</sup> Óp. Cit.: 17-18.

<sup>192</sup> Burga, 1979: 64-73; Hampe Martínez, 1990: 280-284.

<sup>193</sup> Hampe Martínez, 1990: 282.

sus enemigos: “Vive Potosí para cumplir tan peregrinos deseos como tiene España; vive para apagar las ansias de todas las naciones extranjeras [...] vive para rebenque del turco, para envidia del moro, para temblor de Flandes, y terror de Inglaterra, vive, vive, columna y obelisco de la fe”<sup>194</sup>.

Esta situación no varió tras la crisis económica que experimentó Europa por estos años, ya que si bien las cifras del periodo 1620-1650 reflejan una supuesta caída en la exportación de plata a la Metrópoli, esta se dirigió a otros mercados –como los de la India y China– mediante el contrabando. Perjudicada en sus ingresos fiscales, la Real Hacienda optó por ampliar en la década de 1630 la venta de cargos públicos para regular sus cuentas, situación que llevó a un mayor posicionamiento de los criollos en la administración del reino.

En contraste, la población indígena experimentó una debacle demográfica. La explotación de su mano de obra en la actividad minera, facilitada por las reformas toledanas –reducción de indígenas en pueblos e instauración del régimen de la mita– se refleja en las cifras de Noble David Cook: mientras en 1560 había un estimado de un millón y medio de indígenas, para 1590 esta cifra se redujo a 868 mil, tocando fondo en 1630 con tan solo 601 mil naturales<sup>195</sup>.

Como resultado de la carencia de mano de obra, la producción de las minas de Potosí comenzó a caer hacia 1650. La necesidad de reorganizar el sistema de la mita y refluotar la explotación de metales preciosos llevó a la Corona a ordenar en 1664, el mismo año que en el Cuzco se erigía el templete del Triunfo en conmemoración de los milagros de 1536, una visita general del virreinato<sup>196</sup>.

Fue durante este periodo en que la equidistancia del Cuzco con los asentos mineros de Potosí y Huancavelica hizo de la ciudad un dinámico punto de comercio que, como tal, participó del apogeo de las exportaciones mineras a la Metrópoli. La región cuzqueña se convirtió en el suministro alimenticio de la floreciente villa surgida en torno al Cerro Rico, que experimentó una explosión demográfica hasta mediados del siglo XVII<sup>197</sup>. En consecuencia, la antigua capital de los incas se convirtió gracias al boom argentífero en, a decir de Félix Denegri Luna, la “capital comercial e industrial del Perú”.

---

<sup>194</sup> Mujica Pinilla, 2002: 6.

<sup>195</sup> Burga, 1979: 72.

<sup>196</sup> Hampe Martínez, 1993: 285.

<sup>197</sup> La población de Potosí muestra la siguiente evolución: 4 mil habitantes en 1555, 12 mil en 1557, 120 mil en 1572, 160 mil en 1630 y, ya en el declive sintomático del estado de la producción argentífera, 60 mil en 1705 (Burga, 1979: 66).

“Fue el Cuzco el que proporcionó a la ciudad minera [Potosí] hombres, productos agrícolas y ganaderos, textiles, vestidos, azúcares, pinturas, muebles y telas [...] Y como la Ciudad Imperial también demediaba la ruta de Lima a Buenos Aires, el Cuzco fue puerto terrestre para el flujo y reflujo de mulas y llamas. Gracias a este tráfico la ciudad no perdió el movimiento nutricional y desarrolló vastas riquezas que acrecieron sus obrajes y haciendas, sus interminables hatos de mulas y llamas y las actividades industriales, comerciales, financieras, artísticas y aún religiosas”<sup>198</sup>.

Sin embargo dicho movimiento comercial no implicó necesariamente el desarrollo económico de la región: la ciudad adolecía de Casa de Moneda —la tuvo a inicios del siglo XVIII y solo duró unos meses, reflatándose entre 1821 y 1824 cuando el gobierno virreinal al mando de La Serna se trasladó de Lima al Cuzco—, además de sociedad mercantil o Consulado, e incluso resulta sintomático que durante el siglo XVII la Caja de Censos de indios estuviera vaciada<sup>199</sup>.

Ello no impidió que el protagonismo cuzqueño en la cadena productiva potosina gestara un orgullo local que se evidencia en los textos de la época. Así, el clérigo mestizo Juan Espinoza Medrano señalaba que el Cuzco ya se había convertido “en una Roma Nova o en la Cabeza del Nuevo Mundo”<sup>200</sup>, revitalizando un estatus que le había ya conferido el Inca Garcilaso pero para los tiempos del apogeo imperial incaico. Por su parte Vasco de Contreras y Valverde, deán de la Catedral del Cuzco, reclamó en 1649 que la ciudad “debía gozar de preeminencias de grande” debido a su rango de Cabeza de los Reinos del Perú y a que “tiene voto en cortes y está declarado por la primera y principal ciudad del reino”<sup>201</sup>.

#### **1.4.**

##### **El Cuzco tras el terremoto de 1650.**

##### **1650-1664.**

Esta misma ciudad, para dolor de sus contemporáneos<sup>202</sup>, fue azotada por un devastador terremoto el 31 de marzo de 1650. La breve *Relación del terremoto que Dios Nuestro Señor fue*

---

<sup>198</sup> Denegri Luna, 1980: X.

<sup>199</sup> Burns, 2002: 74.

<sup>200</sup> Mujica Pinilla, 2002: 7.

<sup>201</sup> Contreras y Valverde, [1649] 1982: 3.

<sup>202</sup> Según el *Theatro Eclesiástico de las Iglesias del Perú y la Nueva España* de Gil González Dávila, publicado en Madrid el mismo año del terremoto, los sobrevivientes exclamaban desconsolados: “¿Cuzco quién te vio ayer, y te ve ahora, cómo no llora?” (Esquivel y Navia, [1742] 1980, II: 92).

*servido de embiar a la Ciudad del Cuzco*, impresa en Madrid en 1651, narra con dramatismo la tragedia:

“Estando pues la Ciudad del Cuzco con algún contento, por auer passado el mas riguroso Invierno de aguas, que jamas vieron los Antiguos, pues en seis meses no dexó jamas de llouer poco, ó mucho, y auiendo ya cessado por termino de veinte dias, y ver las calles y plaças enjutas: el dicho 31 de Março á las dos de la tarde, vino derrepente tan gran temblor, que todos salieron huyendo a las plaças, y calles, llenos de confusion, sin saber adonde acudir, pues ni el marido cuydaua de su muger, ni la muger de sus hijos, sino cada qual procurando escapar la vida.

Duró el temblor mas de medio quarto de hora, asolando en tan breue tiempo todos los Templos, que eran de los mejores del Reyno, de manera, que no quedó ninguno adonde poder entrar a oir Missa, y todas las casas del pueblo, assimismo arruinó, y echó por el suelo, y las que quedaron en pie, tan mal tratadas, que no es possible entrar en ellas, sino derribarlas, por el riesgo que están amenazando con su caída”<sup>203</sup>.

Tras el apocalíptico episodio, la ciudad hubo de comenzar un largo proceso de reconstrucción, el mismo que la condujo a fines del siglo XVII a la cumbre de su esplendor barroco. Este llegó de la mano del obispo y mecenas madrileño Manuel de Mollinedo, mitrado del Cuzco entre 1673 y 1699<sup>204</sup>.

Sin embargo, los años inmediatos al sismo tuvieron una dinámica aún muy lejana al boato que ostentaría la ciudad a finales de la centuria<sup>205</sup>. Las muestras de exacerbación religiosa fueron quizás las primeras manifestaciones de la población tras la tragedia<sup>206</sup>, de las cuales el culto al Señor de los Temblores se consolidó como la festividad religiosa por excelencia de la ciudad en adelante.

---

<sup>203</sup> Anónimo, 1651: fol. 1.

<sup>204</sup> Mollinedo tuvo especial predilección por la pintura, siendo muestra de ello la colección particular que llevó consigo al tomar posesión del episcopado cuzqueño, conformada por obras de El Greco, Juan Carreño de Miranda, Sebastián de Herrera, Eugenio Caxés, entre otros pintores de la corte metropolitana. La importante pinacoteca habría servido de estímulo a los artistas locales, quienes elaboraron respuestas propias a las fórmulas peninsulares, sentando las bases de lo que será en las décadas siguientes la llamada Escuela Cuzqueña (Wuffarden, 2004: 34).

<sup>205</sup> Tras el sismo se realizaron visitas hechas por comitivas oficiales para inspecciones los daños, compiladas por Catherine Julien en 1995, las mismas que brindan interesantes datos respecto al tipo de casa, nombre del propietario, número de ambientes, daños sufridos, material de la estructura, niveles y, en algunos casos, su ubicación con referencia a su contexto urbano (Esquivel Coronado, 2005: 494).

<sup>206</sup> Esquivel y Navia hace referencia a una serie de leyendas populares respecto a intervenciones milagrosas durante el sismo (Esquivel y Navia, [1742] 1980, II: 90-97).

Su iniciador fue, justamente, el deán Contreras y Valverde, quien se ejercía como principal autoridad eclesiástica del Cuzco ante la ausencia del obispo Juan Alonso de Ocón, que se encontraba en Lima. En el lienzo mandado a pintar por Alonso Cortés de Monroy, que registra el estado de la ciudad tras el sismo –y muy probablemente pintado el mismo año de 1650<sup>207</sup>–, se ve ya a la imagen del Cristo telúrico en procesión, evidenciando un proceso de masificación distinto – y mucho más inmediato– que el caso del Señor de los Milagros en Lima tras el terremoto de 1746. Así, cuenta Esquivel y Navia que

“Desde esta calamidad quedó establecida la procesión que cada año se hace a 31 de marzo de la Iglesia Catedral, con asistencia de ambos Cabildos, clero, religiones y gran número de penitentes, en que sale la milagrosísima imagen del Crucifijo, intitulado el Señor de los Temblores, que está colocada en dicha iglesia con grande culto y frecuencia del pueblo, por ser su único refugio y asilo no sólo en los temblores, sino en pestes, secas, y otras tribulaciones”<sup>208</sup>.

Se ha afirmado que el Señor de los Temblores desplazó al Apóstol Santiago como patrón del Cuzco tras el terremoto de 1650. Sin embargo, cuando se hubo de elegir a los patronos de la ciudad y el obispado, en conformidad con las restricciones ecuménicas dictaminadas por el Papa Urbano VIII en 1642<sup>209</sup>, los cabildos secular y eclesiástico reunidos el 7 de diciembre de 1651,

“Eligieron por patrona del dicho obispado y provincia a la Reina de los Ángeles María Santísima Nuestra Señora y al misterio de su Purísima Concepción, que llaman la Linda, por el fervor amor, y afecto grande que le tienen todos los fieles de esta ciudad y ser la hechura más hermosa y más devota de esta ciudad y de todo su obispado. Y por su patrón particular al bienaventurado Apóstol Santiago, por haber sido, quien milagrosamente tuvo gran parte en su conquista y pacificación, peleando visiblemente en favor de los españoles contra los indios, según lo testifica la tradición antigua derivada de unos en otros”<sup>210</sup>.

Es en este contexto que tuvo lugar la construcción, en 1664, del templo del Triunfo en conmemoración a los milagros de 1536. Ambos patronos de la ciudad y el obispado –la Virgen

---

<sup>207</sup> Actualmente este lienzo se encuentra en la Capilla del Apóstol Santiago en la Catedral del Cuzco.

<sup>208</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980, II: 97.

<sup>209</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980, II: 100.

<sup>210</sup> Fojas 170 del 3° Libro del Cabildo Eclesiástico del Cuzco. Citado en Esquivel y Navia, [1742] 1980, II: 100-101.

María y el Apóstol Santiago— fueron celebrados en dicha construcción con sendas placas conmemorativas de sus apariciones durante el Sitio del Cuzco, las mismas que subsisten hasta hoy.

## CAPÍTULO 2

### EL SITIO DEL CUZCO DE 1536 (1536-1537)

El Sitio que las tropas de Manco Inca efectuaron a la ciudad del Cuzco entre mayo de 1536 y abril de 1537 fue el punto culminante de la resistencia militar de los incas a la pérdida de su hegemonía sobre el espacio andino.

“Fue uno de los grandes momentos del imperio incaico: con su talento para la organización, los comandantes de Manco habían logrado reunir a todos los hombres de armas del país, armarlos, alimentarlos y llevarlos a atacar la capital, a pesar de la desarticulación de las comunicaciones y la administración de las reservas, y todo eso sin provocar la menor sospecha en los astutos y desconfiados extranjeros que dominaban el país. La movilización sorprendió a los españoles y su magnitud los aterró”<sup>211</sup>.

En rigor, lo que la historiografía de la Conquista denomina “Sitio del Cuzco” o “Cercos del Cuzco” alude a una serie de ataques y repliegues sucedidos a lo largo del año 1536, donde el asedio fue levantado varias veces para ser vuelto a restablecer poco tiempo después<sup>212</sup>. De todas estas fases, la primera – del 6 al 29 de mayo de aquel año<sup>213</sup> – ha sido la más célebre tanto en las plumas de los cronistas de los siglos XVI y XVII como en las de los historiadores contemporáneos, no solo debido a que fue la que más cerca estuvo de lograr su objetivo – la toma del Cuzco y el exterminio de los españoles y sus aliados andinos allí residentes –, sino que fue en ella donde se

---

<sup>211</sup> Hemming, 2005: 224.

<sup>212</sup> Si bien muchas de estas interrupciones correspondieron a necesidades de repliegue de los atacantes producto de la efectividad de la caballería española y el apoyo de los indígenas auxiliares, la principal motivación parece ser la religiosa. Diversos cronistas anotaron como estos recesos coincidían con el inicio del ciclo lunar, llegado el cual detenían el ataque y realizaban ceremonias de culto:

“[...] los indios hechos sus sacrificios a la luna nueva, porque en todos los cercos o guerras que hacen tienen por costumbre de todas las lunas nuevas dejar de pelear, y entender en hacer sacrificios, y así cuando le levantaron fueron a hacerlos, (porque aunque se dice levantar el cerco, entiéndese que se apartaban tres o cuatro leguas a sacrificar y reformarse de gente, sacrificaban ovejas y palomas al sol [...]); hecho su sacrificio volvieron a cercar la ciudad” (Anónimo Pizarrita, 1539 [1934]: 26).

Otro punto a precisar es que estos ceses del cerco no fueron muy prolongados, como lo afirma el cronista Anónimo en la anterior cita. Muestra de ello es que durante gran parte del año de 1536 los españoles en Lima y Cuzco se mantuvieron totalmente incomunicados entre sí, sin saber siquiera si alguna de las dos ciudades había ya caído en poder de los rebeldes.

<sup>213</sup> Anónimo Pizarrita, [1539] 1934: 14, 25; Urteaga, 1934: VII.

registraron los conocidos milagros del Apóstol Santiago y la Virgen María en auxilio de los conquistadores.

De las fuentes que disponemos para reconstruir estos sucesos, destacan en su importancia las que han sido autoría de sus actores y testigos sobre aquellas que se elaboraron décadas después en función a testimonios de segunda o tercera mano. Son de mencionar la anónima y pizarrista *Relación del Sitio del Cuzco* (1539) –la más extensa y minuciosa de todas en lo que se refiere al Sitio–, el relato autobiográfico de Alonso Enríquez de Guzmán (1543), la *Instrucción al Licenciado Lope García de Castro* (c.1570) del Inca Titu Cusi Yupanqui<sup>214</sup>, y la *Relación del descubrimiento y conquista del Perú* (1571) de Pedro Pizarro. No menos significativas son las relaciones de servicio de los conquistadores combatientes en el Cuzco de mayo de 1536 y la correspondencia de los contemporáneos vinculada al hecho, muchas de ellas publicadas por Raúl Porras Barrenechea en su *Cartas del Perú (1524-1543)*<sup>215</sup>.

## 2.1.

### Los preparativos del ataque.

A partir de ellas sabemos que el 18 de abril de 1536, miércoles de Semana Santa, el Inca Manco salió del Cuzco con destino a Calca, en el valle de Yucay, al encuentro con sus tropas para sitiar la ciudad<sup>216</sup>. Había solicitado a Hernando Pizarro permiso para ausentarse del Cuzco con la excusa de un viaje ritual en honor de su padre, Huayna Cápac, a cuyo regreso traería consigo una estatua de éste de tamaño natural hecha de oro. Pizarro, en su calidad de teniente gobernador de la ciudad, otorgó el permiso para congraciarse con el joven Inca, recientemente vejado en prisión, y así obtener con buen tacto los tesoros que sus hermanos habían acumulado con prepotencia. De

---

<sup>214</sup> Horacio Urteaga (Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 3, nota 2) afirma que Titu Cusi Yupanqui fue testigo ocular y actor en el Sitio del Cuzco, sin embargo habría sido muy pequeño en aquel momento. Liliana Regalado (1992: XI) señala en la biografía del inca vilcabambino que éste habría nacido en la década de 1530, en función al dato de que para 1544, año en que asesinaron a Manco, Titu Cusi se describía como “mochacho” y “pequeño” (Titu Cusi Yupanqui, [1570] 1992: 59-60). De ser así, en 1536 habría tenido como máximo seis años de edad.

<sup>215</sup> Colección de Documentos Inéditos para la Historia del Perú, III. Edición de la Sociedad de Bibliófilos Peruanos. Lima, 1959.

<sup>216</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 7. Partió con Villac Umu dejando en el Cuzco a algunos principales que entre los españoles eran tenidos por peligrosos, para evitar así sospechas (Ídem).

hecho, la promesa del Inca de llevarle una pieza aurífera de grandes proporciones era indicio, aparente, del éxito de la nueva política<sup>217</sup>.

A los dos días de la partida de Manco llegó ante Hernando Pizarro un español de nombre Alonso García Zamarilla<sup>218</sup>, que a la sazón se encontraba fuera del Cuzco, a avisarle que el Inca y su séquito iban camino a Lares, zona ubicada a unas quince leguas de la ciudad y poseedora de una topografía fragosa, ideal para que un ejército andino se hiciera fuerte ante los españoles, ya que los caballos tienen menor capacidad de acción ofensiva en terrenos abruptos. A pesar que el Inca se excusó ante el español diciéndole que iba a sacar piezas de oro ubicadas en esa zona, éste no tenía duda alguna que tenía intenciones de rebelarse. Pizarro, lejos de desconfiar del Inca, envió a decirle con emisarios indígenas que apurase su regreso ya que debían ambos ir rumbo al Collao a develar la rebelión de esa zona, tal como lo habían planeado. Manco sin embargo ya se hallaba en abierto enfrentamiento a los españoles<sup>219</sup>.

En Calca, Manco junto a muchos jefes aliados suyos, mandó a traer dos aquillas de oro llenas de brebaje de maíz y les dijo:

“Por vida vuestra que pues sienpre me aveis mostrado tanto amor y deseado darme contento, en éste me le deis y sea que todos juntos, asy como estais, os conçerteis en uno y enbieis vuestros mensajeros a toda la tierra, para que de aqui a beinte dias esten todos en este pueblo sin que dello entiendan nada estos barbudos, e yo enbiare a Lima a Queso Yupangui, mi capitan, que gobierna aqulla [sic] tierra, a avisarle que para el dia que aqui diremos sobre los españoles, dé él alla con su

---

<sup>217</sup> La actitud amable de Hernando Pizarro respecto al Inca solo puede ser entendida en el contexto en el cual se desenvolvió. Repartido el tesoro de Cajamarca en 1533, Hernando es enviado por su hermano Francisco a España a llevar al Emperador el Quinto Real que le correspondía del reparto. Allí se entera de la ejecución de Atahualpa acaecida el 26 de julio y es testigo de la ola de simpatía que en la corte se desata en favor del difunto *auqui*, así como del rechazo que produjo la decisión del regicidio (sobre estas reacciones, véase Bravo Guerreira, 1974). Quizás en reparación a ello y conociendo la ayuda prestada por Manco a los españoles para la toma del Cuzco a fines de 1533, Carlos V ordenó a Hernando Pizarro que se tratara al joven soberano con el respeto de su rango. Cuando Manco fue hecho prisionero y enterado Hernando de ello aún en España, escribió al Emperador prometiendo su liberación. A su llegada al Cuzco en enero de 1536, Manco ya se hallaba libre: el mes anterior Francisco Pizarro había ordenado liberarlo por estimar que ya no había nada que temer de él (Autorización de Francisco Pizarro a Hernando Pizarro, Los Reyes, 14 de diciembre de 1535, citado en Hemming, 2000: 218, nota 59).

<sup>218</sup> El nombre del español se conoce por una declaración de Diego de Almagro El Mozo. (“Acusación II contra Hernando Pizarro”. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía sacados en su mayor parte del Real Archivo de Indias*, 42 vols., Madrid, 1864-1884). En la versión del hijo del Adelantado, sin embargo, Manco lejos de excusarse le revela a García de Zamarilla sus intenciones de alzarse y envía con él un recado para Hernando Pizarro: “que se aparejasen, que ninguno de ellos había de dejar vivo en la tierra” (Hemming, 2000: 220).

<sup>219</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 7.

gente sobre los que alla aviére, y haziendonos a una él alla y nosotros aca, luego los acabaremos syn que quede ninguno y quitaremos esta pesadilla de sobre nosotros y holgarnos hemos”<sup>220</sup>. “Yo estoy determinado de no dejar cristiano a vida en toda la tierra, y para esto quiero primero poner cerco en el Cuzco; quien de vosotros pensare servirme en esto ha de poner sobre tal caso la vida; beba por estos vasos y no con otra condición”<sup>221</sup>.

Sus capitanes, en señal de compromiso ante lo referido por el Inca, se levantaron a beber del mismo brebaje, con lo cual el Inca consolidaba su alianza política para dar inicio a la ofensiva militar de su rebelión<sup>222</sup>.

El sábado víspera de Pascua de Flores, Hernando Pizarro fue avisado que el Inca se hallaba ya alzado. Sin mayor opción, anunció a la población del Cuzco la situación de guerra en que se hallaban y así coordinar “con los de más razón y experiencia” las primeras acciones a tomar. Se acordó con ellos salir lo antes posible con jinetes y soldados en búsqueda del Inca para impedir siga fortificando su posición<sup>223</sup>.

Así, al mando del teniente gobernador Pizarro, las tropas llegaron a Yucay. A pesar de sus esfuerzos les fue imposible llegar al Inca y mucho menos capturarlo<sup>224</sup>. Mientras esto sucedía en Calca, en otras provincias del Cuzco la situación también se torno de gran dificultad para los cristianos; ante esto Juan Pizarro hubo de partir en una expedición de auxilio<sup>225</sup>. Simultáneamente,

---

<sup>220</sup> Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 40. La versión del discurso presentada por Titu Cusi contiene elementos inverosímiles, producto sin duda de una recreación del autor o de sus escribas al momento de la elaboración del texto, treinta y cinco años después de los hechos. Uno de los puntos más resaltantes es la alusión al apelativo “Viracochas” o “[provenientes] del Biracochan” para los españoles, de demostrada factura posterior a 1536 (Estenssoro, 2003: 101).

<sup>221</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 8. Según Titu Cusi, quien presenta un discurso mas extenso, Manco también anunció aquella jornada el envío

<sup>222</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 8.

<sup>223</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 8.

<sup>224</sup> Allí los españoles fueron informados que la posición del Inca en Calca era inaccesible para los jinetes, por lo que se enviaron treinta a pie para capturarlo. Sin embargo, al percatarse que por la fragosidad de la posición de los rebeldes podían estos peones ser fácilmente desbaratados, se encaminaron todos los presentes, prácticamente a pie y con sus caballos a la diestra. La disposición espacial de las tropas de Manco así como la de los españoles y sus aliados no solo impidió a los contrainsurgentes llegar al Inca, sino que los obligó a replegarse para salvar la vida. En retirada, se enviaron cartas a Francisco Pizarro en Lima mediante chasquis aliados informándole del levantamiento (Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 8-9).

<sup>225</sup> Un vecino cuzqueño que había pedido permiso a Juan Pizarro – quien en su calidad de corregidor del Cuzco se había quedado a cargo de la ciudad durante la expedición de captura al Inca – para ir junto con otros tres españoles en auxilio de sus curacas encomendados, que se habían quejado de sufrir ataques de “indios de guerra”, habían sido atacados y muertos algunos en lo que no había sido otra cosa que una celada. La traición se conoció en el Cuzco de boca de los sobrevivientes; ante ella Juan Pizarro salió en una expedición de socorro que, siguiendo el rastro de los muertos, se halló ante un terreno igualmente fragoso. La topografía adversa y el escaso número de refuerzos que llevaba, agravados por la imposibilidad de usar

Gonzalo Pizarro había enrumbado hacia el Collao, de donde hubo de regresar impotente de hacer cosa alguna ante la cantidad de tropas rebeldes que allí encontró. Al final de estas jornadas, Hernando, Juan y Gonzalo Pizarro regresaron simultáneamente al Cuzco, evidenciándose tanto ante ellos como para sus compatriotas y sus aliados andinos que estaban ante una rebelión general<sup>226</sup>.

Al poco tiempo se supo en el Cuzco que las tropas rebeldes se encontraban ya en el valle de Yucay, a donde los hermanos del Gobernador acudieron con tropas y jinetes pensando capturar a Manco. Llegados, encontraron destruidos los puentes sobre el río Vilcanota, que surca el valle, teniendo en la otra orilla a los guerreros del Inca. No tuvieron otra opción que atravesar el caudal a nado o sobre el lomo de los caballos. Gracias al auxilio de las tropas indígenas aliadas, quienes defendieron el paso de los contrainsurgentes, éstos pudieron cruzar exitosamente a la otra ribera y hacer estragos entre los rebeldes, quienes desbarataron sus filas. A pesar de ello, tampoco pudieron esta vez capturar al Inca<sup>227</sup>.

Las escaramuzas continuaron los días siguientes con gran intensidad, llegando los atacantes a los linderos de la ciudad, no sin sufrir sentidos reveses<sup>228</sup>. Sus esfuerzos se vieron

---

los caballos, les hicieron comprender que solo serían “más cebo a los indios”, volviéndose así al Cuzco (Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 9).

<sup>226</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 9.

<sup>227</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 9.

<sup>228</sup> Mientras tanto, llegaron al Cuzco gran número de guerreros del Inca quienes tomaron posiciones en tierra fragosa adyacente a la ciudad. Según la *Relación del Sitio del Cuzco*, Hernando Pizarro ordenó dividir las tropas hispano-andinas en dos partes, una de ellas para que atacase a los rebeldes por las espaldas y la otra para darles por la parte de la ciudad, estrategia que tuvo éxito y logró desbandar a los atacantes. Los incas fueron perseguidos en su retirada a lo largo de dos leguas con el fin de generar escarmiento entre ellos, siendo muertos muchos de ellos. También murió aquí un español que se separó de sus compañeros. Sin embargo, al día siguiente del regreso de los Pizarro al Cuzco, cayeron sobre ellos guerreros del Inca en gran número por los cuatro frentes de la ciudad. La respuesta al ataque incaico fue esta vez hacia el lado del Contisuyo, donde los rebeldes se habían posicionado en un andén al lado de un río (¿el Saphi?). La acometida de la caballería permitió abrir camino a sus compañeros, pero no impidió que éstos sufrieran el ataque de los guerreros posicionados en zonas más altas. Finalmente, los españoles y sus aliados ganaron las cumbres desbaratando a los atacantes, quienes fueron perseguidos a lo largo de tres leguas por Juan Pizarro y otros tres o cuatro jinetes más. Días después un contingente de guerreros del Inca, conformado por flecheros, lanceros y honderos, atacó en el Collao a tropas al mando de Gonzalo Pizarro, quienes se encontraban haciendo guardia en la zona, logrando cercarlos. Hernando y Juan Pizarro junto con otros jinetes y tropas acudieron en su auxilio, produciéndose una escaramuza en un llano donde los rebeldes los esperaban. Fueron muertos varios indígenas, un español y alrededor de cuatro caballos, entre ellos el del corregidor Juan Pizarro. Sin embargo, gracias al auxilio, Gonzalo Pizarro logró romper este cerco y regresar con sus hermanos al Cuzco. Posteriormente, un contingente de rebeldes tomó posiciones en un cerro hacia el norte de la ciudad, por el lado del Chinchaysuyo. En aparente huida, condujeron a las tropas al mando de Juan y Gonzalo Pizarro que habían acudido a desbaratarlos hacia una celada en un terreno fragoso donde los caballos perdieron operatividad y se hallaron a merced de un mayor número de guerreros incaicos, quienes siguieron a los españoles y sus aliados en su denodada huída (Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 9-11).

recompensados cuando lograron tomar los baluartes de Sacsayhuamán, defendidos por las tropas andinas aliadas de los españoles, quienes, perdida la posición, descendieron por la ladera del río Tullumayo en busca de refugio en la ciudad. En auxilio de ellos acudieron refuerzos comandados por Hernando Pizarro, los cuales lograron replegar a los rebeldes, ganando las plazas delante de los baluartes de la fortaleza<sup>229</sup>.

Ésta y otras pequeñas victorias obtenidas tanto por los españoles como por los “indios amigos” brindaron a las tropas aliadas una importante dosis de estímulo y confianza en poder hacer frente con éxito al alzamiento general. En este contexto, los Pizarro y su entorno cometieron un error estratégico: cuando Hernando Pizarro manifestó la necesidad de que se colocasen guardias en Sacsayhuamán para impedir que los rebeldes la ocupen nuevamente, Juan Pizarro se opuso manifestando no solo que siendo ellos pocos respecto a los atacantes no convenía dividir sus fuerzas, sino que si por último los rebeldes la llegasen a tomar, ellos la podrían recuperar nuevamente “con veinte de caballo” tal como habían hecho la vez anterior. Quizás por un exceso de optimismo y subestimación del rival, se decidió que así sea<sup>230</sup>.

## 2.2.

### El inicio del asedio.

A la mañana siguiente, sábado 6 de mayo de 1536, día de “San Juan Ante-Portam-Latinam”<sup>231</sup>, amaneció el Cuzco totalmente cercado por sus distintos frentes y tomados los baluartes de Sacsayhuamán.

“se aposentauan por los lugares más agros de alrededor del Cuzco, hasta aguardar a que llegasen todos, porque después que llegaron, se aposentaron en los llanos y los altos, ocupándolo todo, que hera tanta la gente que aquí vino que cubría los campos, que de día parecía un paño negro que los tenía tapados todos media legua alrededor desta çiudad del Cuzco; pues de noche eran tantos los fuegos, que parecía un çielo muy sereno lleno de estrellas. Era tanta la gritería y vizería que auía, que todos estáuamos atónitos”<sup>232</sup>.

---

<sup>229</sup> Hernando Pizarro hubo de ser socorrido con una yegua, ya que su caballo quedó tan cansado que le era imposible hacer movimiento alguno (Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 12).

<sup>230</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 13.

<sup>231</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 14.

<sup>232</sup> Pedro Pizarro, [1571] 1978: 124.

Los capitanes Coriatau, Cuyllas y Taipi, posicionados en el barrio de Carmenca con sus hombres, cerraron la salida por el camino del Chinchaysuyo<sup>233</sup>. A su vez las tropas al mando de Vamani, Quicaña y Curiguallpa tomaron las salidas por Contisuyo. Llicllis y otros jefes se ocuparon del bloqueo por el sur, hacia el Collasuyo. Cerrando el cerco estaban los capitanes Anta, Allca y Ranpa Yupanqui por el Antisuyo<sup>234</sup>. En total, nueve regimientos incaicos ejecutaron el asedio, cada uno de ellos con un número entre diez y veinte mil hombres, haciendo un total de cien mil guerreros más ochenta mil de servicio<sup>235</sup>.

Sacsayhuamán funcionó como cuartel general de los rebeldes durante esta primera fase del Sitio del Cuzco. Allí se posicionó el comando de la operación a cargo de Villac Umu, capitán general del Inca que permanecía en Calca coordinando el abastecimiento de más tropas para el asedio<sup>236</sup>.

Manco había dado la orden que una vez tomadas las posiciones en el cerco a la ciudad, las tropas se mantuvieran en inamovilidad hasta que él señalara el inicio del ataque<sup>237</sup>. Viendo ya todo dispuesto, Villac Umu envió mensajeros al Inca solicitándole le permita dar inicio a la ofensiva. Sin embargo, la respuesta fue negativa:

“le enbió a dezir que los dexase estar ansy en aquel aprieto, con aquella congoxa, aquellos tambien le abian a él congoxado, que padesçiesen, que tambien abia él padesçido, que llegaría otro día y los acabaría”<sup>238</sup>

---

<sup>233</sup> La guarnición incaica del Chinchaysuyo habría estado conformada por veinte mil hombres (Anónimo Pizarista, 1934 [1539]: 19).

<sup>234</sup> Titu Cusi Yupanqui, [1570] 1992: 43.

<sup>235</sup> Anónimo Pizarista, 1934 [1539]: 14. Las diversas fuentes no presentan consenso respecto a la cifra de los atacantes. Fernando de Montesinos señaló que fueron más de 50 mil, Alonso Enríquez de Guzmán 100 mil, al igual que Pedro Gallego en su declaración de 1537. Pedro Pizarro, Antonio de Herrera, el Inca Garcilaso y Mansio Sierra calcularon 200 mil. Diego de Peralta en su probanza de 1566 indicó 300 mil. Titu Cusi Yupanqui llegó a afirmar la exorbitante cifra de 400 mil (Hemming, 2005: 224, nota 2). Lo probable es que la cifra real se duplicara por la presencia de las llamadas “rabonas”, mujeres de los guerreros que acompañaban a sus parejas para asistirlos en alimentos, vida sexual e incluso primeros auxilios. Su presencia en la conquista, ya alusiva en la documentación conocida (Espinoza Soriano, 1971) se confirmó en 2007 con el hallazgo de los restos de un grupo de súbditos de Manco Inca que sitiaron Lima en agosto de 1536 por un equipo de la National Geographic Society. Estos, contemporáneos a quienes sitiaban el Cuzco desde mayo de aquel año, estaban acompañados por mujeres quienes también fueron muertas por los españoles.

<sup>236</sup> Anónimo Pizarista, 1934 [1539]; Titu Cusi Yupanqui, [1570] 1992: 43.

<sup>237</sup> Titu Cusi Yupanqui, [1570] 1992: 43. Señala el Inca que esta orden fue “so pena de bida” (Ídem).

<sup>238</sup> Ídem.

La congoja y el padecimiento que Manco deseó para sus adversarios efectivamente se apoderaron de ellos, quienes presas del pánico solo atinaron a juntarse y alejarse lo más posible de los linderos de la ciudad.

Los españoles y sus aliados andinos<sup>239</sup> se reunieron en la plaza principal, una extensa explanada llamada, paradójicamente, Haucaypata o “andén de fiestas y regocijos”<sup>240</sup>. De notable importancia ritual para los incas, esta gran plaza conservaba aún para 1536 su singular ushnu<sup>241</sup> y un torreón circular techado llamado Sunturhuasi<sup>242</sup> dentro de su perímetro. La superficie estaba cubierta de arena, traída de la costa del Pacífico en tiempos del imperio, de la que también dieron testimonio los cronistas<sup>243</sup>. En ella levantaron sus toldos los refugiados que no lograron ampararse bajo los edificios que rodeaban la plaza<sup>244</sup>.

El Haucaypata al momento del Sitio estaba flanqueado en su lado norte por el Cassana y el Coracora, dos galpones o kallankas de los cuales el primero era el de mayor tamaño en toda la plaza. Según el Inca Garcilaso este era tan grande que “muy holgadamente pudieran sesenta de a caballo jugar cañas dentro de él”, al punto que servía de plaza para fiestas y bailes durante los días de lluvia<sup>245</sup>. Además poseía dos torres circulares que flanqueaban la entrada principal. Por su

---

<sup>239</sup> La presencia de indígenas auxiliares entre los defensores del Cuzco es confirmada por el grueso de los cronistas, quienes los mencionan en diversos pasajes del Sitio. Titu Cusi Yupanqui los recuerda en la plaza de la ciudad haciendo guardia nocturna mientras los españoles rezaban en sus refugios. El mismo autor indica que estos auxiliares acompañaban a los cristianos desde su salida de Cajamarca (Titu Cusi Yupanqui, [1570] 1992: 44). Su presencia fue de vital importancia para la toma de Sacsayhuamán, donde dos hermanos de Manco, Ynguill y Vaipar junto con sus hombres, así como tropas chachapoyas y cañaris, apoyaron la causa de los conquistadores (Titu Cusi Yupanqui, [1570] 1992: 45).

<sup>240</sup> Garcilaso, 1991 [1609]: 442. Según el jesuita Diego González Holguín significa plaza “de las fiestas, huelgas y borracheras” (Aranibar, 1991: 753). Este significado jubilar quechuizado sería, sin embargo, tardío: su acepción original en aimara fue simplemente “plaza grande” (Cerrón Palomino, 2004).

<sup>241</sup> El ushnu del Haucaypata es descrito en los testimonios de Cristóbal de Albornoz (c.1582), Pedro Pizarro (1571), Juan de Betanzos (c.1551), Pedro Cieza de León (1553) y Cristóbal de Molina “el cuzqueño” (c.1575) como una piedra erguida cubierta de oro, cual pilar, al pie de la cual había un tazón en el que se vertían ofrendas líquidas (Bauer, 2008: 226).

<sup>242</sup> El Inca Garcilaso describió la torre del Sunturhuasi como “un hermosísimo cubo redondo”, el que llegó a conocer antes de su destrucción en la década de 1550 para ampliar la Plaza Mayor (Garcilaso, 1991 [1609]: 442; 1617: fol. 24v).

<sup>243</sup> Curiosamente en 1732, en el marco de las obras de construcción de la Iglesia del Triunfo a cargo del carmelita fray Miguel de los Ángeles Menchaca, esta arena fue redescubierta atribuyéndose su aparición a un milagro, considerando que este material ya se había acabado así como el dinero dispuesto para la fábrica (Carta del Obispo del Cuzco Bernardo de Serrada al Rey de España, fechada el 28 de mayo de 1732. AGI, Audiencia de Lima, 526. Extractado en Santisteban Ochoa, 1963: 31-32). Su uso como material de construcción no era nuevo, ya en 1559 el Licenciado Polo de Ondegardo había hecho lo propio en la construcción de la primera Catedral (Bauer, 2008: 224-225).

<sup>244</sup> Pedro Pizarro, 1978 [1571]: 124.

<sup>245</sup> Garcilaso, 1991 [1609]: 442. Sobre los restos aún reconocibles del Cassana se levanta hoy el Portal de Panes. Del Coracora no queda mayor evidencia: otorgado a Gonzalo Pizarro en la Conquista, tras su derrota

notable factura fue tomado en propiedad por Francisco Pizarro al momento de la repartición de los solares en 1534. El adyacente y más modesto Coracora fue en la misma fecha otorgado a su hermano Gonzalo.

En frente de estos galpones, hacia el lado sur, se ubicaban el Acllahuasi y el Amarucancha, este último en el solar donde hoy se erige la Iglesia de la Compañía y en ese entonces propiedad de Hernando Pizarro. Ambos recintos respondían al patrón constructivo denominado cancha: manzanas amuralladas rectangulares con grupos de edificaciones uniespaciales en su interior<sup>246</sup>. El Hatuncancha, ubicado frente al Acllahuasi y en la esquina sureste de la plaza, respondió también a este patrón. Por sus grandes dimensiones y facilidades defensivas –tenía un único acceso– fue considerado entre las primeras opciones de guarida iniciado el Sitio. Recordaba Pedro Pizarro en 1571:

“Hernando Pizarro y los capitanes se juntaban muchas veces a hacer acuerdos sobre lo que harían, y unos decían que despoblásemos y saliésemos huyendo; otros, que nos metiésemos en Hatuncancha, que era un cerco muy grande donde todos pudiésemos estar, que (como tengo dicho) no tenía más de una puerta y [estaba] cercado de cantería muy alta”<sup>247</sup>.

En el lado este de la plaza y sobre una serie de terrazas adaptadas al desnivel del suelo, se ubicaban los palacios de los incas Huáscar y Huiracocha. El primero fue otorgado a Diego de Almagro en la repartición de 1534 y el segundo, por ser galpón, alojó a la primera iglesia de la ciudad<sup>248</sup>.

---

en 1548 a manos de Pedro de La Gasca el edificio fue destruido junto con otras propiedades del rebelde (Bauer, 2008: 240).

<sup>246</sup> Gasparini y Margolies, 1977: 186. Restos de los muros perimetrales de ambas canchas pueden verse aún en la calle que las dividía, entonces llamada del Sol y hoy Loreto.

<sup>247</sup> Pedro Pizarro, 1978 [1571].

<sup>248</sup> Las kallankas (“galpones” en las crónicas) eran grandes edificios de planta rectangular muy alargada, con techos de dos aguas sostenidos por pilares (Gasparini y Margolies, 1977: 204). Por su forma de “nave” fueron usados como templos cristianos durante los primeros años de la Conquista, como aún se puede ver en la Iglesia San Juan Bautista de Huaytará.

### 2.3.

#### El incendio de la ciudad y el futuro escenario de los milagros.

La estrategia inicial de los españoles fue resistir el ataque parapetados en estos edificios. Ello generó burlas por parte de los guerreros del Inca, quienes desde sus posiciones les proferían befas, tiraban piedras a los toldos y les “alzaban la pernetá”<sup>249</sup>.

Los atacantes no encontraron solución más eficiente para sacar a los sitiados de sus refugios que prenderles fuego. Desde Sacsayhuamán lanzaron hacia las techumbres de paja de la ciudad flechas y piedras arrojadizas envueltas en algodón e inflamadas, previamente empapadas con cierto bitumen indispensable para la combustión del proyectil<sup>250</sup>. Las primeras estructuras que cayeron presa de las llamas fueron las casas que se ubicaban en la ladera que baja desde los baluartes del recinto a la plaza. Sin embargo, al poco tiempo muchas partes de la ciudad habían sido ya ganadas por el incendio y la urbe entera pareció entonces consumirse en él:

“Acaeció este día hacer muy gran viento, y, como los altos eran de paja, en un punto no parecía sino que toda la ciudad era una llama de fuego, adonde era tan grande la grita de los indios, y el humo tan espeso que no se veían y oían los unos a los otros”<sup>251</sup>.

Fue en esto que comenzó a incendiarse el que fuera palacio del Inca Huiracocha. En su interior se hallaban refugiados muchos esperanzados en el amparo del ya entonces templo cristiano que, según la memoria escrita del hecho, hubieran perecido de no ser por la pronta extinción del fuego. Este cese del incendio, que fue considerado milagroso por Betanzos, Cieza de León, Acosta y los autores del siglo XVII, puede explicarse tanto por la presencia de esclavos africanos en las techumbres, quienes mitigaron los efectos incendiarios de los proyectiles<sup>252</sup>, como

---

<sup>249</sup> Titu Cusi Yupanqui, [1570] 1992: 44. “Alzar la pernetá” alude a un acto burlesco mediante el cual se alza la pierna como quien amenaza con dar una patada, que puede interpretarse como una alusión al acto de eliminar gases del estómago (Ídem, nota 8).

<sup>250</sup> Pedro Pizarro, [1571] 1978: 125. Según el cronista, las piedras eran lanzadas con huaracas u hondas (Ídem). Este bitumen parece ser petróleo crudo, cuyas bondades eran conocidas por las sociedades andinas prehispánicas (Urteaga, 1934: VIII, IX). Las saetas fueron lanzadas por indios flecheros de las etnias Satis y Antis (Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 44).

<sup>251</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 14.

<sup>252</sup> Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 44. Este dato es de gran valor, ya que brinda una explicación racional a la extinción del fuego en el Sunturhuasi, hecho en el que otros cronistas reseñarán un milagro mariano. La presencia de africanos en el Cuzco al momento del Sitio es confirmada por Alonso Enríquez de Guzmán, testigo de los hechos, quien en su relación autobiográfica se refiere a la antigua capital incaica como “bien bastecida de caballos e negros”, y deja entender que el partió de Lima hacia ella al menos con uno, el cual le

por el viento que corría en el amplio espacio de las plazas Haucaypata y Cusipata, que cumplía el rol de cortafuego<sup>253</sup>.

Las áreas incendiadas de la ciudad fueron paulatinamente tomadas por los rebeldes, y en las calles comprendidas en éstas construyeron barricadas y cavas para impedir el paso de los caballos<sup>254</sup>. Previamente, también con los mismos fines, habían deshecho las acequias anegándose los campos y caminos adyacentes a la ciudad, previniendo los atacantes algún intento de ataque o huida de la caballería<sup>255</sup>.

En medio de esta confusión, Hernando Pizarro organizó la caballería española conformada por setenta jinetes y sus respectivos equinos en tres compañías al mando de los capitanes Gonzalo Pizarro, Gabriel de Rojas y Hernán Ponce de León<sup>256</sup>. Junto a ellos, la defensa era completada por las tropas de los llamados “indios amigos”, guerreros indígenas aliados de los cristianos pertenecientes a etnias enemigas de los incas, como los cañaris y chachapoyas. El resto de españoles residentes en la ciudad, alrededor de 130<sup>257</sup>, no representaban mayor garantía de defensa ya que, como recordaría Pedro Pizarro, “los yndios no los tenían en nada”:

“era cierto así que un yndio podía más que un español de a pie, a causa de que los yndios son muy sueltos y hazen tiro a los españoles apartados, y antes que el español pueda llegar a ellos, se an

---

fue muerto en el camino por indígenas (citado en Porras Barrenechea, 1986: 161). El mismo Titu Cusi Yupanqui dice respecto al momento inicial del cerco: “estando todos los españoles bien aperçibidos, cuyo número no se save, salvo que dizen que hera mucha gente y que tenían muchos negros consigo” (Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 42).

<sup>253</sup> Esta explicación la brindó Cristobal de Molina “el chileno” en su crónica de 1552 (Duvols, 1962: 6).

<sup>254</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539].

<sup>255</sup> Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 43.

<sup>256</sup> Pedro Pizarro, 1978 [1571]: 125. Según el anónimo autor de la *Relación del Sitio del Cuzco*, Hernando Pizarro había ya organizado la caballería en los previos del 6 de mayo, día inicial del cerco, y da a entender que en ningún momento éste y sus hombres dejaron de pelear. Pedro Pizarro en cambio afirma en su texto que la disposición de los jinetes se dio en un momento posterior, ya iniciado el ataque incaico y cuando se hizo evidente que si no salían a pelear su exterminio era inminente. Esta diferencia de versiones no es casual, ya que más allá de la mera dilucidación de los hechos permite comprender los alcances de la intencionalidad del autor del anónimo de 1539. Quien lea la *Relación del Sitio del Cuzco* se percatará que es un texto apologético a la figura de Hernando Pizarro. En este punto su autor niega, a través de la omisión, el lapso inicial del cerco en que los españoles presa del temor optaron por esconderse, y que solo salieron a pelear cuando concluyeron que enfrentar a los guerreros de Manco era la única opción de sobrevivir. Este hecho evidentemente no contribuía a la imagen de Hernando Pizarro como estratega y comandante militar, ni mucho menos al perfil de soldado valeroso que el texto venía construyendo.

<sup>257</sup> Número deducido de la afirmación de Pedro Pizarro que el total de españoles en el Cuzco al momento del inicio del cerco era 200, de los cuales 70 eran jinetes (Pedro Pizarro, 1978 [1571]: 125). Enríquez de Guzmán también coincide con esa cantidad (Porras Barrenechea, 1986: 162).

desuiado otro tanto trecho o más de donde auían hecho el primer tiro, y así los cansauan, y los indios ser muchos, que a palos los mataron a todos”<sup>258</sup>.

En cambio montado en un caballo, un español no solo era prácticamente inalcanzable por la infantería andina sino que representaba una amenaza mortal para ésta. Por esto los guerreros del Inca “a los de a caualllo temían mucho, porque los alcançauan y matauan pasando por ellos”<sup>259</sup>.

Para sobreponerse a esta desventaja, los atacantes indígenas ingeniaron métodos de adaptación a la nueva realidad de combate protagonizada por la presencia del caballo. Aparte de las cavas y albarradas, construidas para obstruir el avance de los jinetes, se aprovecharon que los techos de paja y sus soportes habían sido consumidos por el fuego para penetrar en la ciudad caminando por encima de las paredes, fuera ya del alcance de la caballería. Esto obligó a los españoles y sus aliados andinos a combatir durante el día y limpiar el terreno durante la noche: tiraban abajo las paredes de adobe y cantería para abrir paso a sus caballos y así evitar que continúen siendo aquellos muros desnudos vías evasivas de ataque para los sitiadores<sup>260</sup>. También deshacían las barricadas, sellaban las cavas y destruían las acequias que eran usadas por los atacantes para encharcar el terreno y entorpecer la maniobrabilidad de los caballos<sup>261</sup>. Sin embargo poco fue lo que pudieron hacer contra los *ayllos* o boleadoras, piedras atadas de a tres a los extremos de cuerdas hechas con tendones de llama, las cuales eran giradas rápidamente en el aire por los combatientes incaicos, haciendo que las sogas se enreden con las patas de los caballos, perdiendo éstos el equilibrio y cayendo tanto bestia como jinete a merced de sus atacantes<sup>262</sup>.

---

<sup>258</sup> Pedro Pizarro, 1978 [1571]: 125. En alusión a esta deficiencia de la infantería cristiana frente a los guerreros andinos, Alonso Enríquez de Guzmán, testigo del sitio, señaló con evidente sorna que de los doscientos españoles residentes en el Cuzco al momento del Sitio, eran “la mitad cojos y mancos” (citado en Porras Barrenechea, 1986: 162). Sin embargo a esta “gente de a pie” igual se le encomendaron funciones defensivas durante el Sitio. Según Pedro Pizarro se encargaron a personajes como Pedro del Barco, Diego Méndez y Francisco de Villacastín –quien después sería co-escribiente con Juan de Betanzos de la “Declaración de los Quipucamayos” – el derribo nocturno de las palizadas y andenes en que se parapetaban los atacantes, función que cumplieron junto con cincuenta o sesenta cañares (Pedro Pizarro, 1978 [1571]: 126). El autor anónimo de 1539 afirma que los hombres de a pie también combatieron al momento de abrir paso a la caballería española comandada por Juan Pizarro cuando se dirigía hacia la toma de Sacsayhuamán (Anónimo Pizarrista, [1539] 1934: 19).

<sup>259</sup> Pedro Pizarro, 1978 [1571]: 125.

<sup>260</sup> Pedro Pizarro, 1978 [1571]: 126.

<sup>261</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 15.

<sup>262</sup> Hemming, 2005: 229-230.

Las tres compañías en que se hallaba distribuida la defensa de la ciudad estaban resultando ineficaces ante la voracidad del ataque<sup>263</sup>. Para evitar el desmayo de sus tropas y el colapso de la defensa, Hernando Pizarro intentó algunas ofensivas con la caballería. Su intención era lograr pequeñas victorias que estimulasen en algo el ánimo alicaído de sus hombres<sup>264</sup>. Sin embargo poco efecto tuvieron éstas entre sus enemigos, quienes viendo que la ciudad seguía ardiendo y que ya les quedaban a los españoles y sus aliados pocos lugares para refugiarse, se “ensoberbecían” cada vez más<sup>265</sup>.

## 2.4.

### La toma de Sacsayhuamán.

A los seis días de iniciado el sitio, Manco tenía ganada para sí casi la totalidad del Cuzco, quedando en poder de los defensores tan solo la plaza y sus estructuras circundantes. Los estragos del ataque se hicieron sentir en el ánimo de los españoles, quienes comenzaron a mostrar signos de flaqueza. Deseaban muchos de ellos huir para salvar sus vidas. La resistencia de Hernando Pizarro a perder la ciudad le permitió ganar algunos días a la desesperación de sus subordinados, tiempo que se enfocó en la recuperación del recinto de Sacsayhuamán<sup>266</sup>.

La ubicación de la fortaleza sobre el Cuzco brindaba grandes ventajas estratégicas a quien la poseyera. Construida sobre un promontorio rocoso que se levanta abruptamente sobre el

---

<sup>263</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539].

<sup>264</sup> En una jornada, Hernando Pizarro tomó veinte jinetes y con ellos salió hacia el frente del Contisuyo, repitiendo una estrategia con la que habían tenido éxito días antes, en los previos del inicio del Sitio: generando bajas entre los sitiadores, los replegaron hacia las quebradas que se ubican en esa dirección, donde éstos se pudieron reorganizar y resistir el contraataque. Pizarro ordenó la retirada, lo que llevó a los guerreros del Inca a salir de su fragoso refugio tras los caballos, siendo aquellos presas inevitables de éstos últimos. A pesar de esta derrota, los rebeldes lograron dar muerte a un caballo, objetivo privilegiado por los indígenas en sus arremetidas (Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 14-15).

<sup>265</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 15.

<sup>266</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 15-16. Pedro Pizarro ilustra este dramático momento en que los españoles intentaban con dar con la solución más factible que les permitiera salvar sus vidas:

“Estando así con harta congoja, que cierto heran tan grandes las bozes y alaridos que dauan [los guerreros del Inca] y bozinas y *fortutos* que tocauan, que parecía que temblaua la tierra, Hernando Pizarro y los capitanes se juntauan muchas vezes a auer acuerdo sobre lo que harían, y unos dezían que despoblásemos y saliésemos huyendo; otros que nos metiésemos en Hatuncancha, que hera un çercado muy grande donde todos pudiéramos estar, que [...] no tenía mas de una puerta y çercado de cantería muy alta; y ningún acuerdo destos hera bueno, porque si saliéramos del Cuzco, en el camino nos mataran a todos por muchos malos pasos y sierras que en él ay, y si nos rrecojiéramos en el çercado, allí nos tapiaran con adoues y piedras, según la mucha gente que auía” (Pedro Pizarro, 1978 [1571]: 127).

corazón de la ciudad, Sacsayhuamán tuvo en esta pendiente su principal protección ante cualquier ataque proveniente de sus flancos traseros, el sur y el sureste, que dan de cara a la urbe. Por aquí, el único acceso viable era por la ladera que sube al margen del río Tullumayo, totalmente expuesta a cualquier ataque desde los riscos que la flanquean, adyacentes a la fortaleza. Por el lado norte era sin embargo topográficamente más vulnerable, ante lo cual el recinto contaba con tres murallas de cantería megalítica que se elevaban 20 metros sobre la explanada de hierba que hasta hoy se conserva en el frontis de la estructura. Estos baluartes, de 400 metros de largo cada uno, ostentaban respectivamente una veintena de ángulos que le daban una forma de línea dentada<sup>267</sup>. Tanto Villac Umu como Hernando Pizarro eran conscientes que si los españoles recuperaban la fortaleza el cerco a la ciudad podía romperse, pero si ésta seguía en poder de los rebeldes, la victoria del Inca era inevitable<sup>268</sup>.

Una noche Hernando Pizarro convocó a las autoridades de la ciudad y demás cercanos a él para exponerles la situación<sup>269</sup>, la actitud con qué afrontarla, y recordar algunas responsabilidades.

“Heos, señores, pedido por merced que os juntásedes para hablar a todos juntos, pareciéndome que los indios cada día se nos desvergüenzan más, y creo que la causa el encogimiento y tibieza que en algunos han conocido, y que no es poco claramente decir que desamparemos el pueblo; porque si vos, Juan Pizarro, tal voto diésedes, parescería que tuvistes ánimo para defendello a Almagro cuando se quiso alzar, y que para con los indios, que no le tuvieron respeto os falta; y a vos, Tesorero, os parescería muy feo hablar en tal cosa, pues teneis a cargo los reales quintos, y sois obligado a dar cuenta dellos con la misma obligación como tiene el Alcalde a dar cuenta de su fortaleza; y vosotros, señores Alcaldes y Regidores, no es razón que al pueblo que tenéis encomendado para administrar en él justicia le hagais tan grande sin razón que le entregueis y dejeis en mano de los tiranos, porque mal contado me sería a mí que la tierra que D. Francisco Pizarro, mi hermano, tiene conquistada y poblada, se diga que por ninguna manera de temor Hernando Pizarro la desamparaba. Porque quien tuviere conocimiento claramente verá que, conociendo los indios flaqueza, es acrecentar en ellos el ánimo [...] Ya véis como toda la gente está cansada y desvelada, los caballos flacos y muy fatigados, la fortaleza en poder del enemigo, de

---

<sup>267</sup> Hemming, 2005: 230.

<sup>268</sup> Anónimo, [1539] 1934: 15.

<sup>269</sup> Si bien el autor anónimo de la *Relación del Sitio del Cuzco* intenta presentar la decisión de tomar Sacsayhuamán como producto de la determinación de Hernando Pizarro, en verdad ésta se debió a varias deliberaciones en que participaron las autoridades de la ciudad, como lo recuerda Pedro Pizarro:

“Pues a cauo de algunas xuntas que se auían hecho, Hernando Piçarro acordó que se fuese a tomar la fortaleza [...] Xuntáuanse a esta consultas Hernando Pizarro y sus hermanos y Grauiel de Rojas y Hernán Ponce de León y el Tesorero Riquelme” (Pedro Pizarro [1571] 1978: 127).

donde recibimos todo el daño, porque ella les hace espaldas para metérsenos en el pueblo, a cuya causa tienen tanto atrevimiento, que, según el estado en que estamos, conservarse el pueblo dos días es imposible pues ya no tenemos ni poseemos más de la plaza; así que es necesario perder todas las vidas o ganar la fortaleza, porque ganándola se asegura el pueblo, y de otra manera sería perderse”<sup>270</sup>.

Así, los españoles dispusieron emprender la recuperación de Sacsayhuamán al amanecer con los jinetes que en mejor situación se encontraran. Juan Pizarro se ofreció comandar la operación, ya que había sido él quien había propuesto días atrás no dividir a las fuerzas de defensa y dejar sin guardianía el recinto, causa por la cual amanecieron sus baluartes ocupados por los sitiadores el primer día del cerco. Solicitó a su hermano Hernando le brindase refuerzos, que consistieron en cincuenta jinetes entre los que se encontraban Gonzalo Pizarro, Hernando de Ponce<sup>271</sup>, y el futuro cronista Pedro Pizarro<sup>272</sup>.

La estrategia española consistía en no enrumbar el ataque directamente hacia Sacsayhuamán por la calzada que sube por el curso del río Tullumayo, en ese momento abundante de cavas y albarradas y demasiado expuesta al ataque de los guerreros del Inca, sino tomar el camino del Chinchaysuyo a lo largo de una legua, tras lo cual girarían a la derecha, rodearían el cerco y atacarían los baluartes de manera frontal<sup>273</sup>. Si bien el asalto a la fortaleza por su lado norte implicaba enfrentar las tres murallas dentadas que se superponen en su frontis, los cristianos contaban con la experiencia de las tomas de los alcázares moros durante la Reconquista. Asimismo, el campo abierto que se desplegaba delante del recinto permitía a la caballería un mejor desenvolvimiento que en las fragosidades del lado posterior de cara a la ciudad.

Se había decidido iniciar la operación de recuperación de Sacsayhuamán ganando la albarrada que los atacantes tenían construida para impedir la salida de los cercados por el barrio de Carmenca, punto donde un importante contingente de guerreros del Inca defendía la posición. Hernando Pizarro ordenó fueran a la carga todos los jinetes y peones disponibles, a tal punto que

---

<sup>270</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 16-17.

<sup>271</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 18.

<sup>272</sup> Pedro Pizarro, 1978 [1571]: 127. Mientras se ordenaba esto, sucedió un nuevo ataque, esta vez directamente hacia uno de los edificios de la plaza – desde donde, dice la fuente, se le podía dominar toda y cuyos guardianes se habían quedado dormidos, exhaustos por el desgastador ritmo que en los últimos días el cerco les demandaba a los defensores de la ciudad –, el cual tuvo éxito. Sin embargo, gracias a una rápida reacción, los defensores pudieron recuperarla (Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 18).

<sup>273</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 18.

la operación pareció ante los atacantes una huida desesperada de los españoles<sup>274</sup>. Se desató un combate en la referida albarrada, donde a pesar de la férrea resistencia de los rebeldes lograron pasar por ella Juan Pizarro y cincuenta jinetes, regresando el resto de sus compañeros a la ciudad habiéndose cumplido el objetivo<sup>275</sup>.

Mientras en las calles del Cuzco las arremetidas y contraataques continuaban, los jinetes comandados por Juan Pizarro junto con alrededor de un centenar de indígenas aliados<sup>276</sup> avanzaron por un camino estrecho arrimado a una ladera y bordeado por un barranco, donde tuvieron que resistir las piedras y flechas que les lanzaban los guerreros del Inca. De no ser por los “indios amigos” hubieran perecido ya que los caballos solo podían avanzar cuando los auxiliares tapaban los hoyos y “adobaban lo desbaratado” del camino<sup>277</sup>. Tras girar por un cerro llamado Quean Calla<sup>278</sup>, avanzaron por lo alto de unas lomas donde superaron más escaramuzas con los rebeldes, que casi cuestan la vida a dos jinetes que cayeron de sus caballos, tras lo cual llegaron finalmente a la explanada delante de la fortaleza<sup>279</sup>.

Las tropas de Manco ubicadas en las inmediaciones viendo que el objetivo de la expedición aliada era la fortaleza, tomaron posiciones en los baluartes de la pétreo estructura para defenderla. Esto permitió dejar libre el camino directo entre Sacsayhuamán y la ciudad por donde llegó el grueso de refuerzos, conformado principalmente por indígenas auxiliares. Hernando Pizarro envió entre ellos mensajeros a su hermano Juan indicándole que retrasara el ataque hasta la medianoche cuando sus adversarios estén somnolientos<sup>280</sup>, y que asimismo evitara participar personalmente en la pelea, ya que encontrándose herido no podía colocarse casco alguno y sería desatinado emprender una operación de esas características sin protección craneal<sup>281</sup>.

---

<sup>274</sup> Titu Cusi Yupanqui señala que al verlos arremeter contra el reducto de Carmenca, los sitiadores gritaron “¡A, que se ban a Castilla; ha, que se ban a Castilla; ataxaldos!”. Muchos dejaron sus posiciones en el Sitio y acudieron al punto para intentar evitar lo que pensaban era una huida. Incluso emitieron órdenes a las guardas de los puentes que unen los caminos para que impidan el paso (Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 44).

<sup>275</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 19.

<sup>276</sup> Pedro Pizarro, 1978 [1571]: 128.

<sup>277</sup> Pedro Pizarro, 1978 [1571]: 128

<sup>278</sup> Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 45

<sup>279</sup> Ídem; Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 19

<sup>280</sup> Pedro Pizarro, 1978 [1571]: 129.

<sup>281</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 20. Un día antes de la partida hacia Sacsayhuamán, Juan Pizarro había sido herido en la quijada mientras auxiliaba al soldado Pedro del Barco, quien había caído inconsciente producto de una piedra grande que le lanzaron desde un andén (Pedro Pizarro, 1978 [1571]: 128). Producto de esta lesión, Juan Pizarro no pudo usar casco durante el asalto a la fortaleza, lo que permitió que un posterior impacto de mayor gravedad le causara una lesión mortal.

Los españoles se mantuvieron reservados esperando el anochecer, por lo que los rebeldes estuvieron con algún descuido en este tiempo, hasta que viendo Juan Pizarro que era ya oportuno iniciar el ataque, ordenó a sus hombres tomaran unas plazas cercadas ubicadas delante de los baluartes, desatándose la reyerta<sup>282</sup>.

Juan dispuso que la caballería se dividiera en dos grupos. El primero, al mando de Gonzalo Pizarro asaltaría el recinto en compañía de los auxiliares indígenas. El segundo, bajo su comando, los secundaría en necesidad de socorro<sup>283</sup>. Así, las huestes atacantes avanzaron en tropel en dirección al objetivo, generando la natural reacción de los rebeldes que cayeron sobre ellos defendiendo sus posiciones.

Las tropas de Manco que sitiaban la ciudad sobrevinieron en torno a Sacsayhuamán, preocupadas tanto en no perder la importante posición como en salvaguardar la integridad de Villac Umu, que allí se encontraba, no dando ya tanta prisa a continuar avanzando por las calles del Cuzco, donde a pesar de todo continuaron sucediendo escaramuzas. Mientras tanto, llegaban refuerzos para auxiliarlos: Manco Inca envió cinco mil hombres en socorro de los que defendían la fortaleza, quienes, sin el cansancio de los que ya llevaban tiempo defendiendo o atacando, arremetieron generando aprietos en la ofensiva española<sup>284</sup>.

Los aliados, sin embargo, lograron penetrar en el recinto y ocupar su primer baluarte, pero la resistencia fue tal en el acceso al segundo que comenzó a minar el esfuerzo de los españoles. Juan Pizarro al ser informado que sus tropas comenzaban a aflojar y retraerse, arremetió con su contingente, permitiendo que las fuerzas hispano-andinas tomaran los dos baluartes siguientes<sup>285</sup>.

Viendo el éxito de la estrategia española, y considerando que la perdición de la fortaleza era solo cuestión de tiempo, Villac Umu decidió evacuarse del recinto. Tras comunicar su decisión a algunos cercanos, saltó con su comitiva por la parte que da hacia el Tullumayo amparado en la oscuridad de la madrugada, avanzando por la quebrada formada por el cauce del río. En su camino de tres leguas hacia el asiento del Inca, llevó consigo a las tropas que sitiaban la ciudad en el frente del Chinchaysuyo. Llegó ante Manco al día siguiente, y el Inca, informado del revés, “estuvo con

---

<sup>282</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 20.

<sup>283</sup> Pedro Pizarro, [1571] 1978: 129-130.

<sup>284</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 22.

<sup>285</sup> Pedro Pizarro [1571] 1978: 130. La versión del Anónimo Pizarrista de 1539 respecto a este punto acondiciona los hechos para resaltar el valor de Juan Pizarro, caído en combate.

tanto coraje que se quería morir”. En Sacasayhuamán quedaba a cargo el capitán Titu Cusi Gualpa, uno de los orejones presentes en el juramento de Calca<sup>286</sup>.

Tras la tercera y última muralla se encontraba el cuerpo central del recinto, conformado por plazas y terrazas que habrían tenido uso ceremonial durante el tiempo de apogeo imperial del Cuzco. Coronando este amplio complejo de ambientes se encontraban tres torreones: uno circular – Sacllamarca – y otros dos con planta cuadrangular – Muyucmarca y Paucamarca –<sup>287</sup>. En este ambiente se desarrolló el acto final de la toma de Sacsayhuamán. Sin embargo, la victoria de los españoles no pudo ser presenciada por Juan Pizarro:

“Pues de un terrado grande que auía a un lado del patio nos dauan tantas pedradas y flechazos, que no nos podíamos ualer, y a esta causa Juan Piçarro aguijó, con algunos de los que se apearon hazia el terrado que digo, que era vajo, para hazer subir a algunos españoles en él y que echasen los yndios de allí, y estando batallando con ellos para subir, Juan Piçarro se descuydó de cubrirse la caueça con la adarga, y con las muchas pedradas que tirauan, le açertaron una en la caueça que le quebraron los caxcos, y dende a quinze días murió desta pedrada”<sup>288</sup>.

Habiendo sido su hermano mortalmente herido y bajado inconciente al Cuzco por la ladera del Tullumayo, Hernando Pizarro subió por el mismo camino a comandar la finalización de la toma de la fortaleza, dejando al capitán Gabriel de Rojas a cargo de la ciudad.

---

<sup>286</sup> Anónimo, [1539] 1934: 22-23. Según el Anónimo Pizarrista el nombre del capitán inca a quien se le conoce popular y erróneamente como Cahuide fue Titu Cusi Gualpa, mientras que según la investigación al respecto de Francisco A. Loayza (1944) fue Kullash, usando las referencias brindadas por Titu Cusi Yupanqui en 1571. El origen del nombre Cahuide habría sido un error de interpretación paleográfica de un asistente de Sebastián Lorente, quien confundió el vocablo “capitán” con el de “Cahuide”:

“el copista, en donde dice Capitán, leyó ‘Cahuide’, creando de un mero título un patronímico. Y copió la primera sílaba ‘Ca’ como en el original; y las siguientes letras ‘pit’, las creyó ‘hui’, porque en el original las respectivas letras ‘p’ tiene su línea vertical prolongada hacia la parte superior más de un milímetro, tomando la apariencia de una ‘h’, y luego la letra ‘i’ aparece sin punto, y la otra ‘t’ en lugar de tilde lleva un punto a la derecha [...] Finalmente las letras terminales ‘an’ al ser copiadas se convierten en ‘de’, porque la ‘a’ tiene su línea vertical prolongada en la parte superior, como un milímetro, dándole la exacta apariencia de una letra ‘d’, y la ‘n’ final algo abreviada parece una ‘e’; y queda así explicada la transformación completa del título Capitán en el patronímico fantástico ‘Cahuide’” (Loayza, 1944: 123-124).

El error fue publicado por primera vez en Lima en la *Historia del Perú* (1861) de Lorente, siendo tomada de allí por diversos autores.

<sup>287</sup> Rostworowski, 2004: 180.

<sup>288</sup> Pedro Pizarro [1571] 1978: 130-131. Titu Cusi Yupanqui señala que junto con Juan Pizarro, en este punto las galgas lanzadas por las tropas de Manco dieron también muerte a dos negros y a varios indígenas auxiliares (Titu Cusi Yupanqui, [1570] 1992: 45).

Para este momento ya estaba despuntando el alba y a pesar de la baja tan significativa que representó Juan Pizarro para los suyos, el ataque nocturno estaba siendo exitoso para los aliados: tenían tomadas las tres murallas dentadas que conforman la fachada, se estaban ganando las plazas y terrazas del nivel superior, y los defensores se hallaban recogidos en dos de los torreones del recinto, ya únicos focos de resistencia incaica en Sacsayhuamán<sup>289</sup>.

La toma de estos torreones tomó dos o tres días, al cabo de los cuales la falta de agua hizo mella entre sus ocupantes, quienes fatigados por la sed comenzaron a sucumbir: algunos se rendían, otros intentaban escapar, y no pocos se suicidaban despeñándose por los altos muros. “Desta manera –recordaba Pedro Pizarro– se ganó el cubo primero”<sup>290</sup>. Para ganar el último de ellos, los españoles decidieron emplear escalas.

Titu Cusi Gualpa comandaba la defensa de este torreón. Sus hombres, carentes de agua, con su reserva de proyectiles agotada<sup>291</sup> y sin mayor esperanza de lograr la victoria, comenzaron a rendirse. Las siguientes citas ilustran el dramático final de la contienda:

“Andaua pues este orexón de una parte a otra en lo alto del cubo, estorbando a los españoles que querían subir con escalas, y matando los yndios que se rrendían, que çierto entiendo mató más de treynta yndios que se rrendían y descolgauan del cubo auajo, dándoles con la porra que traya en las caueças, que se las hazía pedaços. Pues auisándole los suyos que subía algún español por alguna parte, aguijaba a él como un león con la espada en mano y embraçada la adarga. Visto ésto, Hernando Piçarro mandó poner tres u quatro escalas para que, mientras acudiese a una parte, subiesen por las otras, porque los yndios que este orexón tenía consigo, todos estauan los más rrendidos y desmayados, y él sólo era el que peleaua”<sup>292</sup>.

“E viendo que su gente del todo aflojaban y los españoles por las escalas y por todas partes cada hora le apretaban más, no teniendo con qué pelear, viendo clara la perdición de todo, arrojó la porra que tenía en las manos a los cristianos, y tomando pedazos de tierra la mordía fregándose con ella la cara con tanta congoja y bascas que no se puede decir. Y no pudiendo sufrir ver a sus ojos entrarse la fortaleza, conociendo que entrada era forzado morir según la promesa había hecho a el Inga, se echó del alto de la fortaleza abajo porque no triunfasen dél. Luego los demás, con su muerte, aflojaron de manera que dieron lugar a Hernando Pizarro y a todos para que entrasen,

---

<sup>289</sup> Pedro Pizarro, 1978 [1571]: 131.

<sup>290</sup> Pedro Pizarro, 1978 [1571]: 131-132.

<sup>291</sup> Anónimo, 1934 [1539]: 23.

<sup>292</sup> Pedro Pizarro, 1978 [1571]: 132.

poniendo a cuchillo los que estaban dentro que serían pasados de mil y quinientos hombres; de los españoles murió otro, sin Juan Pizarro, y quedaron muchos heridos”<sup>293</sup>.

La toma definitiva de Sacsayhuamán por parte de los españoles y sus aliados andinos sentenció el fracaso del Sitio del Cuzco, sobre todo por sus consecuencias anímicas entre los protagonistas. Hernando Pizarro en señal de victoria había ordenado que se colocase una bandera en lo alto de la fortaleza para que la vieran sus enemigos, que aún continuaban el cerco en las inmediaciones<sup>294</sup>. También puso hombres a pie al mando del capitán Juan Ortiz para que hicieran guardia en ella, a quienes proveyó de agua y alimentos, además de ballestas y arcabuces, evidentemente en prevención de algún nuevo intento de los sitiadores por recuperarla<sup>295</sup>. El resto de españoles y auxiliares indígenas bajaron al Cuzco para continuar la defensa de la ciudad, interrumpida por la batalla de la fortaleza.

## 2.5.

### **El fracaso del Sitio y la derrota militar de los incas.**

Los sitiadores, tras la derrota en Sacsayhuamán, habían desocupado las partes de la ciudad que tenían ganada colindante con el recinto<sup>296</sup>, ya que la nueva situación hacía inviable su permanencia en esas posiciones. “Fue tanto el temor y desmayo que desto rescibieron los enemigos que luego a la hora dejaron las estancias que tenían junto al pueblo, y se retiraron a sus reales que tenían muy fortalecidos”<sup>297</sup>.

Decidido a aprovechar el estado anímico de sus hombres así como el de sus contrarios, Hernando Pizarro ordenó a sus capitanes que con sus respectivas compañías rompieran de una vez por todas el asedio. Durante dos días, las tropas hispano-andinas batallaron a los diversos escuadrones que ponían cerco al Cuzco, logrando desbaratar sus filas y retirarlos de los alrededores de la ciudad. El 29 de mayo de aquel año el Sitio había sido levantado<sup>298</sup>.

Finalizada la primera de varias fases, los campos circundantes a la ciudad quedaron, al menos por un tiempo, vacíos de tropas. Fueron reemplazados por las bandadas de cóndores que

---

<sup>293</sup> Anónimo, 1934 [1539]: 23-24.

<sup>294</sup> Anónimo, 1934 [1539]: 24.

<sup>295</sup> Pedro Pizarro, 1978 [1571]: 133.

<sup>296</sup> Pedro Pizarro, 1978 [1571]: 133.

<sup>297</sup> Anónimo, 1934 [1539]: 24.

<sup>298</sup> Anónimo, 1934 [1539]: 24-25.

descendieron a devorar los cadáveres de los miles de guerreros indígenas de ambos bandos caídos en las refriegas del Sitio. Esta escena quedó grabada entre los vecinos del Cuzco, quienes la remitieron a la Corona, la cual mediante Real Cédula cuatro años después la inmortalizó en el escudo que el Emperador concedió a la ciudad, el mismo que es una alegoría de la victoria española de mayo de 1536:

“un escudo que dentro del esté un castillo de oro en campo colorado, en memoria [de] que la dicha ciudad y el castillo della fueron conquistados por la fuerza de las armas en nuestro servicio. E por la orla ocho cóndures, que son unas aves grandes a manera de buytres que hay en la provincia del Perú, en memoria que al tiempo que la dicha ciudad se ganó, abajaron las dichas aves a comer los muertos naturales que en ella murieron, los cuales estén en campo de oro”<sup>299</sup>.

A pesar que el asedio terminó meses después, en abril de 1537, los ejércitos de Manco Inca no volvieron a estar tan cerca de concretar su objetivo. Tras el final del Sitio del Cuzco los incas habían perdido toda posibilidad de retomar por las armas su antiguo dominio sobre el espacio andino, iniciando un repliegue que los llevó al que fue su refugio hasta 1572 en la selva de Vilcabamba<sup>300</sup>.

---

<sup>299</sup> Ramos Gómez, 2004: 164.

<sup>300</sup> La propia captura de Atahualpa, tres años y medio antes, no supuso en su desenlace un quiebre tan efectivo de las relaciones de poder entre los diversos grupos en disputa, como popular e historiográficamente se considera. En efecto, los hechos de Cajamarca, más que el episodio final de la historia política del Tahuantinsuyo, fueron el inicio del fin de una rebelión que derrocó y dio muerte a un Inca legítimo. El que haya llegado a nosotros como el parte-aguas más radical y emblemático de nuestra historia responde a una serie de circunstancias que determinaron la imagen histórica de la Conquista en los siglos posteriores.

Primero, el claro interés de Atahualpa en presentarse como Inca ante los europeos, sobredimensionando su real importancia política. El rebelde, más que creerlos dioses o ver en ellos objetos de sacrificio, como se ha afirmado, proyectó aliarse con los cristianos en las campañas de conquista imperial que seguirían a la consolidación de su victoria sobre los huascaristas. En su llamada *Carta a los Oidores* (1533), Hernando de Soto señaló que Atahualpa:

“Díjome [en la entrevista sostenida con él y Hernando Pizarro el día anterior a su captura] que cuatro jornadas de allí estaban unos indios muy recios, que no podía con ellos, que allí irían cristianos a ayudar a su gente. Díjele que el gobernador enviaría diez de caballo, que bastaban para toda la tierra, que sus indios no eran menester sino para buscar los que se escondiesen”.

Los “indios recios” aludidos por Atahualpa no eran otros que los chachapoyas, cuyas tierras se ubicaban a cuatro días de marcha desde Cajamarca, al otro lado del río Marañón. Esta cita no sólo demuestra que el rebelde, ya pensando como Inca, planeaba aprovechar las innovaciones bélicas que traían los españoles en la política estatal de expansión imperial, sino que explica también el interés de Atahualpa en entrevistarse con los españoles y porqué no ordenó su exterminio tras la llegada de los reportes de destrozos y abusos cometidos por ellos.

Segundo, la asimilación del carácter regio de Atahualpa por los españoles y, por ende, de la importancia política de su captura. Esta primera impresión no solo se perennizó en los escritos tempranos sobre la

---

Conquista, sino también en las imágenes: ilustrando las portadas de los dos primeros relatos publicados sobre el encuentro con los incas –*La conquista del Perú llamada la Nueva Castilla* atribuida a Cristóbal de Mena y la *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco llamada Nueva Castilla* del secretario de Pizarro, Francisco de Jerez, ambas publicadas en Sevilla en 1534– se encuentra un grabado que ilustra el encuentro de Cajamarca (Estenssoro, 2005: 99). En él se ve a Atahualpa sobre su litera, con un cetro en la mano derecha y la Biblia en la izquierda. Delante de él y su séquito, figura el Padre Vicente Valverde pronunciando el Requerimiento.

Esta imagen, la primera que sobre el Perú tuvo Europa, perennizó en la memoria de Occidente el protagonismo de los hechos de noviembre de 1532 sobre el resto del proceso de la llamada Conquista del Perú. Además, influyó el hecho que los textos de ambas obras se interrumpieran en la muerte de Atahualpa, debido a que tanto Mena como Jerez se embarcaron a España una vez recibida su parte del famoso Rescate, por lo que no pudieron presenciar, y por ende tampoco narrar, los hechos posteriores.

La pronunciación del Requerimiento como justificación de la Conquista, vigente desde las Leyes de Burgos dictadas en 1512, es un hecho que permite comprender el amparo regio al protagonismo de la escena de Cajamarca: en la portada de Jerez, la escena está coronada por los escudos del Papa y del Emperador Carlos V, signos del carácter oficial de la publicación. Y es que la noción de guerra justa, basada aquí en la declamación del Requerimiento, apertura otra: la de *traslatio imperii*, es decir, la justa sucesión de los incas por el emperador carolino. Para que esa idea sea viable, debía también serlo el protagonismo de Atahualpa, su legitimidad como Inca y la trascendencia de su captura en noviembre de 1532.

Y tercero, la llamada Leyenda Negra. El término, acuñado por el libro homónimo del historiador español Julián Juderías (1914), alude a la propaganda antiespañola surgida en el siglo XVI entre las naciones rivales a Castilla y alimentada por la publicación, en 1552, de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas. La posterior ilustración de sus pasajes por parte del grabador flamenco Theodore de Bry en su monumental *Americae*, el catálogo gráfico del Nuevo Mundo más difundido en Europa a finales del siglo XVI y durante el XVII (publicado en varios tomos, entre 1590 y 1634), consagró esta visión de la Conquista de América en Occidente.

Si De Bry incluyó en su citada obra las recreaciones de la emboscada hecha por Pizarro a Atahualpa en la plaza de Cajamarca y la ejecución del rebelde por garrote ocurrida meses después es porque estos episodios, desde la publicación de la *Brevísima relación* lascasiana, se constituyeron en ejemplos de la barbarie hispánica:

“Pocos días después –narra el Padre Las Casas–, viniendo el rey universal y emperador de aquellos reinos, que se llamó Atabaliba, con mucha gente desnuda y con sus armas de burla, no sabiendo cómo cortaban las espadas y herían las lanzas y cómo corrían los caballos, e quién eran los españoles [...] Salieron a él, matáronle infinitas gentes, prendiéronle su persona, que venía en unas andas, y después de preso tractan con él que se rescatase: promete de dar cuatro millones de castellanos y da quince, y ellos prométenle de soltarle; pero al fin, no guardándole la fee ni verdad (como nunca en las Indias con los indios por los españoles se ha guardado) [...] lo condenaron a quemar vivo, aunque después rogaron algunos al capitán que lo ahogasen, y ahogado lo quemaron. Sabido por él, dijo: “Por qué me quemáis, qué os he hecho? ¿No me prometistes de soltar dándoos el oro? ¿No os di más de lo que os prometí? Pues que así lo queréis, enviáme a vuestro rey de España”, e otras muchas cosas que dijo para gran confusión y detestación de la gran injusticia de los españoles; y en fin lo quemaron”.

Y si por un lado la manera en que se desarrollaron los hechos justificaba, según la *traslatio imperii*, el dominio español sobre el Perú, desde la óptica lascasista lo cuestionaba seriamente:

“Considérese aquí la justicia e título desta guerra; la prisión deste señor e la sentencia y ejecución de su muerte, y la consciencia con que tienen aquellos tiranos tan grandes tesoros como en aquellos reinos a aquel rey tan grande e a otros infinitos señores e particulares robaron”.

Así, tanto para los apologistas como para los críticos de la conquista española, los episodios de Cajamarca fueron, desde la propia década de 1530, parte importante de sus argumentaciones. Ello devino en un protagonismo desproporcionado, tanto de Atahualpa como de las circunstancias de su captura, en la memoria histórica del proceso.

## 2.6.

### Los milagros del Sitio del Cuzco: una inserción en la memoria de los hechos.

Las referencias a milagros en el Sitio del Cuzco son recurrentes en la cronística andina de los siglos XVI y XVII. Un detalle a considerar es que, de los autores que señalaron las apariciones del Apóstol Santiago y la Virgen María en sus escritos, ninguno fue testigo presencial del hecho. Esto significa que las referencias son testimonios de segunda mano, por decir lo menos.

Distinto es el caso de la *Relación del Sitio del Cuzco* (1539). Redactada tres años después del asedio por un soldado pizarrista que no signó su nombre en el manuscrito<sup>301</sup>, fue dirigida al emperador Carlos V pormenorizándole los episodios sucedidos en el Cuzco desde el levantamiento de Manco Inca hasta la muerte de Diego de Almagro en la batalla de las Salinas. El texto fue descubierto por Marcos Jiménez de la Espada en la Biblioteca Nacional de Madrid y dado a conocer por él en 1879<sup>302</sup>.

Esta fuente de primer orden, la más extensa y cercana a los sucesos de 1536, no menciona en ningún momento la existencia de milagros en auxilio de los españoles cercados en la ciudad. Esto a pesar que la *Relación* detalló con inigualable minuciosidad los episodios en los cuales los cronistas posteriores visionaron los milagros: el incendio de las techumbres de la ciudad del Cuzco y la toma definitiva de Sacsayhuaman por los españoles y sus aliados andinos.

Sobre este último pasaje, Guaman Poma señaló en su *Nueva Corónica y Buen Gobierno* que la aparición del Apóstol Santiago se dio sobre los baluartes de Sacsayhuaman permitiendo la toma de éste por los españoles y sus aliados andinos, así como la huida de los rebeldes. La *Relación* en cambio refiere sobre la dicha toma que ésta se debió a la habilidad militar de los castellanos:

---

La principal consecuencia de esto fue la omisión del papel que cumplió el Cuzco como centro neurálgico de la transición política y del propio Sitio del Cuzco como el episodio histórico que determinó la conquista de los incas. Su comprensión como tal permite comprender el porqué de las inserciones de milagros en la memoria de estos hechos.

<sup>301</sup> Horacio Urteaga, en la edición del manuscrito (1934) señala que el anónimo autor pudo ser Miguel de Estete, cuya prosa conocida por otros textos coincide con la de la *Relación* (Urteaga 1934: XX).

<sup>302</sup> Urteaga 1939: IV.

“Acabadas fueron las *escalas* de hacer, Hernando Pizarro y la gente de pié comenzaron el combate, a vísperas, con tanta priesa y denuedo, que Villahoma, paraciéndole que aquella era determinación que no podía dejar de llevar a cabo, determina de huir”.

Según la cita, los españoles construyeron escalas en su objetivo de tomar la fortaleza y de superar las barreras que significaban sus altos muros. Sin duda, fruto de la experiencia hispánica en la Reconquista, en que usaron estas estructuras de madera para lograr tomar la cima de los alcázares moros. Esta explicación natural elaborada por un testigo y protagonista del Sitio del Cuzco ocupa el lugar que, en las narraciones posteriores, tomaron las apariciones milagrosas.

Un segundo testigo y protagonista del Sitio del Cuzco que legó su testimonio fue Alonso Enríquez de Guzmán. Su obra, que lleva por título *Libro de la vida y costumbres de don Alonso Enríquez de Guzmán, caballero noble desbaratado, escrita por él mismo*, manuscrito de la década de 1540 conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid<sup>303</sup>, narró sus peripecias en el Perú y con especial sorna los sucesos del Cuzco en 1536: recuerda, por ejemplo, que los españoles sitiados eran “no más de 200, la mitad cojos y mancos”<sup>304</sup>.

En su relato, menos detallado y extenso que el del anónimo pizarrista de la *Relación*, tampoco hizo alusión alguna a las apariciones del Apóstol Santiago y la Virgen María. El caso de Enríquez de Guzmán es interesante, puesto que siendo Caballero de la Orden de Santiago, tal como lo menciona en su *Libro* y se halla confirmado en los archivos de la orden militar, no menciona siquiera la intervención jacobea que proclamaron Betanzos y Cieza de León unos años después.

Tercer testimonio de primera mano es el que brindó Pedro Pizarro. A pesar que su *Relación del Descubrimiento y Conquista del Perú* (1574) fue escrita a casi cuatro décadas de los hechos que narró, cuando ya el conquistador en su senilidad se hallaba afincado en la ciudad de Arequipa, su carácter de sobreviviente del asedio invistió de importancia capital a su escrito.

Así, respecto al incendio de la iglesia mayor de la ciudad escribió: “Pues acaesció que de alguna piedra o flecha que deuieron de echar de fuego como tengo ya dicho, la yglesia empeçó a arder, que hera de paxa, y sin apagar nadie este fuego, ellos mismo se apagó, que muchos lo bimos, y esto fué así”<sup>305</sup>. La inexplicable extinción del fuego, hecho que Pizarro llamó “milagro”, fue relatada por el cronista aunque sin hacer mención alguna a su supuesto origen mariano, ya

---

<sup>303</sup> Porras Barrenechea 1986: 158.

<sup>304</sup> Porras Barrenechea, 1986: 162.

<sup>305</sup> Pedro Pizarro 1978 [1574]:140.

señalado por Betanzos en 1551. Tampoco mencionó aparición alguna del Apóstol Santiago en defensa de los españoles y sus aliados.

Ante la ausencia de menciones a los milagros en los testimonios de los únicos cronistas testigos y actores del asedio de 1536, valdría la pena indagar el porqué de esta omisión. Un repaso por narraciones relativamente tempranas permite ver que aquellos testigos que omitieron las taumaturgias no son una minoría aislada.

Francisco López de Gómara en su *Historia General de las Indias* (1551) narró el Sitio del Cuzco pero tampoco mencionó las visiones místicas de sus compatriotas. En la recuperación de Sacsayhuaman, por ejemplo, no mencionó alguna intervención jacobea o visión de la misma, limitándose a afirmar que “la recobraron los nuestros peleando reciamente”. Lo mismo con Cristóbal de Molina “el chileno”, autor de la *Destrucción del Perú* (1552), en la que narró la caída del Tahuantinsuyo y los sucesos posteriores, entre ellos el Sitio del Cuzco. Igualmente, no figuraron visiones místicas en su relato. Similar caso es el de la *Historia del Descubrimiento y Conquista del Perú* (1555) escrita por Agustín de Zárate. Sin embargo el autor hizo una ligera mención del imaginario religioso de los sitiados: “no tenían más esperanza de socorro sino en Dios”, apreciación que hubiera servido de introducción a un comentario sobre, de haber existido, alguna visión milagrosa de los sitiados. Como es visible, no se da en el texto. Finalmente tampoco dio razón alguna la relativamente tardía *Historia General de los hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme* (1598) del Cronista Mayor de Indias Antonio de Herrera.

Este panorama permite reconocer que, salvo las menciones de Betanzos, Cieza de León, Matienzo y Titu Cusi Yupanqui, todos los textos que refirieron las apariciones del Apóstol Santiago y la Virgen María en el Sitio del Cuzco son posteriores a 1590 y, casi en su totalidad, pertenecientes al siglo XVII. Así también, todas las anteriores a 1590, señalando nuevamente a aquellos cuatro autores como excepción, omitieron los milagros.

Otras fuentes tempranas brindan más luces al respecto. En 1539 el primer obispo del Cuzco, fray Vicente Valverde, emitió al emperador Carlos V una carta-relación en la que dio cuenta de la situación de su jurisdicción pastoral, e informó en ella del cerco que Manco Inca hizo a la ciudad en su rebelión<sup>306</sup>. Brillaron por su ausencia, nuevamente, las menciones a los milagros.

Un año después, en 1540, el emperador mediante Real Cédula concedió su escudo de armas a la ciudad del Cuzco, el cual en sí mismo es una alegoría de la victoria española en el Sitio del Cuzco. Sorprende que en la alegoría estén ausentes las referencias al Apóstol Santiago o la

---

<sup>306</sup> Valverde, 1969 [1539].

Virgen María, de haber figurado alguna mención a los milagros en el informe remitido a la Corona sobre los méritos de la ciudad para obtener el referido escudo de armas. Sobre todo teniendo en consideración que, tanto Santiago como María, fueron motivos favoritos de la heráldica hispana del siglo XVI. Sus imágenes se ostentaban en los escudos de ciudades e instituciones hispanoamericanas quinientistas, como en los casos de las localidades de Cuba, Guatemala, Santiago de Veraguas y Mérida, para el icono jacobeo, así como en los blasones de, nuevamente, Cuba, y la Universidad de San Marcos de Lima —antes de la adopción del nombre del evangelista en 1572— para el mariano, solo por mencionar unos ejemplos<sup>307</sup>.

Y si de alusiones heráldicas se trata, igual referencia brindan las cesiones reales de escudos a los conquistadores españoles que vencieron a las tropas incaicas en 1536. Como en el caso de la divisa cuzqueña, los blasones de los conquistadores Pedro del Barco, Diego de Narváez, Juan Ortiz, Diego Rodríguez de Figueroa, Hernán Sánchez de Badajoz y Lope Sánchez, alegorizan el triunfo cristiano en el Sitio<sup>308</sup>. Por supuesto, también omitieron referencias al Apóstol Santiago y la Virgen María<sup>309</sup>.

Se tiene así la ausencia absoluta de menciones a los milagros en la documentación temprana y cercana, tanto temporal como temática, al Sitio del Cuzco de 1536. Los siguientes capítulos abordan la manera en que éstos se insertaron en la memoria histórica del suceso, así como las motivaciones sociales y políticas que los impulsaron.

---

<sup>307</sup> Méndez Martínez, 1992: 93-99.

<sup>308</sup> Ramos Gómez, 2004: 165.

<sup>309</sup> “En la parte alta del escudo que se le otorgó a Pedro del Barco el 12 de mayo de 1537 —en pleno Cerco del Cuzco—, entre otros elementos, figuraba «una torre de plata» y en la parte baja «una puente de sogas»; sin embargo, en la concesión de 25 de junio de 1542, se le dio un escudo en el que figuraba «una torre de oro en campo azul y ençima della dos banderas de plata en memoria de la fortaleza de la ciudad del Cuzco, que así el ganó». A Narváez, el 22 de abril de 1545, se le concedió un escudo en el que, entre otros elementos figuraba «una fortaleza de color de oro [...] en memoria del trabajo que pasó en ganar la ciudad del Cuzco y la fortaleza della, y en la sostener». A Ortiz, el ocho de junio de 1540, se le concedió «un escudo que esté en él una torre de oro» a causa de diversas acciones que protagonizó y entre ellas el tomar Sacsayhuaman, en cuya asalto «fuystes uno de los que más a peligro se pusieron en la tomar e ganar de los dichos yndios, [...] fortaleza de la que fuisteis] capitán y alcaide un año poco más o menos». A Rodríguez de Figueroa, por su acción en la toma y defensa de Sacsayhuamán, se le dio «una torre blanca o de plata en campo colorado». A Sánchez de Badajoz, «conquistador de la provincia del Perú», se le otorgó «una torre de plata [y] arrimada a ella una escala de madera verde», en clara alusión a las utilizadas para el asalto a Sacsayhuaman. A Sánchez, «vecino de la ciudad del Cuzco», se le concedió colocar en la divisa de «unos plumajes de colores, [...] una torre de plata». Ídem.

**SEGUNDA PARTE**  
**LOS MILAGROS EN LA**  
**MEMORIA DEL SITIO DEL CUZCO**  
**(1550-1650)**

**CAPÍTULO 3.**  
**LAS VERSIONES PRÍSTINAS DE LOS MILAGROS DE 1536.**  
**BETANZOS, CIEZA DE LEÓN Y EL LASCASIANISMO OPUESTO A LAS ENCOMIENDAS**  
**PERPETUAS (1548-1559).**

Entre 1544 y 1548, la provincia peruana del Imperio Español protagonizó un abierto enfrentamiento a la autoridad real, conocido por la historiografía como la “rebelión de los encomenderos”. Durante estos años, los titulares de las encomiendas andinas, encabezados por Gonzalo Pizarro, desconocieron las Leyes Nuevas emitidas por el emperador Carlos V en noviembre de 1542, por las cuales se suprimía el carácter perpetuo de estas mercedes regias, originadas en los méritos de la conquista.

El orden inmediatamente posterior a la derrota de los rebeldes fue el escenario en que se originaron las primeras versiones acerca de milagros en el Sitio del Cuzco de 1536. La identificación de este contexto tiene como protagonistas a dos de las principales figuras de las letras peruanistas pre-toledanas: los cronistas Juan Diez de Betanzos y Pedro Cieza de León.

Ambos autores, más que simples coetáneos, compartieron simpatías con un proyecto político: el orden imperial instaurado en el Perú por Pedro de La Gasca tras la derrota de la rebelión encomendera. Este dato se relaciona con el hecho que, tanto la *Suma y Narración de los Incas* (c. 1551) como la *Crónica del Perú* (1553), obras de Betanzos y Cieza, respectivamente, son los primeros textos conocidos donde se hacen menciones a las referidas apariciones del Apóstol Santiago y la Virgen María en 1536.

Relacionar los milagros con el orden gasquiano y lascasiano posterior a 1548 es el objetivo del presente capítulo. Como se evidenciará en las siguientes páginas, los milagros de 1536 cumplieron un rol en el imaginario colectivo que los acogió. Si bien legitimaban la conquista de los incas, al hacerla una empresa que no sólo contaba con la aprobación de la divinidad sino con su intervención directa, dosificaba la adjudicación de los méritos de la misma<sup>310</sup>: al afirmar que el triunfo sobre el Sitio impuesto por Manco Inca se logró gracias a las intervenciones milagrosas, se mermaba el reconocimiento a los méritos del conquistador en la obtención del objetivo, menguando su importancia y, con ella, sus reclamos a encomiendas perpetuas.

---

<sup>310</sup> Choy, 1987b.

### 3.1.

#### Juan Diez de Betanzos, sus vínculos e intereses.

La *Suma y Narración de los Incas*, escrita hacia 1551<sup>311</sup>, tiene el mérito de ser la obra que contiene la versión más temprana sobre la presencia de milagros en el Sitio del Cuzco de 1536. Por ello su autor, Juan Diez de Betanzos, es pieza clave para conocer el contexto en el que se insertó esta leyenda en la memoria y tradición de la conquista de los incas, así como a los actores y las intencionalidades que la impulsaron.

En las siguientes líneas Betanzos se nos presenta como un personaje estrechamente vinculado en el Perú al poder emanado de la Corona: su colaboración directa con cuatro de los cinco representantes del Rey entre 1542 y 1561 –Cristóbal Vaca de Castro, Pedro de La Gasca y los virreyes Antonio de Mendoza y Andrés Hurtado de Mendoza– así lo indica. Como resultado, Betanzos obtuvo notables beneficios que lo convirtieron en un acomodado encomendero avecindado en la ciudad del Cuzco, situación desde la cual escribió la *Suma y Narración*.

Betanzos sin embargo no siempre gozó de privilegios en el Perú. Llegado a las ruinas del incario hacia 1534 o 1535 –en la cédula por la que La Gasca le otorga encomiendas a Betanzos en 1548 figura que el cronista había llegado al país “hace más de trece años”, o sea en 1534 ó 1535 aproximadamente<sup>312</sup>– no formó parte de los primeros repartos de indígenas, muy probablemente porque tampoco tuvo presencia alguna en los grandes episodios de la Conquista.

Por esta razón Betanzos hubo de desempeñarse durante sus primeros años en el Perú en un oficio ajeno a su profesión de soldado: el de quechuista traductor, labor en la que adquirió habilidad y fama entre los españoles. Lamentablemente no se disponen mayores datos de estos años de su vida, razón por la cual Porras Barrenechea calificó su biografía temprana de “oscura y novelesca”<sup>313</sup>. Sin embargo esta ausencia suya en la documentación de la segunda mitad de la década de 1530 justamente sugiere que no tuvo mayor participación en las acciones militares trascendentes de la época ni mucho menos en la administración de la Gobernación de Nueva Castilla.

---

<sup>311</sup> Fecha deducida a partir de la dedicatoria que le hace al virrey Antonio de Mendoza, fallecido a inicios de 1552. A raíz de la aparición del manuscrito completo de la *Suma y Narración* en 1987 se conoció la existencia del capítulo

<sup>312</sup> *Ibíd.*: 125.

<sup>313</sup> Porras Barrenechea, 1986: 309. Vanos han sido los intentos de brindar mayores luces a estos años tempranos de Betanzos en el Perú y el Nuevo Mundo. En 1987 María del Carmen Martín Rubio

La que sí parece clara es su temprana vinculación con los dominicos, primero en Lima y posteriormente en el Cuzco. En la aún entonces capital de Nueva Castilla Betanzos fue, a inicios de la década de 1540, traductor de la Orden de los Predicadores en la elaboración de las primeras cartillas de evangelización para los naturales<sup>314</sup>. Fue en esta labor donde fue hallado por el licenciado Cristóbal Vaca de Castro en junio de 1542 cuando pasó por Lima en búsqueda de aliados y refuerzos para enfrentar a los almagristas, encuentro que finalmente tuvo lugar en Chupas en setiembre de ese año.

Vaca de Castro –quien había sido nombrado Juez Visitador del Perú por Carlos V a raíz de la ejecución de Diego de Almagro en 1539– ordenó –una vez asentado en el Cuzco tras su victoria en Chupas– la confección de una historia de los incas. Para esta misión necesitó de traductores que pudieran recopilar los testimonios de antiguos funcionarios y nobles del Tahuantinsuyo aún sobrevivientes en los barrios cuzqueños y sus alrededores, papel que cumplieron Francisco de Villacastín y Juan de Betanzos.

El producto fue la llamada “Declaración de los Quipucamayos”, texto fechado hacia 1543 y que constituye la versión con patrocinio oficial español más temprana de la historia de los incas. Esta experiencia sería usada posteriormente por el futuro cronista como parte de su historial de méritos al momento de solicitar mercedes al Estado. Así se evidencia cuando, en la ya referida cédula de encomienda otorgada por La Gasca (1548), se le mencione: “servistes a su magestad en ser legua del gouernador Vaca de Castro”<sup>315</sup>.

Es por estos años, hacia 1543 o 1544, en que Betanzos contrajo nupcias con la noble Angelina Yupanqui, bisnieta del Inca Pachacuti y prima de Atahualpa, para quien Huayna Cápac la había escogido como esposa. Cusi Rimay Ocllo –nombre quechua de Angelina– había sido también la segunda concubina del gobernador Francisco Pizarro, con quien tuvo dos hijos según cuenta el propio cronista en la *Suma y Narración*. Pizarro había sido asesinado en 1541 tras lo cual Angelina se había convertido, en los previos de su matrimonio con Betanzos, en una de aquellas nobles cuzqueñas codiciadas entre los conquistadores por las propiedades y el prestigio social que ostentaban.

Gracias a este matrimonio y a las propiedades de su esposa, Betanzos pudo, cinco años antes de la premiación de La Gasca, acceder al disfrute de diversas propiedades y sus beneficios económicos. Cuando estalló en 1544 el movimiento rebelde encabezado por Gonzalo Pizarro

---

<sup>314</sup> Domínguez Faura, 1994; Heredia Neyra, 2004: 40-41.

<sup>315</sup> Fossa, 2006: 137.

desde el Cuzco, y viendo que su proyecto político le podía resultar beneficioso, optó por plegarse a él.

Betanzos fue capturado por las fuerzas regalistas del Pacificador Pedro de La Gasca en el verano de 1547 cuando llevaba una carta de Juan de Acosta a Gonzalo Pizarro. No existen mayores luces documentales sobre su participación en el movimiento, pero debió servir como intérprete a los rebeldes. Su grado de compromiso queda en evidencia, ya que solo a un hombre de confianza se le encomienda la correspondencia.

Sin embargo su captura y la posterior derrota del movimiento gonzalista estuvieron lejos de ocasionar su ruina. Demostrando una camaleónica adaptación al medio de su conveniencia, así como una asombrosa capacidad para abrirse un lugar en medio de sus propios captores, Betanzos aparece al año siguiente como parte del ejército de La Gasca que derrotó a Gonzalo Pizarro en Jaquijahuana en abril de 1548<sup>316</sup>. Tal fue su grado de adhesión al nuevo régimen que el Pacificador lo premió con mil cien pesos y con los repartimientos de Quiquijana y Curahuasi en el Collao, al noroeste del Lago Titicaca<sup>317</sup>.

Dicha recompensa nos dice mucho más de su rápido escalamiento en el nuevo orden si consideramos que muchos “traidores”, incluso aquellos que no se manifestaron ni a favor ni en contra de la rebelión, fueron desterrados del Perú y confiscadas sus propiedades, cuando no condenados a la pena capital. Betanzos formó parte de un reducido y privilegiado grupo de “arrepentidos”, en su mayoría antiguos dirigentes rebeldes, que debido al notable aporte que significó su cambio de bando para el éxito de la pacificación obtuvieron provechosas mercedes – muchas de ellas expoliadas a los encomenderos derrotados– en el controvertido reparto de Huaynarima.

Betanzos se convirtió así en encomendero, pero en uno de “segunda generación”: aquel que por diversos motivos no obtuvo beneficios en los primeros repartos de la Conquista pero cuyo éxito llegó tras el fracaso político, en 1548, de los que sí los recibieron en la década de 1530. Su defensa al nuevo orden gasquiano y a su derecho sobre las propiedades de los encomenderos derrotados será la base, tres años después, de su sutil e intencional inserción de milagros en el relato de la Conquista de los incas mostrado por la *Suma y Narración*.

---

<sup>316</sup> Durante la Conquista estos cambios de bando fueron más comunes de lo que se piensa. Entre los cronistas, junto a Betanzos, resalta el curioso caso de Alonso Enríquez de Guzmán (Porras Barrenechea, 1986: 156-157). El caso de Lucas Martínez Vegazo fue similar (Trelles Aréstegui, 1991: 61-86).

<sup>317</sup> Fossa, 2006: 128.

La Gasca terminó su misión ordenadora en el Perú en 1550, siendo el anciano virrey de la Nueva España, Antonio de Mendoza, el encargado de brindar una mayor solidez institucional a la administración habsbúrgica en los Andes. Mendoza, quien solo pudo ejercer por un breve tiempo el cargo virrey del Perú –murió en Lima en julio de 1552, diez meses después de su ingreso a la ciudad– también tuvo en consideración la valía del afortunado Betanzos.

En la dedicatoria de la *Suma y Narración de los Incas*, su autor señala que la obra fue producto de un encargo del propio virrey, a quien se dirige aludiendo la carga que ello significó considerando que en ese momento se encontraba terminando un libro sobre Doctrina Cristiana:

“Ame ha sido también muy [em]peñosa por el poco tiempo que he tenido para ocuparme de ella pues para el otro libro de la Doctrina era menester todo y sobre todo añadióse al trabajo haber de dar fin a este libro en breve agora *que Vuestra Excelencia me lo mandó* [sobre] los nombres de los yngas que los indios llamaron Capac Cuna”<sup>318</sup>.

Gracias a este dato fue posible datar la redacción de la *Suma y Narración* en esos breves meses que duró el gobierno del virrey Mendoza, entre 1551 y 1552. Sin embargo, tras la aparición del manuscrito completo de la obra en la Biblioteca de la Fundación Bartolomé Marché en Palma de Mallorca en 1987, se conoció también el contenido del capítulo XXXIII de la segunda parte que alude a la misión cumplida por Betanzos en Vilcabamba entre 1557 y 1558 por encargo del virrey marqués de Cañete. Esto confundió a muchos, quienes pensaron que la datación inicial era errónea. Sin embargo hoy es sabido que este último capítulo corresponde a un añadido posterior<sup>319</sup>.

Así Betanzos había sumado, a inicios de la década de 1550, los prestigios de experto en Lengua General y de autoridad en historia incaica. Esta imagen de hombre de conocimientos útiles para la administración española –tanto a través del manejo del pasado como del idioma de los incas– explica, solo en parte, su asombrosa aceptación en los círculos gubernamentales del país.

En tiempos donde la Corona estaba empeñada en asentar su dominio en los Andes – contexto en el que tuvo lugar la inserción de los milagros de la Virgen María y el Apóstol Santiago en el Sitio del Cuzco de 1536– la necesidad en un “lengua” que haga factible la comunicación y el entendimiento entre los administradores españoles y los señores andinos, auténticos depositarios de la autoridad y capacidad de movilización de la población indígena, era fundamental. Ello quedó

---

<sup>318</sup> Betanzos, 1987 [1551]: 7. El énfasis es nuestro.

<sup>319</sup> Pease G. Y., 1988: 188, Fossa, 2006.

evidenciado cuando Betanzos fue escogido para integrar una histórica misión oficial enviada por el siguiente virrey Habsburgo del Perú ante la corte incaica exiliada en las selvas del Cuzco.

Así, a su vinculación con Vaca de Castro, La Gasca y el virrey Mendoza, el cronista sumó en 1557 su participación en la embajada que el virrey Hurtado de Mendoza envió a la corte de Sairi Túpac en Vilcabamba. Señala sobre este hecho la propia *Suma y Narración* en su capítulo XXIV:

“Después de mucho tiempo pasado siendo visorrey destos reinos don Hurtado de Mendoza marqués de Cañete estando Juan de Betanzos en la ciudad del Cuzco tenía noticia que el dicho señor Marqués estaba en la Ciudad de los Reyes que causaba de haber sido mal solicitada la embajada que envió el licenciado Gasca a Saire Topa y que el podía hacerla como hombre que mejor que otro sabría dar a entender a los yngas que estaban en la montaña lo que su majestad les quisiese mandar que hiciesen y visto que allende desto en ello hacía servicio a su Majestad descendió de la ciudad del Cuzco a la Ciudad de los Reyes y después de haber besado las manos a su Excelencia dióle razón a qué era su venida cómo quería si su Excelencia era servido ir con su embajada a los yngas alzados que estaban en la montaña su Excelencia le respondió que se lo agradecía y que se holgaba mucho dello y que demás de que Nuestro Señor e a su Majestad él se lo gratificaría en nombre de su Majestad e así le dio sus despachos y reales provisiones en las cules se contenían perdón general y perdonos por los cuales perdonaba Majestad al dicho Saire Topa y a sus hermanos y a los demás señores y caítanes todos los delitos muertes de cristianos y robos que ansi habían hecho desde el día en que se alzó Mango Ynga su padre”<sup>320</sup>.

Junto con Betanzos viajó hacia Vilcabamba el dominico fray Melchor de los Reyes. Sin embargo ambos tuvieron que regresar al Cuzco por encontrar cerrados los caminos de acceso. En la ciudad se entrevistaron con Beatriz Yupanqui, esposa del conquistador Manso Sierra de Leguizamo y tía de Sairi Túpac. Mediante ella lograron convencer al Inca de salir del exilio a cambio de recibir algunas propiedades y demás mercedes. El que el hijo y sucesor de Manco Inca aceptara visitar al virrey en Lima y allí hacerse súbdito de Carlos V demostró a las autoridades virreinales la valía de Betanzos como aliado en el proceso de afirmación del poder de los Austrias en los Andes.

Para inicios de la década de 1560 Betanzos ostentaba una notable fortuna en propiedades, la mayoría obtenidos en su matrimonio con Angelina Yupanqui. La noble inca llevó como bienes nupciales una cantidad nada desdeñable de posesiones, según declaró el propio Betanzos en

---

<sup>320</sup> Betanzos, 1987 [c.1551]: 309.

probanzas emitidas en 1558 y 1566<sup>321</sup>. Estas muestran al lengua y cronista como un hombre acaudalado y, por obvias razones, interesado tanto en la continuidad del entonces orden vigente como en el reconocimiento de los derechos de su esposa sobre sus tierras. *La Suma y Narración de los Incas* fue su principal esfuerzo en torno a estos dos intereses.

Kestin Nowak, en un artículo publicado en enero de 2002, había ya demostrado la capacidad de Betanzos para modificar la historia política de los incas con tal de evidenciar la importancia de los ancestros de su esposa Angelina y así asegurar los derechos sobre sus propiedades, algunas de ellas en disputa como se colige del documento de 1558<sup>322</sup>. Betanzos llega a incluir en la capaccuna incaica a un tal Yamque Yupanqui como hijo y sucesor de Pachacuti, quien, según la *Suma y Narración*, habría cedido debido a su edad el cargo a su hermano Túpac Yupanqui, con quien ejerció el correinado hasta su muerte. Esta versión, que no tiene filiación en el resto de crónicas andinas, adquiere su pleno sentido si consideramos que Yamque Yupanqui resulta ser en el relato de Betanzos el tatarabuelo de doña Angelina Yupanqui, su esposa. Las intenciones del autor resultan más que evidentes. Según Nowak:

---

<sup>321</sup> “Estancia de Cachi en el Valle de Yucay, con tierras y chacaras anexas dentro de los siguientes linderos: por una parte el cerro grande de Cachi; por otra el río Urubamba llamado antes Río Grande; por la parte que daba hacia el Tambo de Yucay, con una acequia que baja de lo alto del Cerro Poblado, y por la otra parte que es la del indicado río abajo, con tirras de los indios de Cachi y el pueblo de Chauca [...] / Dos tipos de tierras más ‘que alindan con las dichas estancias y con tierras de los Indios de Cachi llamadas Guatarara en la estancia de Pumaguanca’ / Cuatro bohíos en el mismo Valle de Yucay que lindan con chacaras de Tupa Inga y con las de las Coyas Ccoan Guaco y Mama Ocllo / Otros dos topos de tierras que están junto a la dicha estancia llamada Llamaguanca Parara, que los divide un arroyo que viene de Lamay [...] y alindan con chacaras de un indio llamado Pari; también con las de otro llamado Condor, y por la parte de arriba con montes y acequias que no se siembran por ser despoblado / Otro topo de tierras llamado Ayanaykka ‘que linda por los cuatro linderos con chacaras de una Coya que se llamaba Abaoello’ / El sitio Ichacara llamado Quiquijana que es un topo de tierra que linda con chacaras de un indio llamado Aza / Otros dos topos que se hallan junto a Quispeguanca, que se llaman Choquepincullo, los divide una acequia y lindan por una parte con otra acequia acequia y por el camino que va a Pumaguanca; por otra parte con chacaras de un indio llamado Ataorimachi; por otro lado con el río que viene de Chicón, y por la otra parte que da hacia Pumaguanca con otras tierras de un indio llamado Cusihamán / Otros dos topos ubicados en el lugar llamado Chuqibamba, que lindan con tierras de Tupa India y Guaynaccagua / Otros dos topos de chacaras en el lugar llamado Chicho, con dos bohíos, que linfan por una parte con el cerro grande y una acequia, y por la parte de abajo con chacaras del repartimiento de Yucay que se llamaba Guancavelicas, y hacia Tambo con las del indio llamado Copapullo / Chacaras en el sitio llamado Carmenga, a espaldas de la Iglesia de Santa Ana del Cuzco, donde dicen Sabanmarca / 36 pozas de salinas ubicadas antes de la Iglesia de San Sebastián, también en Cuzco / 40 cabezas de ganado”. “Títulos pertenecientes a las posas de las Salinas en la Parroquia de San Sebastián”, Archivo Regional del Cuzco (Villanueva Urteaga, 1987: XXXIV-XXXV). En una anterior probanza de 1558 Betanzos menciona también como bienes de su esposa “tres estancias [en el Valle de Yucay] y en ellas sus indios y otros muchos pedazos de tierras” (Óp. Cit.: XXXV).

<sup>322</sup> Nowak, 2002: 57.

“Este ejemplo muestra que Angelina y su esposo [Juan de Betanzos] estaban dispuestos a manipular los testimonios si así podían obtener ciertas ventajas. Su audacia es admirable no sólo en este caso. Si Betanzos escribió efectivamente su crónica por órdenes de Antonio de Mendoza, virrey que esperaba una descripción general de los incas, quizás haya reaccionado con sorpresa cuando recibió 200 páginas alabando a la familia de la esposa del autor. Es notable que Betanzos no diga nada de su relación con Angelina”<sup>323</sup>.

La disposición de Betanzos para modificar hechos del pasado –deliberada e incluso audazmente si consideramos que para inicios de la década de 1550 sobrevivían en el Cuzco suficientes individuos con la autoridad para desmentirlo abiertamente– con tal de presentarlo beneficioso a sus intereses o a los de su entorno inmediato, es la actitud del autor que insertó los milagros del Apóstol Santiago y la Virgen María en su relato sobre el Sitio del Cuzco de 1536.

### **3.2.**

#### **La relación de Betanzos con los dominicos del Cuzco.**

La vinculación de Betanzos con el orden virreinal del proceso de consolidación de 1548-1572 se complementó con su cercanía a los dominicos, quienes para finales de la década de 1540 e inicios de la de 1550 se habían constituido en la orden religiosa más poderosa e influyente del reino del Perú y de su cabeza, el Cuzco<sup>324</sup>.

La relación del cronista con la Orden de los Predicadores se inició en Lima en tiempos de la Gobernación de Nueva Castilla cuando puso al servicio de los dominicos y su política evangelizadora sus buenos oficios como intérprete, traduciendo para ellos libros de doctrina cristiana al quechua, además de dos vocabularios. Gracias a esta cercanía se pueden comprender dos hechos en la vida de Betanzos que marcaron su encumbramiento en el Cuzco tras la derrota de los encomenderos en 1548.

Primero, habiendo sido los dominicos los responsables de la evangelización, protección y enlazamiento matrimonial de muchas de las mujeres nobles en el Cuzco inmediatamente posterior a la Conquista, no extraña que Betanzos pudiera enlazarse con una de las más notables de ellas, Angelina Yupanqui, y así acceder al disfrute de sus ingentes propiedades ya reseñadas.

---

<sup>323</sup> Nowak, 2002: 58.

<sup>324</sup> Sobre su estrecha participación en el orden gasquiano instaurado en el Perú tras la derrota de Gonzalo Pizarro en Jaquijahuana, véase el inciso 1.2 del Capítulo 1 de esta Tesis de Licenciatura.

Y segundo, que a pesar de haberse comprobado su flagrante colaboración con los rebeldes gonzalistas, pudiera ser beneficiado con una encomienda tras el Reparto de Huaynarima. Nicanor Domínguez, el más autorizado biógrafo del cronista, sugiere que fue su relación con los dominicos lo que permitió que fuera perdonado e incluso generosamente premiado<sup>325</sup>: recordemos que junto a La Gasca viajó también a Huaynarima el arzobispo dominico de Lima Jerónimo de Loayza, siendo el único con quien el Pacificador consultó sus decisiones.

La partida de La Gasca del Perú abrió la que fue la época de mayor cercanía entre un agradecido Betanzos, flamante vecino del Cuzco, y los dominicos de la ciudad. Tanto la orden mendicante como el cronista coincidían política e ideológicamente, a fines de la década de 1540 e inicios de la de 1550, en su oposición a los primeros encomenderos y sus pretensiones reivindicativas: Betanzos, por su calidad de encomendero de “segunda generación” fundada en la derrota de los conquistadores rebeldes en 1548, y los dominicos por su lascasianismo diametralmente opuesto a las aún vigentes pretensiones de aquellos de hacer perpetua la titularidad de los repartos.

Asimismo, ambos confluían en su cercanía al poder emanado de la Corona: Betanzos por hallarse en él la legitimidad de sus propiedades cedidas en 1548 –relación demostrada en sus colaboraciones con los virreyes Mendoza y Hurtado de Mendoza en 1551 y 1557, respectivamente– y los dominicos por su alianza con la administración habsbúrgica en contra de las pretensiones de perpetuidad y dominio político absoluto de los encomenderos en el Perú. Y si Betanzos obtuvo repartos y el rango de vecino en el Cuzco, además de ser depositario de dos misiones oficiales, los dominicos ostentaron un protagonismo inusual en los actos e incluso en las decisiones políticas trascendentales del momento<sup>326</sup>.

Esta situación estrechó la relación entre Betanzos y los dominicos y duró, al menos, hasta finales de la década de 1550, si consideramos el dato de la misión de Betanzos a Vilcabamba en 1557 donde cuenta con la compañía del dominico fray Melchor de los Reyes.

Un factor más permite establecer la preferencia de los dominicos por Betanzos. La *Suma y Narración*, de la que no se vuelve a tener noticia durante toda la mitad del siglo XVI, reaparece citada por el dominico fray Gregorio García en su *Origen de los Indios del Nuevo Mundo e Indias*

---

<sup>325</sup> Domínguez Faura, 1994; Heredia Neyra, 2004: 40-41.

<sup>326</sup> Tras la derrota de los rebeldes en Jaquijahuana, La Gasca ingresó al Cuzco escoltado por los arzobispos de Lima, Jerónimo de Loayza, y del Cuzco, Juan de Solano, ambos dominicos; días después La Gasca partió a Huaynarima llevando consigo a Pedro López de Cazalla, su secretario de documentación, y al dominico Loayza en calidad de asesor.

*Occidentales*, publicado en Valencia en 1607. García había estado en el Perú por lo que es posible que los dominicos locales le proporcionaran una copia del manuscrito de la *Suma y Narración*. Sobre la obra señaló en su Proemio:

“luan de Vetanzos conquistador del Piru, a do[nde] entró con don Francisco Piçarro, hizo una historia por mandado de don Antonio de Me[n]doça Virrey de aquel Reyno, aunque no salió a luz; en la qual escriue el origen, decendencia, y succession de los Ingas Reyes del Piru, las guerras y successos que tuuieron, hasta que entraron los Españoles [...] lo qual pudo hazer con facilidad, por auer sido de los primeros y auer aprendido la lengua general de los Indios, de que fue Interprete por el Rey nuestro señor. Esta historia tengo en mi poder, la qual me ha ayudado harto para este mi libro”<sup>327</sup>.

Este hecho nos permite ver que la *Suma y Narración* gozó de aceptación y prestigio entre los dominicos, circulando manuscritamente entre el Perú y la Metrópoli. Dicha aceptación solo se puede comprender en su real magnitud si consideramos que Betanzos no solo tuvo el tino de presentar a la orden mendicante como punto final de la historia de salvación de los incas –“en la ciudad del Cuzco está la casa y convento de Santo Domingo que antes solía ser las casas del Sol”<sup>328</sup>– sino que además acomodó algunos de sus relatos míticos incaicos en torno a metáforas propias de la evangelización dominica<sup>329</sup>.

Esta tendencia de introducir criterios dominicos en su obra es el contexto en el que Juan de Betanzos insertó las apariciones del Apóstol Santiago y la Virgen María en su relato sobre el Sitio del Cuzco de 1536.

### 3.3.

#### **La *Suma y Narración de los Incas* y la primera versión de los milagros de 1536.**

Juan de Betanzos presenta en la *Suma y Narración* la que es la versión más temprana de los milagros en el Sitio del Cuzco de 1536, quince años después de su supuesta realización. Con ella, el autor plasmaba una leyenda surgida entre 1548 y 1551 en el seno de la comunidad

---

<sup>327</sup> García, 1607: fol. 7-8.

<sup>328</sup> Betanzos, 1987 [1551].

<sup>329</sup> Heredia Neyra, 2006: 38-40.

dominica del Cuzco que tenía un claro objetivo político: deslegitimar los reclamos de los encomenderos que pretendían obtener la propiedad perpetua de sus mercedes.

Hasta ese entonces los relatos sobre el episodio militar más importante de la Conquista del Perú se habían limitado a brindar una explicación “humana” a la victoria española. Si bien en textos tempranos como la *Relación del Sitio del Cuzco* (1539) se hacía alusión al favor divino en pro de la victoria española –“no parecía sino que, milagrosamente, Dios peleaba por ellos”<sup>330</sup>– no se dejaba duda que la derrota de los incas fue obra de la unión y el esfuerzo de los conquistadores. No en vano el autor puso elocuentemente en boca de Hernando Pizarro la siguiente frase, dirigida a los vecinos del Cuzco en pleno asedio: “esforcémonos todos con la razón que tenemos de pelear, y no sentiremos el peligro, porque ya sabéis *que con el esfuerzo se alcanza lo que parece imposible*, y sin él lo fácil se hace dificultoso”<sup>331</sup>. Tras este discurso, según la *Relación* de 1539, los españoles lograron reconquistar Sacsayhuamán<sup>332</sup>.

Betanzos en 1551 rompe esta tónica e incluye en la *Suma y Narración* una explicación distinta de la victoria cristiana de 1536. El cronista afirma que en el momento más crítico del asedio, cuando las tropas incaicas habían replegado a los españoles de la ciudad a la mitad de la plaza y al edificio incaico que les servía de iglesia principal, los indígenas vieron una enigmática mujer vestida de blanco que se posicionó sobre el edificio y apagaba con las mangas largas de su vestido el fuego con el que intentaban encender el techo de paja de la estructura<sup>333</sup>.

Si bien el autor no es explícito, la descripción de sus facultades no deja dudas al lector que se trata de la Virgen María quien interviene a favor de los españoles. Betanzos da solo una descripción física de esta mujer: no es indígena, ya que la llama “señora de Castilla”<sup>334</sup>. Esto únicamente para disipar cualquier duda de que los indígenas no están viendo una divinidad femenina de origen andino.

La no alusión directa al nombre de María es una estrategia narrativa presente en las Sagradas Escrituras: en el Apocalipsis, atribuido al apóstol San Juan, la aparición celestial de la Virgen se relata sin revelar su nombre: “Apareció en el cielo una señal grandiosa: una mujer, vestida de sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza”<sup>335</sup>. Es muy

---

<sup>330</sup> Anónimo Pizarrista, 1934 [1539]: 13.

<sup>331</sup> Óp. Cit.: 17.

<sup>332</sup> Óp. Cit.: 18-25.

<sup>333</sup> Betanzos, 1987 [1551]: 300.

<sup>334</sup> Ídem.

<sup>335</sup> Apocalipsis 12, 1; en La Biblia Latinoamericana, 1995: 421. Si bien no existe unanimidad respecto a si el autor del Apocalipsis quería aludir con esta metáfora a María, no existen dudas respecto a que en el siglo

probable que Betanzos se inspirara en este pasaje bíblico para armar su relato. A pesar que en su calidad de traductor de textos de doctrina cristiana el cronista tuvo necesariamente que conservar para sí algunos conocimientos sobre las Sagradas Escrituras, aquí la asesoría dominica se presenta como indispensable.

Tras relatar la aparición mariana, Betanzos puso inmediatamente en escena a un fantasmagórico personaje: un jinete armado, barbado y cano que llevaba en su pecho la cruz de la Orden de Santiago. Según el autor, su aparición delante las tropas cristianas permitió a los españoles la victoria.

Al igual que en el relato mariano, no fue necesaria la alusión directa para que el lector identificara al personaje como el Apóstol Santiago, Patrón de España. Su iconografía, la que se ajusta a la referida descripción del capítulo XXXII de la *Suma y Narración*, tuvo un papel protagónico en el Perú desde los momentos prístinos de la Conquista: una imagen ecuestre del apóstol se encontraba a la espalda del estandarte regio con que Pizarro ingresó al Cuzco a finales de 1533.

Sin embargo, siguiendo a Betanzos, los indígenas que observaban la escena no identificaron al jinete con Santiago sino con el espíritu del marqués Francisco Pizarro, que en esos momentos se encontraba en Lima.

Según el texto, el caballo blanco del enigmático jinete levantó tal polvareda que impedía la visibilidad a los guerreros de Manco Inca, permitiendo a los cristianos que los desbaraten. Aquí se encuentra el origen de un motivo que estará presente en los posteriores relatos de los milagros de 1536, solo que ya no asociado a la aparición jacobea sino a la intervención mariana: el polvo que engeuece y neutraliza a los indígenas, escena privilegiada en las diversas representaciones artísticas de los siglos XVII y XVIII sobre el legendario episodio.

Resulta curioso que tanto la *Suma y Narración* como su contemporánea *Historia de la Conquista de México* (1552), de Francisco López de Gómara, compartan el mismo esquema narrativo al momento de presentar al lector las apariciones del Apóstol Santiago en el Cuzco y Centla, respectivamente: primero, el escenario militar adverso producto de la mayoría numérica indígena; segundo, la ausencia del jefe —Hernán Cortés en el caso de la Batalla de Centla y Francisco Pizarro en el del Sitio del Cuzco—; tercero, la presentación inicial del Apóstol como un enigmático jinete cuya identidad real se muestra incierta; cuarto, la identificación del enigmático

---

XVI sí se tomaba así. La iconografía mariana lo demuestra: la luna bajo los pies de la Virgen y las estrellas coronando su cabeza en sus diversas representaciones son, a todas luces, motivos tomados de la cita bíblica reseñada.

jinete como el jefe ausente; y quinto, el jacobeo personaje define la victoria a favor de los españoles.

Como resulta inviable plantear la relación directa entre ambos textos por las simultaneas cercanía temporal –ambos textos fueron terminados de redactar prácticamente en sincronía– y distancia geográfica –mientras Betanzos escribía en el Cuzco, Gómara lo hacía en Valladolid–, la única explicación posible es que estos se nutrieron de la misma vertiente literaria, muy probablemente asociada a los libros de caballería que, recordemos, gozaban de notable popularidad en España durante el siglo XVI<sup>336</sup>.

Fuera de las fuentes de Betanzos para estructurar su breve –pero significativo– relato de las apariciones mariana y jacobea en la Conquista del Perú, está el de la motivación: ¿Qué llevó a Juan de Betanzos a ‘insertar’ dos apariciones milagrosas en la memoria del Sitio del Cuzco de 1536?

Hasta aquí resulta evidente que el proceso creativo de los milagros de 1536 fue ajeno a Betanzos y que, como en la Declaración de los Quipucamayos de 1543, se habría limitado a actuar como simple traductor y escribiente de una historia que circulaba en su entorno.

No creemos que Betanzos sea el autor intelectual por tres motivos: en primer lugar porque la inclusión tardía de escenas milagrosas en pasajes de la conquista no es ningún hecho aislado ni privativo de la memoria del Sitio del Cuzco: la presencia de visiones jacobeanas en Centla nos lo recuerda. Intereses pan-hispanoamericanos, que escapaban a Betanzos, debieron impulsarlo. En segundo lugar, la descripción de la Virgen en el texto del cronista demuestra una lectura y aprendizaje de textos eclesiales que probablemente éste no poseía, a pesar de la referida experiencia como traductor de doctrinarios. La similitud con la descripción mariana del Apocalipsis lo evidencia. Y en tercer lugar, porque los dos motivos anteriores nos invitan a pensar que la materia gris del relato místico estaría en algún sector u orden vinculado a la Iglesia.

Esto se abona si recordamos que es el clero el que, por estos mismos años, emprendía una política de transformación de memorias colectivas entre la población indígena con el fin de utilizar sus mitos religiosos para la comprensión del Evangelio<sup>337</sup>. Además ¿quiénes mejor que los religiosos para atribuir la victoria en el Sitio del Cuzco al poder divino, del cual ellos eran sus directos representantes?

---

<sup>336</sup> Leonard, 1983.

<sup>337</sup> Estenssoro, 2003.

Considerando la trayectoria biográfica de Betanzos, todas las miradas se centran en los dominicos. Y es que la Orden de los Predicadores mantuvo en su seno –principalmente en su capítulo cuzqueño– personajes que se adscribieron ideológicamente a los postulados del Padre Bartolomé Las Casas, principal impulsor intelectual de las Leyes Nuevas de 1542 que suprimieron la perpetuidad de las encomiendas americanas y luchador incansable por su abolición definitiva. Entre ellos figuran fray Tomás de San Martín, fundador de la Universidad de San Marcos (1551), fray Domingo de Santo Tomás, obispo de Charcas y autor de los primeros diccionario y gramática de Lengua General (1560), y fray Jerónimo de Loaysa, Arzobispo de Lima y principal asesor de Pedro de La Gasca en el Cuzco durante la elaboración del Reparto de Huaynarima.

Los tres se encontraban en la ciudad al momento del ingreso triunfal de La Gasca tras la derrota de los encomenderos rebeldes, en julio de 1548, e imprimieron ideológicamente el ambiente político que produjo la primera Tasa General de Tributos, el gran legado lascasiano del Pacificador del Perú y sus asesores dominicos.

La tasación, al obligar la regulación del tributo indígena para impedir el abuso de los encomenderos –y así garantizar la supervivencia de la mano de obra nativa–, implicaba una limitación en las ganancias que los repartos ocasionaban a los vecinos. Sintomáticamente, en una carta emitida el 8 de noviembre de 1549, La Gasca informaba al Consejo de Indias que los encomenderos del Perú se oponían a dicha tasación<sup>338</sup>. Este es el contexto en que se gestan los milagros de 1536:

“Aunque renuentes en un principio a aceptar la limitación en la cobranza de sus tributos, los dueños de los repartimientos se vieron al cabo forzados a integrarse en el nuevo régimen. Pero no ocurrió lo mismo con los gravámenes eclesiásticos, ya que los encomenderos se manifestaron adversos a una ordenanza que los obligaba a donar a sus diócesis el diezmo de la renta tributaria”<sup>339</sup>.

Así, tenemos que los años inmediatamente posteriores a la partida de La Gasca fueron de tensión entre las autoridades eclesiales y los titulares de los repartos que se negaban a cumplir con el referido diezmo, del que dependían gran parte de los fondos del clero. Esto se aprecia en dos cartas que marcan el contexto temporal, la difusión territorial y los protagonistas del problema: la primera, emitida por el arzobispo dominico de Lima, fray Jerónimo de Loaysa, dirigida al Consejo de Indias y fechada en Lima el 24 de julio de 1549, y la segunda, fechada en Arequipa el

---

<sup>338</sup> Smeda, 1981: 266.

<sup>339</sup> Hampe, 1989: 134.

8 de febrero de 1551 —el mismo año en que se redacta la *Suma y Narración*— y emitida al Emperador Carlos V por el obispo dominico del Cuzco, fray Juan Solano. Ambas son comunicaciones de protesta por la escasez de sus arcas debido al incumplimiento del tributo eclesial<sup>340</sup>. El que fueran las dos autoridades religiosas más importantes del Perú las encargadas de reportar el problema a las principales autoridades civiles de la metrópoli dice mucho de la magnitud política del mismo.

Mientras esto sucedía en el país de los incas, en España los lascasistas libraban otra crucial batalla contra las pretensiones económicas de los encomenderos del Perú. En 1550 los titulares de los repartimientos andinos habían enviado al Emperador una osada propuesta: comprarle la perpetuidad de las encomiendas. La Corona, que atravesaba por dificultades económicas, había tomado interés en la propuesta, lo que condujo a su final aceptación en 1556<sup>341</sup>.

Sin embargo el camino hacia dicha decisión no fue fácil. La oposición dominica y lascasiana tuvo fuerza y retrasó el veredicto final por algunos años<sup>342</sup>. No es gratuito que justo en este contexto surjan los milagros del Sitio del Cuzco como una nueva versión de la conquista de los incas, en la que el Perú no había sido ganado por esfuerzo de los conquistadores —los mismos que en ese entonces reclamaban la perpetuidad de sus mercedes— sino por intervención de la divinidad.

### 3.4.

#### Cieza, el lascasiano.

Pedro Cieza de León es el segundo autor en presentarnos una versión, algo más sucinta, de los milagros de 1536. En el capítulo CXIX de su *Crónica del Perú* (1553), titulado sintomáticamente “Cómo se han visto claramente grandes milagros en el descubrimiento destas Indias: y querer guardar nuestro soberano señor Dios a los Españoles: y cómo también castiga a los que son crueles para con los indios”<sup>343</sup>, Cieza señala que “algunos indios” le señalaron que vieron “algunas veces”, mientras asediaban a los españoles en el Cuzco, una figura celestial que hacía en ellos gran daño.

---

<sup>340</sup> Ídem.

<sup>341</sup> Someda, 1981: 278.

<sup>342</sup> Óp. Cit.

<sup>343</sup> Cieza, 1553: fol. CXXXII.

“Cuando en el Cuzco generalmente se leuataron los Indios contra los christianos no auia más de ciento y ochenta Españoles de a pie y de a cauallo. Pues estando contra ellos Mango Inga con más de dozientos mil indios de guerra y durando un año entero, milagro es grande escapar de las manos de los Indios: pues algunos dellos mismos afirman, que via [sic: veían] algunas vezes, quando andauan peleando con los Españoles, que junto ellos andaba una figura celestial que en ellos hazia gran daño. Y vieron los Christianos que los Indios pusieron fuego a la ciudad, el cual ardió por muchas partes, y emprendiendo en la yglesia, que era lo que desseauan los Indios ver deshecho, tres vezes la encendieron, y tantas se apagó de suyo, a dicho de muchos que en el mismo Cuzco de ello me informaron, siendo en donde el fuego ponían paja seca sin mezcla ninguna”<sup>344</sup>.

Si bien no llega al detalle mostrado por Betanzos en su *Suma y Narración*, donde nos habla de dos apariciones fantasmagóricas y sus atributos, la crónica de Cieza contiene en esencia el argumento de la versión taumatúrgica del Sitio del Cuzco: la intervención divina, observada por indígenas y no por españoles, que se manifiesta en el frustrado incendio de la iglesia que servía de refugio a los españoles, decide la victoria a favor de unas tropas cristianas notablemente rebasadas en número por las incaicas.

El cómo Cieza de León tuvo acceso a dicha versión y el porqué se decidiera a plasmarla en su crónica se entiende si consideramos que, al igual que Betanzos, Cieza fue un personaje que vivió en el Cuzco inmediatamente posterior a la derrota de los encomenderos y que gozó tanto de las simpatías del orden gasquiano como de los dominicos lascasianos, con muchos de los cuales compartió estrecha amistad<sup>345</sup>.

Cieza ingresó al Perú en 1548 con las tropas de Sebastián de Benalcázar que, provenientes de Popayán, llegaron para reforzar la ofensiva del pacificador Pedro de la Gasca. Ambos ejércitos se encontraron en Andahuaylas en febrero de aquel año<sup>346</sup>, punto que marca el ingreso del cronista a la dinámica política del país, por parte del bando oficialista y en obvia oposición a los encomenderos rebeldes.

La participación política de Cieza sin duda marcó el punto de vista que como autor imprimió a su obra. Recordemos que el propio Raúl Porras Barrenechea acusó al cronista de parcialidad almagrista en sus anotaciones manuscritas a uno de los ejemplares que poseía de la *Crónica del Perú* hoy depositado en la Biblioteca Nacional. La apreciación del maestro

---

<sup>344</sup> Cieza, 1553: CXXXII, v.

<sup>345</sup> Millones Figueroa, 2001.

<sup>346</sup> Hampe, 1989: 121.

sanmarquino se fundamentaba en las numerosas opiniones que Cieza había esgrimido en contra los primeros conquistadores, que Porras interpretó como síntomas de anti-pizarrismo<sup>347</sup>.

Sin embargo, más que una animadversión particular ante Pizarro y su entorno –opinión quizás derivada de la admiración que Porras profesaba por la figura del gobernador de Nueva Castilla–, Cieza entabló críticas contra la primera generación de conquistadores producto de su cercanía y adhesión al lascasianismo, que en ese entonces era sumamente crítico con el legado de los españoles y encomenderos ante el evidente despoblamiento del país.

Las críticas de Cieza son lascasianas y no anti-pizarristas por los siguientes motivos: Primero, la *Crónica del Perú* también resalta los abusos que los almagristas cometían contra la población indígena. Ello lo reconoció el propio Porras en una anotación al margen de uno de sus ejemplares del volumen referente a la Guerra de las Salinas<sup>348</sup>. Y segundo, y más importante, por la comprobada admiración que Cieza profesaba por los postulados lascasianos y la relación que mantuvo con muchos de sus defensores, incluyendo al propio fray Bartolomé de las Casas.

Recordemos que Manuel Giménez Fernández señaló que Cieza era “claramente lascasiano”<sup>349</sup> y Porras, en su célebre trabajo *Los cronistas del Perú* (1962) calificó a Cieza de “adicto de Las Casas”, reconociendo en su obra el claro influjo del obispo de Chiapas al compartir ambos el mismo “sentimiento de simpatía y humanidad para los indios”<sup>350</sup>.

La cercanía entre ambos no solo se evidencia en las páginas de su *Crónica* –en la que, como vemos en el título del acápite de los milagros, anuncia lascasianamente el castigo final a los conquistadores por las faltas cometidas– sino también en el propio testamento del cronista – fechado en 1554 y descubierto por Miguel Maticorena en Sevilla en 1955– en que señalaba a Bartolomé de las Casas como destinatario final de los manuscritos de su obra no impresa:

“Ytem mando que otro libro que yo escrebí, que contiene la coronica de los yngas y lo del descubrimiento y Conquista del Perú, que si alguno de mis albaceas lo quisiera imprimir, que lo tome y goze del y del provecho de ymprenta, y si no lo quisiera, mando que lo embien al Obispo de Chiapa, a la corte, y se lo den con el dicho cargo de que lo ymprima”<sup>351</sup>.

---

<sup>347</sup> Pease, G. Y., 1987: 671.

<sup>348</sup> Ídem.

<sup>349</sup> Benavides de Rivero, 1994: XVI.

<sup>350</sup> Porras Barrenechea, 1986 [1962]: 282.

<sup>351</sup> Maticorena, 1955: 669.

A esto se suma la amistad común que Cieza y Las Casas mantuvieron con fray Domingo de Santo Tomás, el célebre quechuista y difusor del lascasianismo en el Perú, a quien ambos tuvieron de informante común. De hecho en 1955, a raíz de la publicación del testamento del cronista, Maticorena sugirió que Cieza y Las Casas pudieron conocerse personalmente en Sevilla en 1552, meses antes de que el cronista partiera a Toledo para obtener del príncipe Felipe la aprobación para publicar la Primera Parte de su *Crónica*.

Más elocuente para nuestro propósito resulta el proceso de transformación que evidencia Cieza tras su llegada al Cuzco y haber entrado en contacto directo con los dominicos lascasianos de la ciudad, entonces defensores del orden gasquiano por el que el cronista había combatido como soldado. Al respecto señala Leoncio López-Ocón:

“Sugiero, al releer la obra de Cieza, que en el transcurso de su experiencia peruana el cronista sufre una transformación, una conversión religiosa, impulsada por sus contactos con el quechuista lascasiano fray Domingo de Santo Tomás. Tal transformación se plasma en una reorientación de su proyecto historiográfico. Si en su concepción inicial el cronista estaba dedicado a narrar las gestas de los soldados conquistadores y a reivindicar mercedes y premios, en su elaboración final –como consecuencia del impacto lascasiano– se pone al servicio de la defensa de los incas vencidos”<sup>352</sup>.

Hasta aquí resulta obvio que el lascasianismo de Cieza no es aquel tardío y radical del *Tratado de las doce dudas* (1564) que desconoce el derecho del Rey de España sobre las Indias, sino aquel mesurado y monárquico que marca el espíritu de las Leyes Nuevas (1542) que Las Casas asesoró y aplaudió. Por ello, la cercanía entre los dominicos lascasianos y el orden regalista instaurado en el Perú tras 1548 se reflejó en la cercanía que Cieza tuvo en el Cuzco tanto con los seguidores del obispo de Chiapas –como el ya mencionado Domingo de Santo Tomás– como con el propio Pedro de la Gasca.

El Pacificador facilitó a Cieza sus documentos personales para la elaboración de su historia, así como también lo recomendó a las autoridades del Cuzco para que pudiera recopilar la información que necesitaba y entrevistar a los sobrevivientes de la nobleza local<sup>353</sup>. Ello ha llevado

---

<sup>352</sup> López-Ocón (1989), citado en Millones Figueroa, 2001: 104.

<sup>353</sup> Millones Figueroa, 2001: 122. El propio Cieza narra en su volumen sobre la Guerra de Quito: “E como yo supiese él [La Gasca] tener tan buena cuenta y tan verdadera en los acontecimientos, procuré de haber sus borradores y dellos sacar un traslado, el cual tengo en mi poder, e por él iremos escribiendo hasta que se de la batalla de Xaquixaguana” (Benavides de Rivero, 1994: XVII).

a pensar en un patrocinio de La Gasca sobre el cronista<sup>354</sup>, e incluso de que este escribía percibiendo un sueldo oficial<sup>355</sup>. En 1877 Marcos Jiménez de la Espada llegó a afirmar que Cieza había sido nombrado Cronista de Indias por La Gasca, idea que fue refutada por Rómulo Carbia en 1940 al no existir evidencia documental que la respaldase<sup>356</sup>.

Sin embargo, fuera o no un escritor aúlico, de lo que no existen dudas es la admiración que Cieza profesaba por el Pacificador del Perú, que este premió brindándole acceso privilegiado a documentación oficial. Ello generó una gratitud en el cronista que se evidencia en la imagen apologética que la *Crónica del Perú* ofrece de La Gasca y su obra administrativa en el Cuzco.

Ambos factores –gasquianismo y lascasianismo– explican la presencia, en la obra de Cieza, de los milagros de 1536 como explicación a la victoria española en el Sitio del Cuzco. Al igual que Juan de Betanzos, Pedro Cieza de León es tributario del orden administrativo-religioso que venció militarmente en Jaquijahuana a los rebeldes liderados por Gonzalo Pizarro. Por ello tiene acceso – gracias a su amistad con personajes como fray Domingo de Santo Tomás– e incluye en su historia – en colaboración al orden administrativo instaurado por Pedro de la Gasca– una leyenda que tuvo como objetivo principal la deslegitimación social y política de los encomenderos.

### 3.5.

#### La huella lascasiana en los milagros de 1536.

Dos elementos evidencian la intervención lascasiana en la gestación de los milagros de 1536. En primer lugar, la figura de los indígenas como observadores únicos y protagónicos de las apariciones, y en segundo la derrota incaica sin agresión física de por medio.

Resulta sumamente sugerente que tanto Betanzos como Cieza de León señalen que los testigos de los milagros fueron los indígenas, y que los españoles se enteraron solo por ellos de la intervención divina en la victoria cristiana. La *Suma y Narración* antecede su relato de las visiones con un “decían los indios”, mientras que la *Crónica del Perú* lo hace, refiriéndose a los indígenas, con un “algunos de ellos afirman”.

Si bien la evidente función de adjudicar a los andinos la visibilidad de un hecho del que ningún español guardaba memoria, era señalar testigos sin nombre y apellido que impidiera cuestionar –y cotejar, en caso se cuestionase– la versión de los milagros, el colocar a los indígenas

---

<sup>354</sup> Benavides de Rivero, 1994: XVI.

<sup>355</sup> Porras Barrenechea, 1986: 282.

<sup>356</sup> Benavides de Rivero, 1994: XVII.

como testigos de una revelación divina tenía detrás suyo una serie de implicancias teológicas que están estrechamente asociadas a los postulados que defendían el padre Bartolomé de las Casas y sus seguidores dominicos.

Si los indígenas habían sido capaces de percibir –y merecer apreciar, incluso privativamente– la revelación del poder de Dios a través del milagro, era un reconocimiento implícito por parte de la propia divinidad a su naturaleza humana, y por ende a su derecho natural a la vida y la libertad. Este era el mismo argumento que, contemporáneamente a la redacción de la *Suma y Narración* y la *Crónica del Perú*, defendía el Padre Las Casas en la célebre Junta de Valladolid (1550-1551) frente a la tesis contraria del también eclesiástico y teólogo Juan Ginés de Sepúlveda.

Un nuevo elemento, a todas luces lascasiano, en el argumento de los milagros de 1536 es el hecho que, por vez primera, una derrota incaica –sobre todo la relatada por Betanzos<sup>357</sup>– no traía consigo la aniquilación física de los vencidos, ni siquiera da lugar a la agresión. Según la *Suma y Narración* el polvo levantado por el caballo del jinete jacobeo “no los dejaba pelear”, neutralizándolos, trayendo consigo el desbaratamiento, es decir, la confusión y el desorden.

“[El jinete] hacía mucho polvo con el caballo en que iba y que este polvo los cegaba y no los dejaba pelear y que así los desbarataban los cristianos y como los indios viesan que no podían con ellos soltaban las acequias y hinchíanles de agua las tierras y llanos donde salían a pelear con ellos y hacíanlos todo lodos y atollaros y así no podían pelear en estos llanos y quebrábanles pasos y hacíanles hoyos en que cayesen con los caballos”<sup>358</sup>.

Solo una mente lascasiana, en el Perú de inicios de la década de 1550, pudo idear un argumento así para el episodio que selló la victoria del cristianismo en los Andes. Recordemos que una de las primeras propuestas de Bartolomé de las Casas a la Corona española fue la posibilidad de expandir el evangelio en las Indias sin violencia ni represión. A ello obedeció su experimento en Cumaná, en la actual Venezuela, donde se le autorizó establecer en 1520 dos misiones desprovistas de armamento. Como es sabido, este experimento fracasó cuando ambas fueron exterminadas por las poblaciones indígenas, hecho que frustró enormemente a Las Casas y motivó

---

<sup>357</sup> En el relato de Cieza existe un elemento perturbador. Según el cronista, el misterioso jinete era “una figura celestial que en ellos [los indígenas] hacía gran daño”. Aunque el autor no especifica si el daño era físico o no, la ambigüedad exige la cautela del caso.

<sup>358</sup> Betanzos, 1987 [1551]: 300.

su ingreso a la Orden Dominica. Pero a pesar de ello la propuesta de evangelización sin violencia fue un ideal que continuaron propugnando los lascasianos en las décadas siguientes.

Así, como si el hecho histórico se hubiera reformulado en los sueños del mismísimo Bartolomé de las Casas, los incas en el relato de Betanzos –gracias a la intervención divina– iniciaron la retirada cegados, asustados y confundidos, sin necesidad de que medie la agresión física.

Este panorama contrasta con el de la conquista hecha por la mano del hombre, diametralmente opuesto, que el fraile dominico mostró esforzadamente en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), la más célebre obra del lascasianismo y contemporánea a la *Suma y Narración*. En ella, el padre Las Casas denunció los efectos nocivos que la conquista española había tenido en las poblaciones americanas, particularmente gracias al uso y abuso del régimen de la encomienda.

Los lascasianos aparecen así como ideólogos de un esquema dual que pretendía deslegitimar la pretensión encomendera de obtener la perpetuidad de sus mercedes.

Primero, al señalar que la conquista de los incas –cuyo punto culminante fue, justamente, la victoria española en el Sitio del Cuzco de 1536– se logró gracias a la intervención divina, estaban mermando el que fuera el principal argumento de los encomenderos: que gracias a ellos, cuando conquistadores, se había logrado la incorporación del Perú a la monarquía castellana y al cristianismo universal. La *Suma y Narración* y la *Crónica del Perú* echan por tierra dicha tesis, ya que de no haber sido por los milagros de la Virgen María y el Apóstol Santiago los españoles del Cuzco hubieran perecido inevitablemente en manos de los incas, según se colige de los relatos de Betanzos y Cieza de León.

Y segundo, que aquella conquista que sí es atribuible a los encomenderos fue contraria al objetivo principal del señorío español en el Nuevo Mundo: lograr la salvación de los indígenas a través de la evangelización. Todo lo contrario, los conquistadores, una vez erigidos como nuevos señores políticos y militares de un territorio, sometían a su población a los más viles vejámenes y torturas. En esto la *Brevísima relación* fue más que contundente.

La prueba que la inserción de milagros en los relatos de la Conquista era perjudicial para los intereses de los conquistadores que lograron convertirse en encomenderos es la tan anecdótica como conocida polémica entre los cronistas españoles Francisco López de Gómara y Bernal Díaz del Castillo, respecto a un episodio de la conquista de México en el que se atribuyó a la intervención del Apóstol Santiago la victoria cristiana sobre los indígenas de Tabasco.

Gómara, en la segunda parte de su *Historia general de las Indias y conquista de México*, publicada en Zaragoza bajo el título de *Historia de la Conquista de México* (1552), narró lo que habría sido la aparición jacobea más temprana en América, en la Batalla de Centla (1519). Dicho relato guarda similitud con las afirmaciones de la cronística andina de la existencia de visiones del apóstol en el Sitio del Cuzco. Sin embargo, a diferencia de aquellas, posee una refutación que denuncia su falsedad. Esta proviene de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (c. 1568) de Bernal Díaz del Castillo, conquistador de México y combatiente en Centla.

Díaz del Castillo dice que él no vio en aquella batalla a ningún apóstol Santiago “donde dice Francisco López de Gómara” debido a que, agrega sarcásticamente, “ya que yo, como indigno pecador, no fuera merecedor de ver a cualquiera de aquellos gloriosos apóstoles”. Bernal argumenta que de haberse dado tal aparición la toponimia del lugar lo recordaría, lo que no fue así debido a que “hasta que leí su crónica, nunca entre conquistadores que allí se hallaron tal se oyó”<sup>359</sup>.

El énfasis que muestra el Díaz de Castillo en desmentir este episodio se debe a que el estatus de encomendero que ostentaba al momento de escribir su *Historia verdadera* —era para fines de la década de 1560 titular de un repartimiento en Santiago de Guatemala— se sustentaba, justamente, en el reconocimiento a sus méritos como soldado y conquistador, puestos en entredicho por la versión de Gómara<sup>360</sup>. De lo contrario ¿porqué reclamar y no adscribirse a una versión que, aparentemente, brindaba respaldo divino a la propia obra?

Así, los milagros de 1536 cumplieron al momento de su gestación —finales de la década de 1540 e inicios de la de 1550— un rol dosificador: justificaron la conquista española, al hacerla en su objetivo final —la evangelización— agradable a los ojos de Dios, tal como lo demostraron las apariciones jacobea y mariana en el Cuzco; pero a su vez restringía la adjudicación de sus méritos, señalando que esta fue obra no del hombre sino de la divinidad. Con ello, sintomáticamente, la misión de los dominicos seguía vigente e incuestionable, pero el reclamo encomendero a mercedes perpetuas no.

---

<sup>359</sup> Gómara [1552], en Hernández Lefranc, 2006: 65.

<sup>360</sup> El porqué no existe un argumento similar para el caso andino se trata en el siguiente capítulo de esta investigación.

### 3.6.

#### Los mecanismos de difusión.

La estrecha alianza entre Iglesia y Monarquía, paradigma hispánico de la Edad Moderna, llegó al Perú con la fuerza del orden regalista establecido por Pedro de la Gasca. Antes de ello, la inestabilidad de la administración hispánica había hecho imposible una manifestación tan visible y elocuente de dicha comunión de intereses como la que encarnaron dominicos y representantes regios en el Cuzco a fines de la década de 1540 e inicios de la de 1550.

De esta forma se enlazaba una forma de gobierno con una ideología justificadora de la misma, que tuvo al sermón y al arte religioso como principales vehículos de difusión. Lamentablemente no existen evidencias documentales concretas que abonen por una difusión inicial de los legendarios milagros en el Sitio del Cuzco a través de las homilías recitadas en dicha ciudad por sacerdotes simpatizantes al nuevo orden político. Existen elementos que permiten suponerlo<sup>361</sup> pero no afirmarlo categóricamente.

En cambio sí existen evidencias de su difusión a través del arte religioso oficial. El Inca Garcilaso en la Segunda Parte de sus *Comentarios Reales* (1617) señala detalladamente que recordaba haber visto sobre las paredes de la Catedral del Cuzco, en la década de 1550 y hasta el año de 1560 en que salió de la ciudad, un mural que alegorizaba la aparición del Apóstol Santiago sobre ese lugar en 1536:

“En el Hastial de aquel Templo, que sale a la Plaza, pintaron al Señor Santiago, encima de un Cavallo Blanco, con su Adarga embraçada, y la Espada en la mano, y la Espada era Culebreada: tenía muchos Indios derribados a sus pies, muertos, y heridos. Los Indios, viendo la Pintura decían: Un Viracocha como este, era el que nos destruía en esta Plaza. La Pintura la dejé viva el Año de mil y quinientos y sesenta, quando me vine a España”<sup>362</sup>.

El mural, que existía hasta los primeros días del año 1560, se elaboró durante el gobierno episcopal del dominico fray Juan Solano, segundo Obispo del Cuzco, lo que confirma el patrocinio

---

<sup>361</sup> Si bien no se tienen evidencias documentales de sermones referentes a los milagros del Sitio del Cuzco en la década de 1550, sí existen para el siglo XVII. Los impresos de las oraciones de Gregorio López de Aguilar (1636) y de Juan Espinoza Medrano (1695) recitadas en la Catedral del Cuzco con motivo de las fiestas del Apóstol Santiago de 1635 y 1664, respectivamente, evidencia la difusión del milagro jacobeo a través de la prédica litúrgica.

<sup>362</sup> Garcilaso, 1722 [1617]: 100.

y vinculación de la Orden de los Predicadores y sus militantes lascasianos con la gestación y difusión de estos milagros.

Solano, quien gobernó el obispado cuzqueño entre 1545 y 1561, tuvo notable participación en el orden gasquiano-lascasiano establecido en la ciudad tras la derrota encomendera en Jaquijahuana. Había acompañado la expedición regalista de Diego Centeno y, cuando este fue derrotado en la Batalla de Huarina, huyó primero al Cuzco<sup>363</sup> y luego a Jauja, donde se encontraban asentadas las tropas de Pedro de La Gasca<sup>364</sup>. Tras la derrota y ejecución de Gonzalo Pizarro, ingresó triunfalmente a la ciudad escoltando al Pacificador junto al arzobispo dominico de Lima fray Jerónimo de Loayza. Allí patrocinó la proclamación del Reparto de Huaynarima, dado a conocer en la Catedral de la ciudad por fray Tomás de San Martín y, como dominico, encarnó el mejor momento de la relación entre la monarquía española y la Orden de los Predicadores: justo cuando los lascasianos comenzaron a divergir con la Corona en intereses, renunció al cargo en 1561 pasando sus últimos años fuera de España.

Así, la erección del mural jacobeo, visto por Garcilaso en el ambiente público más representativo del principal edificio religioso del Cuzco, se nos presenta como el mejor indicio de la proyección que los gestores de la leyenda pretendían, ya en la década de 1550, para su versión taumátúrgica de la conquista de los incas. Quizás por ello al final del decenio, en las pompas fúnebres que la ciudad de Lima realizó en honor del Emperador Carlos V, fallecido en Yuste en setiembre de 1558, estuvieron juntas y presentes en un lugar protagónico las imágenes de la Virgen María y el Apóstol Santiago, el último de los cuales simbolizará en la década siguiente el poder de España y sus derechos a poseer las Indias occidentales.

“muños da avila vezino de la ciudad de los Reyes y alferez de la compañía con el estandarte Real della en el hombro el qual estandarte yba algo baxo y no arastrando por que tenia de la vna parte la bienaventurada Virgen maria con su precioso hijo en brazos y de la otra el glorioso apóstol Santiago patrón despaña era este estandarte de damasco carmesí y tenia por la Horla vn letrado que contenía la salutación angelical”<sup>365</sup>.

---

<sup>363</sup> Solano fue al Cuzco en compañía de Alonso de Hinojosa, Juan Julio de Ojeda y otros cuarenta caballeros. Se asentó con algunos de ellos en la casa del capitán Garcilaso de la Vega, padre del historiador (Contreras y Valverde, 1982 [1649]: 87).

<sup>364</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980: 145-146.

<sup>365</sup> “Relación de las Exequias que en la ciudad de los Reyes se hizieron por S. M. el Emperador Carlos V”. Los Reyes, 12 de noviembre de 1559 (Barriga, 1939: 209).

**CAPÍTULO 4**  
**LOS MILAGROS Y LA LEGITIMACIÓN DEL DOMINIO ESPAÑOL EN LOS ANDES.**  
**JUAN DE MATIENZO Y LOS VECINOS DEL CUZCO.**  
**(1567-1572)**

Tras su gestación en el Cuzco del periodo 1548-1553, los milagros de 1536 no volvieron a aparecer en la literatura hasta 1567. Ese año el licenciado Juan de Matienzo, Oidor de la Audiencia de Charcas, publicó *Gobierno del Perú*, tratado político que sentó las bases teóricas de la futura reforma toledana<sup>366</sup>. Allí, en el capítulo segundo titulado “De cómo entraron los españoles en este Reino, y cómo fue justamente ganado y tiene Su Magestad justo título a él”, Matienzo plasmó una sugerente interpretación de la aparición del Apóstol Santiago en el Sitio del Cuzco:

“No se puede entender que fuerzas humanas bastasen, sin el auxilio divino y después, en el cerco del Cuzco, que cien hombres cercados venciesen a 30 U [mil] indios, sin tener más de uno o dos arcabuces. ¿Quién podrá hacer esto sin ayuda del Cielo? Ansí, los indios decían a la sazón, y dicen agora, que el que los vencía era un hombre viexo, cano, que venía en un caballo blanco, que ellos pensaban que era uno que llamaban Alonso de Mesa, el cual por enfermedad quedaba en la cama y no había salido a la guerra, y dicese debió ser el Apóstol Santiago, abogado de nuestra España, enviado por Dios para que los indios fuesen vencidos, y para que no fuesen para se hacer mal a sí mismos, no recibiendo el bien que Nuestro Señor les tenía aparejado, y que ellos mismos ahora reconocen. [...] [Esto] claramente nos muestra haber sido Dios servido que esta tierra viniese a manos de los españoles, aunque no de las crueldades que algunos han hecho, así que justamente la tiene y posee y gobierna Su Magestad”<sup>367</sup>.

Matienzo, como se ve en la cita y se desarrollará en las siguientes páginas, tomó al milagro jacobeo de 1536 como signo inequívoco del derecho que el Rey de España ostentaba sobre las tierras americanas, en tiempos donde la crítica lascasiana había llegado al extremo –impulsada por el inesperado patrocinio de Felipe II a la venta de la perpetuidad de las encomiendas– de cuestionar la legalidad de la presencia hispánica en las Indias.

Este mismo espíritu imprimió, algunos años después, un revelador memorial emitido por un grupo de vecinos de la ciudad del Cuzco en octubre de 1572, hasta hoy absolutamente

---

<sup>366</sup> Lohmann Villena, 1965: 68-69.

<sup>367</sup> Matienzo, 1967 [1567]: 13-14.

desapercibido para la historiografía de los milagros de 1536<sup>368</sup>. En él los firmantes respaldaban el derecho de la monarquía castellana a la posesión del Nuevo Mundo y a su vez solicitaban al Consejo de Indias que reafirme los méritos de los conquistadores del Tahuantinsuyo confirmando el escudo de armas de la ciudad e incorporando a él la imagen del Apóstol Santiago, quien los había favorecido durante el Sitio del Cuzco<sup>369</sup>.

El análisis del texto de Matienzo y del memorial cuzqueño de 1572, representativos de un momento crucial de la historia peruana, son el tema central del presente capítulo.

#### 4.1.

##### **Matienzo ante el lascasianismo y la perpetuidad de las encomiendas.**

Tras la aprobación de la perpetuidad de las encomiendas por parte de la corona española en 1556, Bartolomé de las Casas y sus seguidores en España y las Indias radicalizaron su posición ideológica. En 1564 el célebre Obispo de Chiapas publicó el *Tratado de las Doce Dudas*, texto que marcó un nuevo rumbo político para el lascasianismo: el cuestionamiento abierto y directo del dominio castellano en el Nuevo Mundo.

Sin embargo ya era poco lo que los lascasianos podían hacer en la Metrópoli. Para 1566, año del fallecimiento de Las Casas en Madrid, su movimiento político indigenista se encontraba en declive, en gran medida por el fallecimiento de sus líderes<sup>370</sup>.

En cambio, en el Perú aún sobrevivían en plena actividad notables figuras del lascasianismo local. Si bien fray Tomás de San Martín había fallecido en Lima en 1555, aún ejercían sus cargos episcopales fray Jerónimo de Loayza, Arzobispo de Lima, y Domingo de Santo Tomás, flamante Obispo de Charcas. Ambos fallecerían en 1574 y 1569, siete y dos años después, respectivamente, de la redacción de *Gobierno del Perú*.

Por ello la década de 1560 en el país fue, aún, de activa presencia lascasiana<sup>371</sup>. El mismo año en que Matienzo llegaba al Perú (1561), lo hacía también Domingo de Santo Tomás,

---

<sup>368</sup> Levillier, 1924: 115-129.

<sup>369</sup> Óp. Cit.: 128.

<sup>370</sup> Domingo de Soto, el célebre teólogo dominico discípulo de Francisco de Vitoria, había muerto en 1560; Miguel de Arcos en 1564 y Juan de la Peña en 1565; asimismo habían desaparecido Pedro de Soto —el antiguo confesor de Carlos V—, Pedro de Sotomayor, Juan de Villagarcía y Antonio de Santo Domingo, entre otros (Bataillon, 1995: 309).

<sup>371</sup> Para mayor detalle de la actividad e influencia de los seguidores de Bartolomé de Las Casas en el Perú durante la decisiva década de 1560, véase Pérez Fernández, 1986: 314-458. La muerte del Obispo de Chiapas en 1565 determinó altas decisiones políticas en aquellos años, al punto que, según el autor, a raíz de la

proveniente de España, en medio de una aguda conmoción social en el virreinato motivada por la presencia de los comisarios que analizarían el problema de la perpetuidad de las encomiendas<sup>372</sup>.

A diferencia de Santo Tomás, ferviente mensajero y seguidor del padre Bartolomé de Las Casas en el Perú, Matienzo discrepaba con su proyecto político indiano: mientras el lascasianismo se oponía radicalmente a la concesión de la perpetuidad de las encomiendas, Matienzo era un partidario de ésta. Dichas diferencias se agudizaron cuando, a mediados de la década de 1560 y tras la publicación del *Tratado de las Doce Dudas*, el ideario lascasiano adquirió ribetes anti-colonialistas, mientras Matienzo se perfilaba como un fiel y dilecto funcionario de Felipe II en el Nuevo Mundo<sup>373</sup>.

Así, para Matienzo –en abierta discrepancia con los postulados de Las Casas– las críticas en torno a los abusos de los españoles contra la población indígena eran simplemente anacrónicas, habiéndose elaborado tendenciosamente “juntando los tiempos primeros con los presentes”<sup>374</sup>. En el orden vigente de las cosas en 1567, según el oidor, los indígenas gozaban de un “contento grande” gracias a su liberación de los reyes incas y su incorporación al cristianismo<sup>375</sup>. Trata a los lascasianos de “hipócritas”<sup>376</sup> por dudar del objetivo evangelizador de la Conquista y defender, e inclusive aliarse, a los curacas, a quienes acusa de ser los “mayores robadores” de los naturales<sup>377</sup>.

Incluso deja sin sustento la acción política de los seguidores del Obispo de Chiapas, al afirmar reiterativamente que existe una justicia divina efectiva encargada de castigar a los españoles que en algún momento cometieron excesos contra los indígenas:

“Otra señal no menor que estas pasadas nos muestra Dios cada día después que estos Reinos los poseen los cristianos, y es que milagrosamente castigó en esta vida a los que cruelmente se ha habido con los pobres indios [...] Unos de ellos habemos visto morir ahorcados y echos cuartos, y otros sin confesión en poder de los tiranos; otros ahogados en ríos no pareciendo más sus cuerpos”<sup>378</sup>.

---

muerte de Las Casas, Felipe II prolongó el gobierno de Lope García de Castro hasta el arribo de Francisco de Toledo en 1569 (Pérez Fernández, 1986: 345).

<sup>372</sup> Lohmann Villena, 1965: 809-810.

<sup>373</sup> Matienzo dedicó elocuentemente su *Gobierno del Perú* a Felipe II: “Besa los reales pies manos de Vuestra Magestad su menor y más obediente criado” (Matienzo, 1967 [1567]: 2).

<sup>374</sup> Matienzo, 1967 [1567]: 3.

<sup>375</sup> Óp. Cit.: 14.

<sup>376</sup> Óp. Cit.: 11.

<sup>377</sup> Óp. Cit.: 3.

<sup>378</sup> Óp. Cit.: 14.

E incluye entre estos “ajusticiados” por la divinidad a los propios clérigos, denunciando velada y arteramente su complicidad con los abusos que posteriormente condenaban:

“Otros clérigos y frailes también [vi] morir ahogados en pequeños arroyos; otros cruelmente a manos de los indios; otros perdiendo sus haciendas; otros, que tenían ciento e cincuenta mil pesos de renta, morir a manos de sus enemigos, o por mexor decir, de sus amigos, y al tiempo de su muerte no se hallar una sábana con qué les amortaxar; otros, súbitamente de rayos; otros, de caídas de caballos, de que podría traer hartos exemplos que inchiesen seis pliegos de papel, mas dexolo para los historiadores, porque no es mi intento tratar ni contar historias”<sup>379</sup>.

Sin embargo, en una situación que no deja de ser paradójica por tratarse de dos polos en la política indiana quinientista, Domingo de Santo Tomás y Juan de Matienzo hubieron de convivir cercanamente en la ciudad de La Plata durante seis años –entre 1564 y 1570– uno como Obispo de Charcas y el otro como Oidor de su Real Audiencia<sup>380</sup>.

Es a través de este “contacto” con el obispo lascasiano por el que Matienzo pudo tener un primer contacto con la legendaria versión de la victoria española en el Sitio del Cuzco de 1536, el que profundizó tras su estadía en el Cuzco en 1564 –con motivo del juicio de residencia que realizó al corregidor de la ciudad, Gregorio González de la Cuenca<sup>381</sup>– y la propia lectura de la *Crónica del Perú* de Cieza de León.

Para este momento –mediados de la década de 1560– la leyenda lascasiana de la derrota de los incas aún era de circulación local. Esto, a decir de su ausencia en la abrumadora cantidad de textos que se produjeron en la década de 1560 en y sobre el país fuera del Cuzco<sup>382</sup>, contemporáneamente a la redacción del *Gobierno del Perú*. Sin embargo para Matienzo, a pesar de que semejante maravilla solo gozara de conocimiento en el obispado del Cuzco –lo que era ya

---

<sup>379</sup> Matienzo, 1967 [1567]: 14.

<sup>380</sup> Sobre la relación que pudo existir entre ambas autoridades, afirma Guillermo Lohmann en su célebre prólogo a la edición de 1967 de *Gobierno del Perú*:

“No debieron ser tan cordiales las relaciones [de Matienzo] con el obispo, fray Domingo de Santo Tomás, dominico amigo de Las Casas, corresponsal suyo, y muy imbuido de sus opiniones. Matienzo, que militaba en el bando adversario no sólo debido a razones doctrinarias en punto al problema del indio, sino sobre todo por la consabida rivalidad entre los oidores y la autoridad eclesiástica [...], cada vez que alude al prelado en el texto del Gobierno del Perú, lo hace con mal disimulada ojeriza” (Lohmann Villena, 1965: 816).

<sup>381</sup> Matienzo probablemente llegó a observar en la ciudad del Cuzco el mural que graficaba la aparición del Apóstol Santiago en el ábside de la Catedral, descrito por Garcilaso en la *Historia General del Perú* (1617) y que, asegura, existía hasta el año 1560 en que el historiador mestizo partió hacia España.

<sup>382</sup> Lohmann Villena, 1965.

un claro indicio de su respuesta a intereses estrictamente locales— la versión de que el Apóstol Santiago se apareció en 1536 para favorecer a los españoles en el momento en que se definía militarmente el éxito o el fracaso de la Conquista del Perú, se presentaba ante el oidor platense como un argumento útil para apuntalar la cuestionada legitimidad del dominio castellano en las Indias.

#### 4.2.

##### **La interpretación del milagro jacobeo en el *Gobierno del Perú*.**

El uso de la imagen del Apóstol Santiago aludiendo milagros pasados para legitimar intereses contemporáneos es un recurso que se originó en la Reconquista Española y se registró literariamente, por vez primera, en la *Estoria de España* (c. 1289). En aquella oportunidad, el texto atribuido a Alfonso X El Sabio señaló que la victoria cristiana del rey Ramiro I de Asturias sobre los musulmanes de Abderramán II, ambientada en el siglo IX, se debió a la intervención jacobea en la célebre Batalla de Clavijo. Cuatro siglos después el oidor Juan de Matienzo revitalizaba esta estrategia narrativa medieval hispánica en su *Gobierno del Perú* atribuyendo la victoria del Sitio del Cuzco de 1536 al Apóstol Santiago, con el claro objetivo de legitimar jurídicamente el dominio del Rey de España en el Nuevo Mundo.

Si bien la *Suma y Narración de los Incas* y la *Crónica del Perú* ya habían aludido —en 1551 y 1553, respectivamente— la presencia milagrosa del apóstol durante el asedio de Manco Inca, no habían llegado a identificarlo directamente en sus textos<sup>383</sup>. Por ello la obra de Matienzo tiene el mérito de ser el escrito más temprano que reconoce al enigmático jinete de Betanzos y Cieza de León como el ubicuo Patrón de España, a pesar que resulta obvio que en los referidos textos anteriores la idea estaba más que sobreentendida.

Sin embargo Matienzo parece prescindir del milagro de la Virgen María en su breve referencia al Sitio del Cuzco, al igual que Cieza quince años antes. Más que obviarlo, Matienzo nos muestra, sin proponérselo, la preponderancia que tuvo el milagro jacobeo sobre el mariano en el imaginario colectivo cuzqueño durante la segunda mitad del siglo XVI<sup>384</sup>. Síntomas de aquella

---

<sup>383</sup> Véase el Capítulo 4 de esta Tesis de Licenciatura.

<sup>384</sup> Este panorama cambió hacia finales de siglo y ya durante la primera mitad del XVII ambos milagros gozaban de igual fama —como se evidencia en los textos de Acosta, Murúa, Guamán Poma y el Inca Garcilaso—. En la segunda mitad del seiscientos la legendaria aparición mariana cobraba mayor interés que su contraparte jacobea, a decir de las muestras que nos ha legado la pintura cuzqueña alusiva al legendario

primacía no sólo son la *Crónica* y el *Gobierno del Perú*, sino también la representación mural en solitario del milagro del Apóstol Santiago en la Catedral, vista por el Inca Garcilaso hacia 1560.

Matienzo inicia su capítulo segundo negando que la presencia de los españoles en una tierra tan lejana como el Perú se deba a la codicia. Según el oidor, dicha movilidad responde a la propia naturaleza del género humano, proclive a la búsqueda de lo nuevo, y de la que han sido objeto las diversas naciones de la Historia.

“Cada día se muda algo en tan gran mundo como habitamos, de que son testigos los pueblos griegos que hay entre bárbaros, y los macedonios entre los indios y los persas y los atenienses y todos cuantos habitan en Asia, los sirios en África, los cartagineses en España, y los griegos en Francia y los franceses en Grecia, y otros en otras partes muy lejos de su nación, porque yendo a buscar tierras nuevas, de cansados se quedaron allí, o que por fuerza de armas las conquistaron e ganaron, echando de su tierra a los naturales della, y otros a éstos, y así nunca la Fortuna deja a nadie en un estado mucho tiempo”<sup>385</sup>.

Así, la presencia de españoles entre indígenas era perfectamente natural y acorde a la histórica movilidad de los pueblos. De la misma forma, según el autor, el dominio que sobre éstos últimos detentaba el Rey de España no solo era natural sino de plena justicia.

Para Matienzo, cuatro puntos demostraban el justo título del Rey sobre las Indias:

“Las Indias fueron justamente ganadas como son porque el Sumo Pontífice concedió al Rey de España estas tierras y le hizo príncipe de ellas; porque el Emperador Don Carlos nuestro Señor, de gloriosa memoria, era señor de todo el Mundo por razón de Imperio [...]; porque estos Reinos se hallaron desiertos por los españoles; y porque los indios no quisieron recibir la fe aunque fueron requeríos por sus grandes y abominables pecados”<sup>386</sup>.

---

episodio, así como la propia arquitectura –el altar que se levanta en El Triunfo en 1664 en honor a los milagros de 1536 es eminentemente mariano (Esquivel y Navia, [1742] 1980b: 144-145)–. Esta preponderancia de la Virgen en la memoria del Sitio del Cuzco se afianzó en el siglo XVIII –el punto cumbre fue la solicitud de solemnización papal a la fiesta de la Descensión de María en 1767– y eclipsó a la aparición del Apóstol, que desde entonces inició un irreparable declive.

<sup>385</sup> Matienzo, 1967 [1567]: 10-11.

<sup>386</sup> Óp. Cit.: 11.

A estos elementos sumaba uno más, el cual “bastaría para fundar que este Reino del Perú fue justamente ganado”<sup>387</sup>: la tiranía de los incas del Cuzco. En efecto, Matienzo sostenía que los incas no habían sido reyes naturales sino tiranos, dedicando todo el capítulo primero de su obra a sustentar esta idea<sup>388</sup>. Esto, con el objetivo de presentar la Conquista como un acto libertario y de justicia divina: en la Sagrada Escritura, sostenía el oidor, “algunas veces Dios pasa el reino de unas gentes en otras”<sup>389</sup> cuando el gobernante es un tirano, es decir que no busca el bien público sino el propio.

Y Matienzo tras haber demostrado que los incas fueron tiranos, encuentra señales de que Dios efectivamente dispuso que el Perú fuese ganado por los españoles. Primero, la mudanza de los vasallos a un nuevo príncipe sustentada bíblicamente. Segundo, la invisibilidad de las Indias a los ojos de los antiguos, evidenciando que Dios la reservaba desde siempre para los españoles. Y tercero, los milagros de la Conquista.

“La tercera señal es los muchos milagros que acaecieron en la población y conquista de esta tierra, como se podrá ver por la historia de la peregrinación de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, y de Cortés, Marqués del Valle, y del Marqués don Francisco Pizarro, que ganó este Reino ¡Qué más conocido milagro se puede ver que el que acaeció en el principio de su entrada, que con ciento e cincuenta españoles que traía en su compañía, venció e suxetó al tirano Atualipa y a tantos millones de indios que traía en su compañía!”<sup>390</sup>.

La inferioridad numérica de los españoles es un factor clave en la argumentación del oidor. Con ella no solo simplificaba su exposición, haciendo elocuente la necesidad de intervención divina para concretar la victoria –con la que su justicia quedaba más que demostrada–, sino que además anulaba cualquier posibilidad de reivindicación de soberanía a las poblaciones indígenas que se aliaron a los españoles en la Conquista.

En efecto, Matienzo presenta a los españoles como la única fuerza militar que hizo frente a los incas durante la Conquista, desconociendo a los miles de indígenas auxiliares que integraron el grueso de los ejércitos que derrotaron al Tahuantinsuyo. Ex profesamente, reproduce el vacío ya presente en la explicación histórica que dieron Cieza y Betanzos a inicios de la década de 1550

---

<sup>387</sup> Ídem.

<sup>388</sup> Óp. Cit.: 6-10.

<sup>389</sup> Óp. Cit.: 13.

<sup>390</sup> Ídem.

y, al igual que ellos, reemplaza de la memoria histórica a los llamados “indios amigos” por la acción milagrosa.

Por ello, junto a los episodios de Cajamarca, Matienzo cita la victoria cristiana en el Sitio del Cuzco de 1536, donde tan solo cien hombres “sin tener más de uno o dos arcabuces” vencieron a treinta mil guerreros indígenas<sup>391</sup>. Esta abismal diferencia numérica es para el autor indicio suficiente –“¿Quién podrá hacer esto sin ayuda del Cielo?”<sup>392</sup> de que hubo intervención divina.

Sin embargo Matienzo pretendía no dejar duda alguna de que fuerzas celestiales ayudaron a los españoles a derrotar a los incas. Para ello echó mano del milagro del Apóstol Santiago como prueba final y definitiva de que “fue Dios servido que este Reino se ganase por los españoles”.

Pero al no existir testigos qué citar, Matienzo apeló al mismo recurso que usaron Betanzos y Cieza quince años antes: atribuir la visión del milagro a indígenas anónimos. Así, según el autor, “los indios decían a la sazón, y dicen ahora” que durante el asedio veían la figura de un “hombre viexo [y] cano” montado en un caballo blanco. Inicialmente pensaban que era el conquistador Alonso de Mesa, pero como éste había quedado enfermo en cama debió ser otra persona. “Dícese” –concluye Matienzo– que debió ser el Apóstol Santiago.

Curiosamente, lejos de presentar el Sitio del Cuzco como una contundente victoria española de la mano de su Patrón religioso y militar, el *Gobierno del Perú* se emparenta con la versión lascasiana de la *Suma y Narración* de Betanzos y traza un cuadro “amable” de la aparición jacobea, donde el Apóstol no es agresor sino redentor de la población indígena.

“El Apóstol Santiago, abogado de nuestra España, enviado por Dios para que los indios fuesen vencidos, y para que no fuesen para ser hacer mal a sí mismos, no recibiendo el bien que Nuestro Señor tenían aparejado, y que ellos mismos agora reconocen”<sup>393</sup>.

Así, en el cuadro de Matienzo la Conquista española no solo es justa –ya que cuenta con la aprobación divina– sino además exitosa: los propios indígenas reconocían, a decir del autor, los beneficios de su incorporación al Imperio español. Entiéndase por éstos la liberación de la tiranía

---

<sup>391</sup> Ya para este momento asistimos a un uso libre de las cifras con la finalidad de resaltar una determinada idea. Sobre las diversas cantidades esgrimidas por los cronistas, véase la nota 233 en el Capítulo 3 de esta Tesis de Licenciatura.

<sup>392</sup> Matienzo, 1967 [1567]: 13.

<sup>393</sup> Óp. Cit.: 13-14.

incaica, su traspaso a la soberanía de un príncipe justo y, sobre todas las cosas, su incorporación al cristianismo universal a través de la Evangelización.

La aparición del Patrón de España en mayo de 1536 no hacía sino confirmar que Dios veía con beneplácito la obra civilizadora de los españoles y que ésta era inmune a cualquier crítica humana y temporal, conclusión políticamente importante en tiempos convulsos y cuestionadores como los vividos en el Perú durante la década de 1560.

#### **4.3.**

##### **El milagro jacobeo de 1536 y los vecinos del Cuzco.**

##### **1572.**

Cuatro años después de la redacción del *Gobierno del Perú*, el doctor Gabriel de Loarte, alcalde de corte de la Audiencia de Lima, recibía de manos del virrey Francisco de Toledo el cargo de corregidor y justicia mayor de la ciudad del Cuzco<sup>394</sup>. Eran principios de octubre de 1572 y el virrey terminaba una estancia de veinte meses en la antigua capital del Tahuantinsuyo como parte de su Visita General.

Antes de partir rumbo a la Audiencia de Charcas, sede del oidor Matienzo, Toledo emitió una provisión el día 12 de octubre por la cual mandaba que se le guarde a la ciudad del Cuzco la preeminencia de ser cabeza de los reinos y provincias del Perú, y asimismo tuviera el primer voto y asiento entre las demás, conforme a la Cédula Real del 24 de abril de 1540 emitida por el Emperador Carlos V<sup>395</sup>.

Algunos días después, el 24 de octubre, doce vecinos de la ciudad firmaban un memorial dirigido al doctor Juan de Ovando y Godoy, Presidente del Consejo de Indias, en el que solicitaban a la Metrópoli, amparados en la provisión toledana, que confirmara “las armas que esta ciudad tiene que son la fortaleza della y vnos condores que se pusieron en ellas por ser el aue mas grande que hallamos”<sup>396</sup> y que en ellas se incorporara además “la imagen de[!] señor Santiago patrón de España por auernos favorecido tan notoriamente”<sup>397</sup>.

El texto, publicado en Madrid en 1924 por el historiador argentino Roberto Levillier en el tomo VII de su colección documental *Gobernantes del Perú*, está firmado, entre otros, por el

---

<sup>394</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980a: 232.

<sup>395</sup> Ídem.

<sup>396</sup> Levillier, 1924: 128.

<sup>397</sup> Ídem.

propio licenciado Juan Polo de Ondegardo y prologado por el doctor Loarte, constituyendo una inédita muestra de que ya para inicios de la década de 1570 los milagros de 1536 no solo se habían cimentado como muestra del justo dominio del Rey de España sobre el Perú, sino que en el Cuzco comenzaban a cumplir un rol en el imaginario como mito fundador de la nueva sociedad surgida tras la conquista.

“Si el cuidado y diligencia de poner en las rrepublicas el origen y fundamento dellas hechos y hazañas de los que fundaron y ganaron esta tan aprouado por todos los historiadores griegos y latinos y admitido comúnmente en todas las naciones del mundo ansi para conservar la memoria de los hombres como para animar a los descendientes y subcesores para hazer obras y hechos eroycos señalados como lo hicieron sus antepassados [...] mayor culpa se nos puede poner a los descubridores conquistadores y pobladores destos rreinos y señoríos de su magestad pues auiendo conseguido fines gloriosos y prouechosos y auiendo sido la determinación y trauajo mayor y mas exhordinario quel de todas las naciones del mundo ayamos permitido que nos ponga en oluido”<sup>398</sup>.

Así, el memorial refleja claramente la preocupación que los vecinos del Cuzco comenzaban a tomar sobre su futuro en el nuevo contexto del virreinato. Muerto Túpac Amaru y exterminada la corte incaica de Vilcabamba el único futuro ya posible que deparaba a la ciudad era dentro del Imperio Español y en el marco establecido por el nuevo orden social emanado de la Conquista. Por ello, partido el virrey Toledo hacia el Collao, los conquistadores sobrevivientes así como sus descendientes y herederos políticos se volcaron hacia su pasado con la finalidad de encontrar los fundamentos necesarios que les permitan hacer efectiva aquella primacía que el virrey había rubricado en su provisión del 12 de octubre.

El producto fue un texto que dejaba bien en claro que si Castilla había ganado para sí el Perú fue por el esfuerzo de sus conquistadores –“auiendo nosotros descubierto el camino por sola nuestra industria por la mar y con nuestros propios pies por la tierra”<sup>399</sup>–, quienes se lanzaron a una aventura peligrosa sin parangón en la Historia:

“Pues si tratamos de la determinacion y animo de los primeros no se lee en escripturas antiguas ni modernas que a negocio semejante se vbiese dispuesto algun genero de gente sin noticia e verificación si quiera por conjeturas que la tierra que yban a buscar estuuiese poblada e vbiese en

---

<sup>398</sup> Levillier, 1924: 118.

<sup>399</sup> Óp. Cit: 120.

ella algun genero de aprouechamiento para que solo se aventurase la uida y mostrando los hombres el ualor y animo de sus personas disponiéndose a morir por dios y por su rrei en vna navegacion tan larga y peligrosa no sauida ni conocida por cartas ni pilotos en cuya confianza se suelen disponer los hombres a los rriesgos peligrosos y naufragios de la mar”<sup>400</sup>.

Dicha epopeya, sin embargo, solo podía ser tal si cumplía algún fin útil dentro de los planes que Dios tenía para la humanidad. Así, para los vecinos de la ciudad del Cuzco, los conquistadores del Perú habían sido instrumentos del proyecto divino de salvación universal.

“Nos escoxio dios nuestro Señor por medio para que se cumpliese su divina predestinación que tanto numero de gente como entendemos claro auerse saluado mediante el descubrimiento destos rreinos que están debaxo del dominio y protección de su magestad y se saluan y an de salvar cada dia hasta la fin del mundo”<sup>401</sup>.

Esta elección había dejado señales perceptibles. Y al igual que Matienzo cuatro años antes, los redactores del memorial encontraron que la función del milagro en la Conquista fue evidenciar ante los hombres la especial predilección que Dios tenía por los arrojados españoles.

“y vniuersalmente todos lo sauén como cossa notoria las señaladas mercedes que nos hizo en anpararnos y defendernos a los principios de tanto numero de gente casi con fauores milagrosos y fuera de términos naturales determinándonos nosotros a rriesgos considerables sin mirar los ynconuenientes solo tiniento syn aconseguir el efecto principal que se pretendía fiando todo lo demas de su diuina magestad como casso suyo para que le faboreciese y guiase como vemos y conocemos avello hecho”<sup>402</sup>.

Solo así los conquistadores y sus herederos podían aceptar el milagro en la Conquista: cuando éste no significaba peligro alguno al reconocimiento de sus méritos. Por ello, el texto no solo se muestra claro en afirmar que la tierra se ganó gracias al esfuerzo humano, sino que cuando reconoce la ayuda divina lo hace manteniendo el protagonismo del conquistador, que se vuelve instrumento de la Providencia. Así, en el relato que el memorial hace del Sitio del Cuzco de 1536 el

---

<sup>400</sup> Óp. Cit.: 120.

<sup>401</sup> Óp. Cit.: 121.

<sup>402</sup> Ídem.

milagro no es mediante el Apóstol o la Virgen, sino de la divinidad a través de la “determinación” y el “trabajo” del conquistador español.

“quien podrá negar que quando al principio enbio el gouernador pedro arias de auila los capitanes Pizarro y almagro al descubrimiento destos rreinos auriendose quedado en la Gorgona don francisco pizarro con honze soldados cercado con infinito numero de piratas yndios cariuues de toda la tierra con los quales ningún dia dexaron de tener pelea se pudiese conservar tanto tiempo hasta que boluio el nauio y socorro de Panama con que pasaron adelante sin otro genero de bastimento del que mariscauan con vna canoa sin perecer todos si milagrosamente nuestro señor los tuuiera de su mano y anparara con su diuino fauor y otros muchos rriesgos que pasaron hasta lo de caxamarca donde viniendo Atabaliba con ducientos mil hombres las armas en las manos fue preso y desbaratado con muchos menos de ciento y setenta hombres sin morir ninguno dellos y después en los cercos que nos pusieron de ynumerable gente en esta ciudad y en la de los rreyes estando muchas veces tomados casi a manos y perdida casi la ciudad nos libro dios milagrosamente pues si algunos para abaxar los hechos que mediante el fauor de nuestro señor hizimos en este rreino an dicho que procediese mas de la flaqueza de la gente natural que de nuestra determinacion y trauajo”<sup>403</sup>.

Así, a diferencia del caso mexicano, en que el conquistador Bernal Díaz del Castillo negó rotundamente que se hubiera aparecido el Apóstol Santiago en la Batalla de Centla (1519), rescatando el mérito de la conquista de Tabasco únicamente para sí y sus compañeros de armas en la *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* (1575), los conquistadores peruanos residentes en el Cuzco aceptaban —e incluso reclamaban— ante las autoridades del Consejo de Indias la intervención divina en la derrota de los incas.

Dicha reacción providencialista solo puede ser comprendida a la luz de la arremetida lascasiana en el Perú durante la década de 1560. Tras la contundencia de sus argumentos, incluso aquellos políticamente opuestos a los seguidores del Padre Las Casas, como el oidor Matienzo y otros, no podían negar la existencia de abusos y crímenes durante la Conquista, los que comenzaron a pesar en las conciencias de muchos de quienes sobrevivieron a las guerras civiles y la rebelión encomendera.

La negativa de confesar a aquellos conquistadores que no hubiesen restituido a los indígenas los bienes arrebatados durante la Conquista conmovió profundamente a muchos de

---

<sup>403</sup> Óp. Cit.: 122.

éstos, quienes comenzaron a temer por la salvación de sus almas. Quizás el caso más elocuente es el de Mancio Sierra de Leguízamo, conquistador del Cuzco, vecino de la ciudad, veterano del asedio de 1536 y firmante del memorial de 1572. A su muerte en el Cuzco en 1589 redactó un revelador testamento donde reconocía sus culpas como conquistador, evidenciando el impacto de la crítica lascasiana<sup>404</sup>.

Este mismo espíritu crítico con el propio accionar es el que movió a Mancio Sierra y a otros vecinos de la ciudad del Cuzco a inicios de la década de 1570 a asumir el milagro en la conquista como descargo para sus conciencias y legitimación moral de su obra política. Así, a diferencia del caso mexicano, la presencia del Apóstol Santiago en el Sitio del Cuzco se presentaba útil y necesaria.

Sin embargo no existía documentación temprana que avalara el hecho. Siendo el milagro jacobeo una invención de la década de 1550, no se contaban con registros en los primeros libros de la ciudad. Ello no impidió que en 1572 los vecinos solicitasen al Consejo de Indias la inclusión de la imagen del Patrón de España en el escudo cuzqueño, considerando que era éste una clara alegoría de la victoria cristiana en 1536.

“pues vuestra excelencia después que esta en esta ciudad a hecho tantas y tan buenas prevenciones asi para la seguridad de la tierra como para hornato y aumento de la rrepublica pedimos y suplicamos a vuestra excelencia mande que en principio de las hordenanzas que nos dexa hechas se ponga esta nuestra petición confirmando las armas que esta ciudad tiene que son la fortaleza della y vnos condores que se pusieron en ellas por ser el aue mas grande que hallamos y la

---

<sup>404</sup> El testamento de Mancio Sierra de Leguízamo, otorgado en la ciudad del Cuzco el 15 de setiembre de 1589, señala lo siguiente:

“Primeramente antes de empezar dicho testamento, declaro que ha mucho que yo he deseado tener orden de advertir a la Católica Majestad del Rey Don Felipe, nuestro Señor, viendo cuán Católico y Cristiano es, y cuán celoso del servicio de Dios nuestro Señor, por lo que toca al descargo de mi ánima, a causa de haber sido yo mucho parte en descubrimiento, conquista y población de estos reinos, cuando los quitamos a los que eran Señores Ingas y los poseían, y regían como suyos propios, y los pusimos debajo de la corona real, corona, que entienda su Majestad Católica, que los dichos Ingas los tenían gobernados de tal manera, que en todos ellos no había un ladrón ni hombre vicioso, ni hombre holgazán, ni una mujer adúltera ni mala; ni se permitía entre ellos ni gente de mal vivir en lo moral [...] y han venido a tal rotura en ofensa de Dios estos naturales por el mal ejemplo que les hemos dado en todo, que aquel extremo de no hacer cosa mala se ha convertido en que hoy ninguna o pocas hacen buenas, y requieren remedio, y esto toca a su Majestad, para que descargue su conciencia, y se lo advierte, pues no soy parte parte para más. Y con esto suplico a mi Dios me perdone; y muéveme a decirlo porque soy el postrero de todos los descubridores y conquistadores, que como es notorio ya no hay ninguno, sino yo solo en este reino, ni fuera de él y con esto hago lo que puedo para descargo de mi conciencia” (Reseñado por el padre Antonio Calancha, y citado en Prescott, 1967 [1848]: 568-569).

ymagen de señor Santiago patrón de España por auernos favorecido tan notoriamente para todo lo qual no tenemos otros originales que mostrar ni libros de la fundación desta ciudad”<sup>405</sup>.

Y es que cuando en 1540 Carlos V otorgó a la ciudad del Cuzco su escudo de armas, inspirado en el triunfo durante el Sitio del Cuzco de 1536, no incluyó ninguna alegoría jacobea por no existir aún en la memoria colectiva de la ciudad. Es más, no figura en ninguno de los escudos personales otorgados por el Emperador a aquellos conquistadores que participaron en la defensa de la ciudad durante el asedio<sup>406</sup>. Esta omisión en la memoria escrita y heráldica fue tomada en 1572 como producto de un descuido y no como evidencia de una construcción tardía:

“para todo lo qual no tenemos otros originales que mostrar ni libros de la fundación desta ciudad avnque con vergüenza confesemos nuestro descuido sino solamente vn quadernillo viejo y roto que apenas se puede leer en que por el consta del primer cabildo que en esta ciudad se hizo y alcaldes y regidores el qual suplicamos a vuestra excelencia mande poner original con esta nuestra petición en el dicho libro de ordenanzas”<sup>407</sup>.

En consecuencia, si bien Felipe II, Felipe III y Carlos II renovaron el voto de primacía a la ciudad del Cuzco a lo largo de los siglos XVI y XVII –en los que siguió ostentando el título de “Cabeza de los Reinos del Perú”– no se llegó a conceder la inclusión de la imagen del Apóstol Santiago en el escudo de la ciudad. Casi doscientos años después, el rey Carlos III también negaría al Obispo del Cuzco su solicitud de interceder ante el Papa para solemnizar la fiesta de la Descensión de María en el Sitio del Cuzco cada 23 de mayo, alegando justamente falta de evidencias históricas para ratificar el hecho.

Sin embargo, el silencio de Felipe II sobre este punto dio pie a que la tradición político-religiosa continuara vigente en la memoria colectiva de la ciudad. Habiéndose convertido en un factor de identidad local –al fundamentarse en ella la legitimidad del nuevo orden– los siglos XVII y XVIII serían de notable apogeo para la legendaria versión taumatúrgica del Sitio del Cuzco. Así se evidencia en las artes y en las letras de la época, estas últimas objeto de estudio del siguiente capítulo.

---

<sup>405</sup> Levillier, 1924: 128.

<sup>406</sup> Franco Córdova, 2008: 17.

<sup>407</sup> Ídem.

#### 4.4.

#### Los milagros vistos desde Vilcabamba.

#### 1570.

Mientras esto sucedía en el Perú de los Habsburgo, en Vilcabamba la corte incaica en el exilio también recordaba la victoria española en el Sitio del Cuzco de 1536. El episodio que había determinado su derrota frente a los españoles en la disputa por el control político de los Andes centrales, y que los había condenado a llevar una vida paralela al del resto de las sociedades andinas, ocupó un lugar preponderante en el único documento que disponemos para conocer la memoria histórica imperante en el último bastión de los incas.

La *Ynstrucción del Ynga don Diego de Castro* (1570)<sup>408</sup>, dictada entre 1569 y 1570<sup>409</sup> por el Inca Titu Cusi Yupanqui al sacerdote agustino Marcos García y su escribano mestizo Martín de Pando desde su refugio en Vilcabamba, presenta a lo largo de sesenta y seis folios un recuento histórico de la entrada de los españoles al Perú y los infructuosos intentos de su padre Manco Inca por entablar una negociación pacífica con ellos. En este esquema, tanto el Sitio del Cuzco como la posterior resistencia en Vilcabamba, fueron presentados como una consecuencia del desconocimiento a la soberanía legítima de Manco Inca y el maltrato que, por el contrario, éste recibió de los extranjeros.

En este contexto, la *Ynstrucción* hizo mención al frustrado incendio de la iglesia mayor del Cuzco en el asedio de 1536, que ya habían referido veinte años atrás la *Suma y Narración de los Incas* y la *Crónica del Perú*:

“Començabanles a quemar las casas, acometieron a ponerles fuego a la yglessia, sino que los negros que ençima della estavan se lo estorvavan, aunque con hartos flechazos que los indios Santis y Andes les tiraron, a los quales no hizo daño ninguno por guardarles Dios y dellos escudarse, pues como estuviesen desta manera desconfiados, de remedio tuvieron por preñçipal socorro en acudirse a Dios; los quales estuvieron toda aquella noche en la yglessia llamando a Dios que les ayudase, puestos de rodillas y las manos junto a la boca; que lo vieron muchos indios, y aun los

---

<sup>408</sup> “Ynstruçion del Ynga don Diego de Castro Titu Cussi Yupanguí para el muy ilustre señor el Liçençiado Lope García de Castro, Governador que fue destos reynos del Piru, tocante a los negocios que con su Magestad en su nonbre, por su poder a de tratar, la qual es esta la que sigue” (Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 3).

<sup>409</sup> Los años de la redacción se deducen de la fecha de culminación del manuscrito, señalada por el escribano Martín de Pando al final de éste: “Fecho en el pueblo de Sant Salvador de Villcabanba, a seis de hebrero del año de mil e quinientos y setenta años” (Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 68).

questaban en la plaça en la bela hazian lo mismo y muchos indios de los que heran de su banda, los quales avian venido con ellos desde Caxamarca”<sup>410</sup>.

Y, nuevamente al igual que los relatos de Betanzos y Cieza de León, Titu Cusi mencionó en su narración la presencia de un enigmático caballero que favoreció con su intervención a los españoles:

“Duró estaba batalla, de una parte y de otra, tres días después de la toma desta fortaleza, porque otro dia después se retornaron a reformar los indios, para ber si podrían tornar a recobrar el fuerte, mas no pudieron hacerles ninguna cossa por las muchas guardas que de todas partes tenían, y asi de cañares que les ayudavan, como de los mesmos españoles, y lo otro porque dizen estos indios que un cavallo blanco que allí andava, el qual fue el primero que entro en la fortaleza al mismo tiempo que se tomó, les hazia mucho daño”<sup>411</sup>.

La influencia de las versiones de Betanzos y Cieza de León resulta evidente<sup>412</sup>. Sin embargo, considerando el relativo aislacionismo en que vivía la nobleza incaica residente en Vilcabamba, cabría preguntarse sobre el cómo pudieron acceder a aquellas narraciones taumatúrgicas. El propio Betanzos, entre 1557 y 1558, había intentado ingresar al reducto incaico para entrevistarse con Sayri Túpac pero fracasó en el intento. Años después el oidor Juan de Matienzo sí pudo entrevistarse con Titu Cusi Yupanqui en el puente de Chuquichaca a mediados de 1565. En aquella oportunidad, el Inca entregó a Matienzo una relación –preludio de la *Ynstrucción* que años después elaboraría con fray Marcos García– donde daba cuenta de los “agravios que él y su padre habían recibido, y las ocasiones que le habían dado para hacer los saltos que había fecho”<sup>413</sup>.

Aunque la versión de Cieza, que Matienzo consultó al elaborar su *Gobierno del Perú*, guarda estrechas similitudes con las narraciones de los eventos milagrosos presentados por Titu Cusi Yupanqui, resulta altamente improbable que haya sido el oidor el vehículo de aquel pasaje, o incluso de cualquier otro vinculado a los milagros de 1536. Para que ello haya sido posible, debió tratarse el tema con la suficiente profundidad como para que Titu Cusi Yupanqui lo guardara al

---

<sup>410</sup> Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 44.

<sup>411</sup> Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 45.

<sup>412</sup> Mientras que de Cieza tomó la estructura narrativa –la mención a dos milagros, el del frustrado incendio y la aparición del enigmático jinete– de Betanzos obtuvo algunos detalles, como la mención al caballo blanco del caballero jacobeo.

<sup>413</sup> Biblioteca Ayacucho, 1992: 157.

detalle en su memoria, algo inverosímil considerando tanto la brevedad del encuentro como las prioridades que ambas autoridades tenían en sus agendas personales.

La clave se encuentra en el propio texto. A diferencia de las versiones prístinas de la década de 1550, la *Ynstrucción* evidencia una estrategia narrativa singular: como se muestra en el siguiente cuadro basado en las citas reseñadas, el texto precedió los relatos de hechos milagrosos con explicaciones naturales de sus supuestas consecuencias.

| Hecho                                                    | Explicación natural                                                                                       | Explicación sobrenatural      |
|----------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------|
| <b>Frustrado incendio de la iglesia mayor del Cuzco.</b> | Presencia de esclavos negros que “estorvavan” los proyectiles incendiarios.                               | Favor divino.                 |
| <b>Conservación de los españoles de Sacsayhuaman.</b>    | Las “muchas guardas” que los españoles habían puesto al recinto, así como los “cañares que les ayudavan”. | El misterioso caballo blanco. |

Este equilibrio, ausente en el resto de versiones de los milagros de 1536, es una evidencia la peculiar redacción que tuvo la *Ynstrucción* en la autoría compartida entre Titu Cusi Yupanqui y el agustino Marcos García. Así lo aclara el propio escribano Martín de Pando en la relación:

“Fue fecho y ordenado todo lo arriba escripto, dando aviso de todo el lustre señor don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui, hijo de Mango Ynga Yupangui, señor natural que fue de los reynos del Piru, por el muy Reverendo padre frai Marcos Garçia fraile presvitero de la horden de señor Sant Augstin, que reside en esta provincia de Vilcabanba [...] Yo, Martín de Pando, escribano de comission por el muy Ilustre señor, el Liçençiado Lope Garçia de Castro, gobernador que fue destos reynos, doy fee que todo lo arriba escripto, lo relató y ordenó el dicho padre, a ynsistion del dicho don Diego de Castro, lo qual yo escrevi por mis manos propias, de la manera que el dicho padre me lo relatava”<sup>414</sup>.

Gracias a este testimonio es posible reconstruir el proceso de redacción de la obra: el Inca relataba en quechua a fray Marcos García los sucesos que debían figurar en la *Ynstrucción*, el que finalmente en castellano “relató y ordenó” al escribano la versión que se plasmó en el manuscrito.

<sup>414</sup> Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 67-68.

Actuaron cuatro testigos como garantes de la fidelidad de la narración textual con la emitida oralmente por el Inca:

“siendo testigos a lo veer, escribir e relatar, el reverendo padre fray Diego Ortiz, professo presvitero de la dicha horden, que juntamente reside en la compañía el autor desto, y tres capitanes del dicho don Diego de Castro, llamados el uno Suta Yupangui e Rimache Yupangui y Sullca Varac; y porque haga fe de todo lo suso dicho, lo firme de mi nombre”<sup>415</sup>.

Sin embargo ello no significó un impedimento a que el fraile agustino pudiera realizar añadidos o modificaciones sutiles a la información dictada por el Inca. Como el mismo escribano lo reseña, fray Marcos García fue encargado de relatar, con sus propias palabras, y ordenar, a su criterio, la información brindada por Titu Cusi Yupanqui.

Así, el contexto en el que fueron relatados los milagros del Sitio del Cuzco evidencia el aporte del agustino en el relato. Si existen dos explicaciones, una natural y otra sobrenatural, tanto para el frustrado incendio de la iglesia mayor del Cuzco como para la victoria española en Sacsayhuaman, es claro que estamos ante la narración del Inca complementada por la versión taumatúrgica del fraile García.

El agustino llegó a Vilcabamba recién en 1568, junto con el prior de su orden para catequizar al Inca en cumplimiento a los acuerdos del Tratado de Acobamba firmado en agosto de 1566<sup>416</sup>. A su ingreso, fray Marcos García debió llevar consigo el recuerdo de las narraciones de los milagros que pudo leer directamente de Cieza y Betanzos, o escucharlas por terceros en el Cuzco a lo largo de la década de 1560. No extraña pues que las terminara insertando en la *Ynstrucción* durante su composición.

Finalizada la redacción del manuscrito, la confianza entre Titu Cusi Yupanqui y fray Marcos García se deterioró. Sus actos represivos contra los cultos paganos de los incas determinaron su expulsión de Vilcabamba en 1570. Se quedó fray Diego Ortiz, quien es mencionado como testigo por el escribano Martín de Pando en un pasaje final del texto. Algunos meses después, Ortiz fue acusado de provocar la sorpresiva muerte de Titu Cusi Yupanqui, por lo que fue torturado y finalmente ejecutado. También el mestizo Pando murió en aquella ocasión<sup>417</sup>. Tendrían que pasar

---

<sup>415</sup> Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 68.

<sup>416</sup> El tratado, o “capitulación”, firmado por Titu Cusi Yupanqui a orillas del río Acobamba el 26 de agosto de 1566, estipulaba el vasallaje del Inca residente en Vilcabamba al rey de España así como la instalación de Diego Rodríguez de Figueroa como corregidor de la zona (Biblioteca Ayacucho, 1992: 159).

<sup>417</sup> Regalado de Hurtado, 1992: 35.

cuarenta años para que otro mestizo, el Inca Garcilaso, reseñara con su pluma los milagros del Sitio del Cuzco de 1536<sup>418</sup>.

---

<sup>418</sup> La figura de Martín de Pando es controversial. Acusado de ser un oportunista, “inconforme y acomodaticio” (Regalado de Hurtado, 1992: XXXIII-XXXIV), Pando cumplió un rol fundamental al servir de escribano a Titu Cusi Yupanqui desde la segunda mitad de la década de 1560. Su participación en la elaboración de la *Ynstrucción* lo convirtió en el primer mestizo de cuya participación se tiene constancia en el proceso de gestación de los milagros de 1536.

**CAPÍTULO 5**  
**LOS MILAGROS DE 1536 Y LA IDENTIDAD CRISTIANA DEL REINO DEL PERÚ**  
**(1590-1650)**

Hacia finales del siglo XVI los milagros del Sitio del Cuzco se asentaron en la memoria colectiva cuzqueña y su fama comenzó a cruzar las fronteras de la región, llegando en el siglo XVII a la propia Metrópoli: Pedro Calderón de la Barca, en su auto *La aurora en Copacabana* (Madrid, 1672) no encontró mejor inspiración que la aparición mariana en el Sitio del Cuzco para escribir en la jornada segunda, escena XIV, el siguiente diálogo imaginario entre Manco Inca y otros dos personajes:

|           |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
|-----------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| “Inca:    | No es eso, no es eso sólo<br>Lo que admira y lo que pasma,<br>Pues del oído a la vista<br>El prodigio se adelanta.<br>¿No ves, no ves que los cielos<br>Sus azules velos rasgan,<br>Y dellos luciente nube<br>Sobre todo el fuego baja,<br>Lloviendo copos de nieve<br>Y rocío con que apaga<br>Su actividad?                                            |
| Yupanqui: | Y aún más veo<br>Pues veo que la nube, basa<br>[Guarnecida a listas de oro<br>Y tornasoles de nácar]<br>Es de una hermosa mujer<br>Que de estrellas coronada,<br>Trae el sol sobre los hombres<br>Y trae la luna a sus plantas.<br>Hermoso niño en sus brazos.<br>Trae también, ¿Quién vió que nazca<br>Mejor sol a media noche.<br>Hijo de mejor aurora |

|            |                                  |
|------------|----------------------------------|
|            | Mejores pájaros cantan?          |
| Música:    | El que pone en María             |
|            | Sus esperanzas,                  |
|            | De mayores incendios             |
|            | No solo salva                    |
|            | Riesgos de la vida               |
|            | Pero del alma                    |
| Inca:      | Verla intento, pero apenas       |
|            | A ella los ojos levanta          |
|            | La vista, cuando un rocío        |
|            | Me ciega.                        |
| Sacerdote: | A todos nos pasa                 |
|            | Lo mismo, que un suave polvo     |
|            | De menuda arena blanca           |
|            | Ciegos nos deja.” <sup>419</sup> |

Esta fama de los milagros de 1536 no se podría comprender sin contextualizar el proceso dentro del periodo de apogeo de exportaciones argentíferas del Perú a las arcas de la corona española (1580-1650)<sup>420</sup>. Este fenómeno imprimió a las élites locales, principalmente criollas, de un orgullo regionalista “proto-nacional” plasmado en las artes y letras de la época, que evidenciaban un convencimiento respecto al papel del Perú dentro de la geografía universal del cristianismo.

---

<sup>419</sup> Vargas Ugarte, 1947: 41-42. El texto de Calderón de la Barca, publicado en Madrid a casi siglo y medio del Sitio de 1536, está evidentemente sustentado en afirmaciones que diversos cronistas del XVII hicieron sobre la aparición cuzqueña de la Virgen María. Murúa (c.1613) señala que, mientras las tropas del Inca arremetían contra los cristianos, “una mujer les cegaba con puñados de arena y no podían parar delante della, sino todos le huían, la cual se presume haber sido Nuestra Señora Abogada y Madre de los pecadores” (Murúa, 2001 [1613]: 225). El Inca Garcilaso de la Vega en su *Historia General del Perú* (1617) afirmó: “Los infieles, mirando aquella maravilla [la aparición de la Virgen] quedaron pasmados; sentían que les caía en los ojos un polvo, ya como arena, ya como rocío, con que se les quitó la vista de los ojos, que no sabían dónde estaban” (Garcilaso, 1944 [1617]: 179). Basado en éste es el texto del deán Vasco de Contreras (1649) quien también señala que las tropas de Manco Inca “sintieron que aquellas divinas manos, esparcían un rocío o arena, que les quitaba la vista de los ojos” (Contreras y Valverde, 1982 [1617]: 70). Guaman Poma de Ayala (c.1615), por su parte, no se limitó a señalar que la Virgen en el Sitio “les echaua tierra en los ojos a los yndios ynfieles”: el cronista graficó la escena en una de las láminas de su *Nueva Corónica* a la que tituló “Milagro de S[an]ta M[ar]ía /en el Cuzco/”. Vale precisar que a pesar de su publicación en 1672, en la *Quarta Parte de comedias nuevas*, la *Aurora* fue concebida antes, entre 1650-1651 o entre 1660-1663 (Aszyk, 2002: 58)

<sup>420</sup> Burga, 1979: 64-73; Hampe Martínez, 1990: 280-284.

Así, síntomas de este sentimiento fueron las alegorías gráficas que tanto Martín de Murúa (c. 1613) como Guaman Poma de Ayala (c. 1615) –autores que reseñarían los milagros de 1536 en sus obras– plasmaron en sus respectivos manuscritos: representaron ambos las dos columnas de Hércules debidamente coronadas –en obvia alusión al Imperio Español– y sostenidas por un Inca en medio de la frase latina “Ego fulcio collunasa eios”: “Yo fortifico tus columnas”<sup>421</sup>. En ambos casos, el Inca se encuentra apoyado en el cuerpo montañoso del Cerro Rico de Potosí.

La lectura de estas alegorías resulta clara: el Perú, gracias a las riquezas de Potosí, fortalecía los intereses de la monarquía española, que ahora podía contar con recursos para defenderse de la amenaza del Islam y la Europa protestante. Así lo señaló en 1630 el franciscano – y sanmarquino– Buenaventura de Salinas y Córdoba en su *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo*:

“Vive Potosí para cumplir tan peregrinos deseos como tiene España; vive para apagar las ansias de todas las naciones extranjeras [...] vive para rebenque del turco, para envidia del moro, para temblor de Flandes, y terror de Inglaterra, vive, vive, columna y obelisco de la fe”<sup>422</sup>.

Dicho protagonismo imprimió a las élites locales de un sentimiento de grandeza del que ya se habían tenido muestras en México décadas atrás, a través de textos como los *Tres diálogos latinos* (1554) o la descripción del *Túmulo imperial de la gran ciudad de México* (1559), ambos del español Francisco Cervantes de Salazar<sup>423</sup>. En el Perú fueron los intelectuales criollos los primeros en manifestar el orgullo por la grandeza local. Así, el agustino Antonio de la Calancha en su *Crónica Moralizada* (1638) señaló triunfalmente:

“El Perú a echo temer a los ereges, i por él tiemblan de nuestras dos Monarquías Eclesiástica i Real los infieles que nos envidian, i los Mahometanos que nos azechan; enfénanse los enemigos, consérvase los confederados, amilánanse los sospechosos, castíganse los ereges, crece en ostentación el culto, i realizándose la estimación de los misterios y fiestas de la Iglesia, sirve lo precioso a su Criador, i crece la grandiosidad majestuosa de nuestro Rey”<sup>424</sup>.

---

<sup>421</sup> Mujica Pinilla, 2002: 6-7.

<sup>422</sup> Óp. Cit.: 6.

<sup>423</sup> Fernández, 1959: 174-175.

<sup>424</sup> Mujica Pinilla, 2002: 6.

Este sentimiento tenía particular vigencia en la ciudad del Cuzco en su calidad de antigua corte de los incas. Su vigencia en el presente virreinal radicaba no solo en la vitalidad de su título regio de “Cabeza de los Reinos del Perú”, sino en la reproducción tangible de dicho protagonismo en la nueva realidad cristiana. Así, junto a afirmaciones como la del sacerdote cuzqueño Juan Espinoza Medrano –quien señaló que el Cuzco era una “Roma Nova” o cabeza del Nuevo Mundo<sup>425</sup>– los milagros del Sitio del Cuzco de 1536 cumplieron el rol de demostrar que la antigua capital del Tahuantinsuyo era un escenario escogido por la propia divinidad para manifestar sus maravillas.

Así, el periodo 1590-1650 es el tiempo en que los milagros jacobeo y mariano adquirieron en la literatura su forma y fama definitivas. Las siguientes páginas son un recorrido por este proceso, no en vano coincidente con el referido esplendor de la extracción de la plata potosina y su impacto en el imaginario social del virreinato.

## 5.1.

### La común vinculación con los jesuitas.

En los casi treinta años que van entre 1590, año de la publicación de la *Historia Natural y Moral de las Indias* de Joseph de Acosta, y 1617, en que se edita póstumamente la Segunda Parte de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega, los milagros de 1536 adquirieron madurez y evidente homogeneidad en sus versiones literarias.

De este periodo, son cuatro los autores representativos: los ya mencionados Acosta y Garcilaso, con sus respectivas obras citadas, además del mercedario Martín de Murúa con su *Historia General del Perú* (c.1613) y Felipe Guamán Poma de Ayala con la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (c.1615).

No parece ser coincidencia que de estos cuatro autores, tres –Acosta, Garcilaso y Guaman Poma– estuvieran estrechamente ligados a la Compañía de Jesús en el Perú, siendo incluso uno de ellos miembro de la Orden. Así, el panorama de este periodo se nos muestra similar al de la década de 1550, en que los milagros aparecían gestados e impulsados por los dominicos y sus cercanos cronistas Betanzos y Cieza de León.

Efectivamente, hacia las últimas décadas del siglo XVI los jesuitas ostentaban en el Perú el protagonismo eclesial que los dominicos habían asumido décadas atrás. Llegados al Perú en 1568

---

<sup>425</sup> Óp. Cit.: 7.

y al Cuzco en 1571, en una cronología que los emparenta con la administración toledana, los jesuitas traían consigo el espíritu de la Contrarreforma que abanderaba Felipe II en Europa. Por ello su antiguo mayordomo y representante en los Andes, Francisco de Toledo, pretendió un acercamiento estrecho con los miembros de la Compañía de Jesús, a la par que reducía el poder e influencia que los dominicos habían poseído en los últimos cuarenta años en el Perú.

Así, tras la exclaustración de la Universidad de San Marcos del Convento de Santo Domingo de Lima en 1571, Toledo ofreció a los jesuitas algunas cátedras de esta casa de estudios, aunque bajo la condición de que sus colegios fueran absorbidos por ella<sup>426</sup>. Sincrónicamente, asumieron por indicación del propio virrey la doctrina de Huarochirí y en 1576 la parroquia de Juli, ambas administradas previamente por los dominicos<sup>427</sup>. De éstas, las dos primeras propuestas fracasaron por el deseo jesuita de mantener su independencia de los poderes locales – administrativos y episcopales<sup>428</sup> – algo que ciertamente los distinguió del accionar de los dominicos veinte años atrás respecto al orden instaurado por Pedro de la Gasca.

Dentro de esta política autonomista de la Compañía de Jesús destacó el entonces provincial Joseph de Acosta, quien remarcó en *De procuranda indorum salute* (Salamanca, 1588, aunque escrita en Lima en 1577) la negativa jesuita de aceptar doctrinas o parroquias, argumentando los siguientes tres motivos aquí resumidos por David Brading (2007):

“En primer lugar, los obispos del Nuevo Mundo habían presionado para la implantación de los cánones dictados en el Concilio de Trento, dentro de los cuales se hallaba el derecho que les permitía nombrar y visitar todas las parroquias en sus diócesis, derecho hubiera significado la subordinación de las parroquias jesuitas a la jurisdicción episcopal. En segundo lugar, el colocar a un joven jesuita en una remota y aislada parroquia de los Andes lo conduciría de manera inevitable y remota a la tentación de tener relaciones sexuales con mujeres de la localidad, más aún al ser público y notorio que las mujeres nativas eran proclives a entregar sus favores carnales, según señalaba Acosta. En tercer lugar, ya que el clero de las parroquias obtenía su manutención con un salario deducido del tributo indígena recolectado por los encomenderos y los corregidores, era casi seguro que los jesuitas podrían entrar en conflicto con estas autoridades y terminar envueltos en acusaciones por avaricia si presentaban alguna queja para la mejora de sus salarios”<sup>429</sup>.

---

<sup>426</sup> Brading, 2007.

<sup>427</sup> Aranibar, 1991: 701.

<sup>428</sup> Brading, 2007: 136.

<sup>429</sup> Óp. Cit.: 137.

Este perfil autonómico de la Orden defendido por Acosta, uno de los difusores de los milagros del Sitio del Cuzco de 1536, iba de la mano con el acercamiento de la Compañía a las élites locales: tanto criollos como nobles indígenas –quienes, curiosamente, enarbolaron en el siglo XVIII la defensa y difusión de las apariciones mariana y jacobea en el Cuzco<sup>430</sup>– protagonizaron desde el siglo XVII la política educativa de los jesuitas. Ello se reflejó en el Perú la creación de los colegios mayores de San Bernardo (Cuzco), San Martín (Lima) y San Juan Bautista (Chquisaca) y las universidades de San Ignacio (Cuzco) y San Francisco Javier (Chquisaca) para criollos, y los colegios de caciques de Santiago Apóstol –o El Príncipe– (Lima) y San Francisco de Borja (Cuzco) para nobles indígenas<sup>431</sup>.

Dicha cercanía propició que los jesuitas desarrollaran una simpatía por lo local, en clara sintonía con el llamado proto-nacionalismo criollo referido líneas atrás. Así, mientras tomaban de la nobleza incaica residente en el Cuzco su prestigio y ascendencia sobre la población nativa –a través de la difusión de iconografías como la del matrimonio doble del capitán Martín García de Loyola con Beatriz Clara Coya, y de Ana María Lorenza García Sayri Túpac de Loyola con Juan Enríquez de Borja (c.1680)<sup>432</sup>– integraban mayoritariamente a criollos como sacerdotes de la Compañía<sup>433</sup>.

Como resultado, se desarrolló entre los criollos del virreinato y la Compañía de Jesús una relación recíproca: mientras éstos ganaban en los descendientes de los conquistadores miembros y benefactores para la Orden y sus intereses locales, aquellos veían en la educación jesuita el mejor vehículo para ingresar al clero y ascender socialmente<sup>434</sup>. En consecuencia, gracias al impulso jesuita, a lo largo del siglo XVII los criollos del Perú –como los de la Nueva España– no solo llegaron a dominar los puestos del clero secular en sus respectivas diócesis, sino que por esos años

---

<sup>430</sup> Ver el Colofón de esta Tesis de Licenciatura.

<sup>431</sup> Marzal, 2007: 507.

<sup>432</sup> Esta iconografía, difundida por los jesuitas en las principales ciudades del virreinato peruano a finales del siglo XVII, representa la unión matrimonial de los sobrinos carnales de San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía, y de San Francisco de Borja, Padre General que envió a los primeros jesuitas al Perú, con dos descendientes directas de Huayna Cápac y Manco Inca: la hija indígena y la nieta mestiza de Sayri Túpac. Con la promoción de ambos enlaces, los jesuitas se vinculaban con la sucesión incaica. Simbólicamente, en el lienzo existente en la Iglesia de la Compañía del Cuzco y aún hoy exhibido a la izquierda del ingreso a la nave principal del templo, el anagrama de la Orden se superpone al sol de los incas. Asimismo, Juan Enríquez de Borja luce en sus nupcias el emblema de la Orden de Santiago.

<sup>433</sup> Según Bernard Lavallé, en México de un 29% de jesuitas criollos hacia 1600, se elevó la presencia americana a 58% en 1659 y a 69% en 1696. En el Perú el predominio criollo en la Compañía fue más evidente: mientras en 1613 representaban un 20%, en 1636 ya eran un 48%, hasta alcanzar el pico de 86% en 1696 (Brading, 2007: 141).

<sup>434</sup> Brading, 2007: 140-141.

asumieron el gobierno de muchos ayuntamientos, universidades, e incluso la propia Real Audiencia a finales de la centuria<sup>435</sup>.

A la par, los jesuitas alimentaron el orgullo localista criollo a través de la promoción de cultos marianos milagrosos ambientados en suelo americano. Y es que la Compañía de Jesús tenía en su tradición institucional europea, junto a su entusiasmo contrarreformista por la Eucaristía, una especial devoción mariana: su fundador, San Ignacio de Loyola, había renunciado simbólicamente a las armas para abrazar la vida religiosa frente a la imagen de Nuestra Señora de Montserrat en 1522, además de haber celebrado su primera misa en un santuario mariano: la Basílica de Santa María la Mayor de Roma en la Navidad de 1538. Tras la fundación de la Compañía, sus seguidores alentaron la devoción de la mariana Santa Casa de Nazareth en Loreto, que de acuerdo a la tradición había sido llevada a Italia por ángeles en 1294<sup>436</sup>.

Este mismo celo llevó a los jesuitas en la Nueva España a ser los grandes promotores de la devoción por la Virgen de Guadalupe en el siglo XVII<sup>437</sup>. Previamente ya habían proclamado a María como patrona de las misiones en California, para posteriormente introducir en el virreinato mexicano la devoción por Nuestra Señora de Loreto, al construir en el noviciado de Tepotzotlan y el Colegio de San Gregorio de Ciudad de México, fundados en 1586 y 1612 respectivamente, una réplica de las capillas de la Santa Casa loreтана<sup>438</sup>. Su difusión del culto guadalupano no hizo sino confirmar el especial interés jesuita —en un momento de claro predominio criollo en la Compañía— en promover diversas regiones del Nuevo Mundo como escenarios privilegiados por la divinidad para la manifestación de sus maravillas.

Es así que en el Perú, en clara sintonía con esta tendencia en pro de la devoción mariano-milagrosa, los jesuitas promovieron el culto a diversas advocaciones locales de la Virgen en sus misiones fronterizas desde el siglo XVI<sup>439</sup>. Mientras tanto en Lima, en 1588, el padre Pablo José de

---

<sup>435</sup> Óp. Cit.: 141.

<sup>436</sup> Brading, 2007: 146.

<sup>437</sup> Fue el jesuita poblano Mateo de la Cruz quien en 1660 proveyó de una versión del milagro de Tepeyac más reducida y accesible que la brindada en *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe* (1648) de Miguel Sánchez, texto que construyó el relato de la aparición mariana al indígena Juan Diego, ambientada un siglo atrás. Asimismo, el también jesuita Francisco de Florencia proporcionó en *La Estrella del Norte de México* (1688) una de las primeras y más completas versiones de la historia guadalupana. Finalmente fue también un jesuita, Juan Francisco López, quien solicitó al papa Benedicto XIV la aprobación de la Santa Sede al patronazgo de la Virgen de Guadalupe sobre Nueva España, Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Guatemala proclamado en 1746, el mismo que se obtuvo en 1754 (Óp. Cit.: 145-146).

<sup>438</sup> Óp. Cit.: 145.

<sup>439</sup> Vargas Ugarte, 1956, I: 45-54.

Arriaga, rector del Real Colegio de San Martín, impulsaba el culto a Nuestra Señora de Loreto edificándole una capilla en el plantel que regentaba<sup>440</sup>.

En medio de este contexto, no es de extrañar que a partir de 1590 tres cronistas vinculados a la Compañía de Jesús se interesaran en promover los milagros del Sitio del Cuzco de 1536, estableciendo en sus textos la versión literaria que rigió en el imaginario colectivo a lo largo de los siglos XVII y XVIII. En éstas se rompía el predominio jacobeo del relato y, sintomáticamente, se otorgaba al milagro mariano el protagonismo que gozaría en adelante.

## 5.2.

### El tríptico taumatúrgico.

#### 1590-1617.

Las versiones del periodo 1590-1617 se caracterizaron por esbozar en la memoria histórica del Sitio del Cuzco un programa taumatúrgico en tres tiempos: primero, el frustrado incendio del ambiente que hacía de iglesia de la ciudad; e intercalándose en el segundo y tercer lugar de aparición, las milagrosas intervenciones de la Virgen María y el Apóstol Santiago, que decidieron el resultado de la batalla.

Este tríptico taumatúrgico<sup>441</sup> constituyó la versión literariamente más lograda de los milagros de 1536. Antes de su gestación, los milagros eran embrionarios en todo el sentido de la palabra: irreconocibles en su contenido jacobeo y mariano, el incendio del templo cristiano fue simplemente el pretexto argumentativo para dar sentido a los dos milagros de fondo. La casi total nulidad de la mención mariana –a excepción del relato de Betanzos– hizo del Apóstol Santiago –o mejor dicho, de su sombra literaria– el protagonista por excelencia de las versiones elaboradas entre 1551 y 1574. Asimismo, las versiones posteriores a 1617, ya enmarcadas en una clara sintonía barroca, llevaron los milagros a un recargamiento de detalles y redundancias que se alejaron del “canon clásico” establecido por Acosta, Murúa, Guaman Poma y el Inca Garcilaso.

Por ello las casi tres décadas que corren entre la *Historia Natural* de Acosta y la Segunda Parte de los *Comentarios Reales* de Garcilaso señalaron el apogeo literario de los milagros del Sitio del Cuzco, el mismo que sentó las bases de su florecimiento devocional iniciado hacia mediados

---

<sup>440</sup> Vargas Ugarte, 1956, I: 74-75.

<sup>441</sup> El término “tríptico” para referirse a estos tres milagros en la tradición taumatúrgica del Sitio del Cuzco fue acuñado por Pierre Duviols (1962) en su breve pero célebre estudio sobre los milagros de 1536. Véase su reseña en la Introducción de esta Tesis de Licenciatura.

del siglo XVII. En este proceso narrativo fue fundamental la versión de la taumaturgia mariana y jacobea mexicana narrada por Francisco López de Gómara en su *Historia de la Conquista de México* (1552), que aportó a la tradición local algunos de sus elementos más resaltantes.

#### 5.2.1.

La *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590).

Acosta es un autor revelador para los intereses de esta investigación. Sacerdote jesuita, había tenido una estancia prolongada y fructífera en el Perú entre 1572 y 1585. Entre 1575 y 1576 participó activamente en las campañas de evangelización, de cuya experiencia fue producto *De procuranda Indorum salute* (1588), obra en que presentaba numerosas comparaciones entre diversos proyectos de evangelización llevados a cabo por los españoles en los Andes.

Curiosamente en *De Procuranda*, aparentemente ajeno aún a los testimonios de milagros en el Sitio del Cuzco y lejos de mencionar las apariciones jacobea y mariana de 1536, Acosta se preguntaba por qué en la promulgación del evangelio en el Nuevo Mundo no habían existido milagros<sup>442</sup>.

Sin embargo Acosta había estado en el Cuzco en la década de 1570 y allí tuvo que haber entrado en contacto con la tradición de milagrosa del triunfo cristiano sobre el asedio de Manco Inca de la que bebió Juan de Matienzo algunos años atrás y que, por ese mismo tiempo, daban cuenta los vecinos del Cuzco al Consejo de Indias en octubre de 1572. Sin embargo, la clara función que los milagros del Cuzco cumplían en la década de 1570 en la legitimación del dominio del Rey de España sobre las Indias Occidentales debió excitar el celo autonomista de Acosta cuando, aún en Lima, terminaba de escribir *De Procuranda* en 1577.

Tras su estancia en el Perú, en donde fue provincial de la Compañía, partió a la Nueva España. En su breve estancia mexicana de dos años entre 1586 y 1587, Acosta convivió con un medio en que los criollos tenían, a finales del siglo XVI, una presencia mayor que en el virreinato peruano. Ya entre 1567 y 1568 los virreyes novohispanos Gastón de Peralta y Martín Enríquez de Almansa habían informado a la Corona que los criollos de México estaban cobrando una fuerza que debía atenderse, ya que entre sus pretensiones estaba hacerse del gobierno de aquella tierra<sup>443</sup>. El “sentimiento de la grandeza mexicana”, como lo llamaría en el siglo XX el historiador

---

<sup>442</sup> Anónimo cuzqueño, 1828: fol. 3.

<sup>443</sup> Flores Olea, 1997: 24.

de arte mexicano Justino Fernández, ya evidente en los mencionados escritos de Fernández de Salazar de la década de 1550 y que llevaría al alemán Henrico Martínez a afirmar en 1606 que los españoles nacidos en México eran más inteligentes<sup>444</sup>, debió calar entre los jesuitas novohispanos, que propiciaron el ingreso de novicios criollos a su provincia desde 1573<sup>445</sup>.

En este ambiente, Acosta pudo comprender la importancia del estímulo y difusión de los valores e historias locales para los objetivos de la Compañía de Jesús en Hispanoamérica, espíritu que condujo la redacción de su *Historia Natural y Moral de las Indias*, publicada en Sevilla en 1590. Allí, a diferencia de su *De Procuranda*, el jesuita presentó su versión de los milagros cuzqueños de 1536:

“En la ciudad del Cuzco, cuando estuvieron los españoles cercados y en tanto aprieto que sin ayuda del cielo fuera impossible escapar, cuentan personas fidedignas, y yo se lo oí, que, echando los indios fuego arrojadizo sobre el techo de la morada de los españoles, que era donde es agora la Iglesia Mayor, siendo el techo de cierta paja que allá llaman chicho, y siendo los hachos de tea muy grandes, jamás se prendió ni quemó cosa, porque una señora que estava en lo alto apagava el fuego luego, y esto visiblemente lo vieron los indios y lo dixerón muy admirados. Por relaciones de muchos y por historias que hay, se sabe de cierto que en diversas batallas que los españoles tuvieron, assí en la Nueva España como el Pirú, vieron los indios contrarios, en el aire, un cavallero con la espada en la mano, en un cavallo blanco, peleando por los españoles, de donde ha sido y es tan grande la veneración que en todas las Indias tienen al glorioso Apóstol Sanctiago. Otras vezes vieron en tales conflictos la imagen de Nuestra Señora, de quien los cristianos, en aquellas partes, han recebido incomparables beneficios. Y si estas obras del cielo se huviessen de referir por estenso como han passado, sería relación muy larga”<sup>446</sup>.

Acosta recupera aquí el protagonismo del incendio de la primitiva iglesia de la ciudad —ya establecido por Betanzos y Cieza de León casi cuarenta años atrás, pero omitido por Matienzo en 1568 y los vecinos del Cuzco en su memorial de 1572— vinculándolo con la milagrosa presencia de una enigmática “señora que estava en lo alto”.

Al no identificarse directamente a esta mujer con la Virgen María, inevitablemente el personaje de Acosta nos recuerda a la también misteriosa “señora de Castilla” de la historia de

---

<sup>444</sup> Óp. Cit.: 24.

<sup>445</sup> Brading, 2007: 140.

<sup>446</sup> Acosta [1590], citado en Franco Córdova, 2008: 11.

Betanzos<sup>447</sup> y su evocación al relato mariano del Apocalipsis. Al igual que aquella, su función en la narración del asedio fue salvar a los españoles de una muerte segura al apagar el incendio de las techumbres de la iglesia donde se refugiaban.

Sin embargo, a pesar de la conexión existente en el relato de Acosta entre ambos milagros –el frustrado incendio de la iglesia y la aparición de la “señora”– el jesuita asumió de manera diferente la responsabilidad de narrarlos. Mientras que el relato de la aparición de la enigmática mujer aparece precedido por la reiterada fórmula expiatoria –presente en las versiones de Betanzos, Cieza y Matienzo– de atribuir la referencia de dicha maravilla a un supuesto testimonio indígena, Acosta eximió de la misma a la narración del frustrado incendio de la iglesia que refugiaba a los españoles. Y a pesar que lo reemplazó por una referencia igual de imprecisa –“cuentan personas fidedignas”– garantizó la veracidad de los testimonios que empleó –llamando “fidedignas” a sus fuentes orales– así como su carácter primario –“y yo se lo oí”–.

Pero cuando la *Historia Natural* menciona textualmente al Apóstol Santiago y la Virgen María a un par de líneas del incendio y la aparición de la “señora”, lo hace, en estricto, fuera del relato propiamente dicho del Sitio del Cuzco de 1536. Por ello la versión de Acosta, aunque tardía, es aún elemental. Sin embargo la relación que en las décadas siguientes entablaron con ella las versiones “clásicas” del siglo XVII la vinculan estrecha e inevitablemente con el proceso de maduración de la leyenda de 1536<sup>448</sup>.

### 5.2.2.

#### La *Historia General del Perú* (c.1613)

Entre los religiosos mercedarios que durante la segunda mitad del siglo XVI ejercieron su labor evangelizadora en las variadas y dispersas parroquias indígenas del Perú se encontraba el fraile español Martín de Murúa. Llegado a las Indias hacia 1550 o 1560<sup>449</sup>, este coterráneo de San Ignacio de Loyola –como él mismo se reclama en la *Historia General*– desempeñó su actividad misional entre los obispados del Cuzco y Charcas hasta inicios de la década de 1610<sup>450</sup>.

---

<sup>447</sup> Betanzos, 1987 [1551]: 300.

<sup>448</sup> Acosta señaló como sus fuentes a las narraciones de conquista ya publicadas, a las que trasladó sutilmente la responsabilidad de la certeza o no de dichos testimonios.

<sup>449</sup> Ballesteros Gaibrois, 2001: 9.

<sup>450</sup> Según el P. Víctor M. Barriga, historiador mercedario, Murúa aparece en libros conventuales del capítulo mercedario del Cuzco antes de 1595 y en Arequipa entre 1599 y 1601 (Barriga, 1939: 352-353).

Documentalmente está probado que en 1595 se desempeñaba como Procurador del Convento de la Merced del Cuzco<sup>451</sup>, ciudad en la que debió vivir de mucho antes y en donde escribió gran parte de su *Historia General del Pirú* (c.1613). Dicha estancia cuzqueña, según Raúl Porras Barrenechea, tuvo que ser prolongada a decir de la información que brinda su obra:

“El Padre Morúa, como lo revelan el título y múltiples pasajes de su obra, debió vivir largo tiempo en el Cuzco, de donde su crónica, como las de los más grandes cronistas del Incario que no pudieron serlo sin vivir un tiempo en la Ciudad Imperial, adquiere mayor solvencia y autoridad”<sup>452</sup>.

En efecto, Murúa, en continuos pasajes de su texto, hace referencias al Cuzco como “esta gran ciudad”, afirmación que permite ambientar la redacción de la *Historia General* en la antigua capital del Tahuantinsuyo. Posteriormente la terminaría en Arequipa, ciudad donde presencié la erupción del volcán Huaynaputina en el año 1600<sup>453</sup>.

No extraña pues que durante la elaboración de su obra, realizada su mayor parte entre 1590 y 1600, incluyera una versión más lograda de los milagros cuzqueños de 1536. Así, en su capítulo LXVI, “Que Manco Ynga salió del Cuzco y se rebeló y envió a ponerle cerco con sus capitanes”, señaló:

“Antes que adelante pase, quiero referirlo que he oído contar a españoles e indios por cosa constante y verdadera, y es que dicen que andando en el mayor conflicto de la pelea apareció uno de un caballo blanco, peleando a favor de los españoles y haciendo en los indios gran matanza, y que todos huían de él. Muchos españoles tuvieron por cierto que era Mansio Sierra, conquistador principal del Cuzco, y que después, averiguando el caso, hallaron que Mansio Sierra no había peleado allí sino en otra parte y no había otro que tuviese caballo blanco, sino él, y así se entiende haber sido el Apóstol Santiago, singular patrón y defensor de España el que allí apareció, por lo cual la ciudad del Cuzco le tiene por abogado. También se refiere por los indios que, estando abajo peleando y teniendo apretados en gran manera a los españoles, una mujer les cegaba con puñados de arena y no podían parar delante della, sino todos le huían, la cual se presume haber sido Nuestra Señora Abogada y Madre de los pecadores, que querría en aquel trance favorecer a los suyos y más

---

<sup>451</sup> “Fray Martín de Murúa Procurador del Convento de la Merced del Cuzco, pide se le ampare al Convento en la posesión de la Estancia de Juan de Alcobasa y de las tierras de Cocharay, Cocharan y otras”. Curaguasi, 7 de noviembre de 1595 (Óp. Cit.: 352-353).

<sup>452</sup> Porras Barrenechea, 1986: 477.

<sup>453</sup> El Cuzco fue, durante el siglo XVI, el principal centro de las actividades misionales mercedarias en el Perú y ello explica la larga estadía de Murúa en este obispado (Aparicio Quispe, 2001: 20).

cuando menos esperanza pueden tener del favor y socorro humanos, entonces llega con el suyo para que se estime en lo que es razón. Démosle todos por sus infinitas misericordias gracias perpetuamente”<sup>454</sup>.

El relato de Murúa identifica casi directamente, por vez primera, a la Virgen María en la victoria cristiana en el Sitio del Cuzco de 1536. Si bien en anteriores versiones se señala la presencia de un extraño personaje femenino –Betanzos, Acosta– sus autores omiten precisar su identidad, a pesar que la escencia mariana resultase más que sugerida. Sin embargo, evidenciando el carácter aún transicional de su relato, el mercedario aligera su afirmación señalando que es producto de la presunción –“se presume haber sido Nuestra Señora”– ante la evidente carencia de testimonios directos que la corroboren. Por ello, Murúa se abstiene de nombrar a la Virgen María tal cual, haciéndolo a través de la advocación de “Abogada y Madre de los pecadores”.

De la misma forma, el autor reprodujo la estrategia narrativa presente en Betanzos, Cieza y Matienzo –además de Gómara para el caso novohispano– de presentar al Apóstol Santiago como un misterioso jinete sobre un caballo blanco que participa en la batalla y la decide a favor de los españoles. Mientras Betanzos lo vinculó con el “espíritu” del Francisco Pizarro y Matienzo con el conquistador Alonso de Mesa, Murúa señala que los conquistadores confundieron al enigmático caballero con el también conquistador Mancio Sierra de Leguízamo, firmante del memorial toledano de 1572 y fallecido en la ciudad del Cuzco en 1589<sup>455</sup>.

La manera en que induce al lector de la *Historia General* a convencerse de que efectivamente se trataba del Patrón de España, y no el aludido conquistador, es similar a la empleada por la *Suma y Narración* y el *Gobierno del Perú*. Mientras Betanzos descarta que fuera Pizarro por encontrarse en Lima y Matienzo hace lo propio con Alonso de Mesa por estar enfermo y guardando cama, Murúa señala que, en el momento de la aparición del jinete, Mancio Sierra no debía encontrarse en el lugar “sino [peleando] en otra parte”.

---

<sup>454</sup> Murúa, 2001 [c.1613]: 224-225.

<sup>455</sup> Si bien no existen evidencias de que Murúa conociera a Sierra, sí es posible confirmar que el conquistador tuvo en vida cercanía con la Orden de la Merced y alguno de sus miembros. En 1564 los mercedarios del Cuzco levantaron una información de los servicios que habían prestado a los cristianos de la ciudad en los treinta años que reclamaban tener en el lugar. Entre los testigos convocados por el Procurador del monasterio cuzqueño la Orden, fray Francisco de Obregón, para responder el cuestionario de orden, estaba Mancio Sierra. “Información hecha en el Cuzco, por Fr. Francisco de Obregón, Procurador de la Orden de la Merced, en que consta ser aquella Casa el primer monasterio fundado en la Ciudad después de poblada”. Cuzco, junio de 1564 (Barriga, 1939: 151).

La identificación final del Apóstol Santiago surgió así producto de la deducción: si el misterioso jinete montaba un caballo blanco, si el único que poseía uno así en el Cuzco era Mancio Sierra, y si el aludido conquistador se encontraba combatiendo “en otra parte”, se sobreentiende con su corcel, pues la presencia de un caballero con esas características no podía explicarse por causas naturales. Murúa deja que el lector, que supone es entendido en el imaginario religioso hispánico de su tiempo, asocie las características del personaje –jinete cristiano, caballo blanco, defensa de los españoles y destrucción de sus enemigos– al Patrón de España.

En lo que respecta a los atributos de ambos personajes, Murúa es singular respecto a los autores que lo precedieron. En la *Historia General* el Apóstol Santiago ya no es el personaje “amable” y lascasiano que espanta a los indígenas pero no los agrede –como es presentado por Betanzos y Matienzo–, sino, quizás partiendo del prototipo de Cieza de León –la *Crónica del Perú* describe una indefinida “figura celestial que en ellos [los indígenas] hazia gran daño”– presenta al Apóstol como un personaje agresivo y militarmente eficiente que, en el momento más agrio de la batalla y “haciendo en los indios gran matanza”, definió la victoria española. Esta imagen del papel jacobeo en el Sitio del Cuzco fue la que se mantendría vigente en las versiones posteriores.

Por su parte, en su relato del milagro mariano, Murúa dejaría sentada una alegoría que hizo fortuna en las letras y artes de los siglos XVII y XVIII alusivas a la descensión cuzqueña<sup>456</sup>. Según el mercedario, la Virgen neutralizó a los guerreros incaicos cegándolos con arena. Su función entonces ya no fue apagar el incendio de la iglesia –como sí lo cumple en los textos de Betanzos y Acosta– evento que, dicho sea de paso, no se menciona en la *Historia General*.

Curiosamente, Betanzos en 1551 ya había señalado el mismo atributo para el Apóstol Santiago en el Sitio del Cuzco. En la *Suma y Narración*, al describir al enigmático jinete jacobeo, refiere que éste “hacía mucho polvo con el caballo en que iba y que este polvo los cegaba y no los dejaba pelear y que así los desbarataban los cristianos”<sup>457</sup>. Sin embargo, la fuente de la que tomó el atributo mariano no fue Betanzos sino su contemporáneo Francisco López de Gómara, quien en su *Historia de la Conquista de México* (1552) había señalado, en un fragmento alusivo a la Nueva España, lo siguiente:

“que andaban peleando por los españoles Santa María y Santiago en un caballo blanco, y decían los indios que el caballo hería y mataba tantos con la boca y con los pies manos como el caballero con

---

<sup>456</sup> Véase la primera nota de este capítulo.

<sup>457</sup> Betanzos, 1987 [1551]: 300.

la espada, y que la mujer del altar les echaba polvo por las caras y los cegaba; y así, no viendo a pelear, se iban a sus casas pensando estar ciegos, y allá se hallaron buenos”<sup>458</sup>.

La importación consciente de un don perteneciente a otra tradición es, a todas luces, una estrategia narrativa asumida por un fraile, perteneciente a una orden eminentemente mariana, que quiso resaltar el papel de la Virgen en su relato de los milagros de 1536. Como resultado, el mercedario estableció en su texto una dualidad en que sendos modelos opuestos de conquista se conjugaban en un mismo momento histórico: primero la jacobea, dramática y agresiva, y finalmente la mariana, que, sin llegar a la agresión, conseguía el mismo resultado: la huída de los indígenas y su derrota militar.

### 5.2.3.

*La Nueva Corónica y Buen Gobierno* (c. 1615).

Murúa había realizado labores misionales en la provincia de Aymaraes, entonces en el obispado del Cuzco, donde los mercedarios tenían a su cargo a finales del siglo XVI las doctrinas de Guaquilgua, San Felipe de Pocohuanca, San Juan de Pachaconas, Pacsica y Santiago de Yanaca, esta última desde 1545<sup>459</sup>. Allí, entre 1604 y 1606, el fraile tuvo contacto con el indígena ayacuchano Felipe Guaman Poma de Ayala<sup>460</sup>.

Ambos debieron congeniar por el mutuo interés en llevar a buen término las historias que cada uno venía preparando desde hacía algunos años, y fruto de dicha relación fue el intercambio que establecieron, y que se evidencia en las obvias coincidencias existentes entre ambas obras<sup>461</sup>.

Sin embargo, el contacto entre los dos autores debió terminar mal. Esto, a decir de la manera en que la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* –la célebre carta-libro que Guaman Poma pensaba remitir al rey Felipe III– presenta al historiador mercedario, a quien, con reveladora ironía, llama “frayle merzenario”.

---

<sup>458</sup> Gómara, 1979 [1552]: 65.

<sup>459</sup> Aparicio Quispe, 2001: 70-73.

<sup>460</sup> Chang-Rodríguez, 2005: 81.

<sup>461</sup> Fuera de las semejanzas entre sus ilustraciones y sus esquemas compositivos, en, por ejemplo, lo que respecta a los listados de reyes incas y sus coyas, ambos autores coinciden en muchos de los nombres y en el número de parejas (Ballesteros Gaibrois, 1981: 18-19).

“Este dicho Morúa fue comendador del pueblo de Yanaca de la prouincia de los Aymarays, el qual destruyyó grandemente a los yndios con el mal y daño y trauajos de ajuntar las solteras, hilar, texer y hazer *cunbi* [tejido fino] y de *auasca* [corriente], pauellón y sobrecama, *uascas* [soga] y frezadas y costales y de tiñir lana, amasejos de chicha y penas que le pone a los yndios de los pueblos y a los forasteros y al común de los yndios, yndias solteras, muchachos y muchachas. Leuantádole testimonio, le rrobaua y decía que al perlado le seruía con ello y que no le abía de quitar de la dotrina y que auía de matar de asotes. Y ancí de tanto trauajo y castigo, se ausentaron los yndios y se despoblaron los pueblos. Y ancí deuía los yndios al encomendero dies mil pesos de rrezago de la taza. Y este dicho frayle era juez de comición del corregidor. Quitaua mugeres casadas y a las hijas y ermanas de los yndios. Y decía que, aunque le echasen de la dotrina, que auía de yr al conuento a comer y a dormir”<sup>462</sup>.

A pesar de la crítica, Guaman Poma no niega la capacidad del religioso a quien también define como “gran letrado”<sup>463</sup>. Estas referencias confirman que el cronista lucano conoció y revisó al menos uno de los manuscritos de la *Historia* de Murúa, puesto que la cita junto con las obras de Cabello de Valboa y Jerónimo de Oré, sin desaprovechar la oportunidad para criticarla ácidamente.

“Y escriuió otro libro fray Martín de Morúa de la horden de Nuestra Señora de las Merzedes de Redención de Cautibos; escriuió de la historia de los *Yngas*. Comensó a escriuir y no acabó para mejor dezir ni comensó ni acabó porque no deglara de dónde prosedió el *Ynga* ni cómo ni de qué manera ni por dónde ni declara ci le benía el derecho y de cómo se acabó todo su linage. Ni escriuió de los rreys antigos ni de los señores grandes ni de otras cosas, cino todo contra yndios gentiles y de sus rretos y de sus herronías y espantado de ellos que como gentiles lo herraron”<sup>464</sup>.

Así, las versiones de los milagros de 1536 que presentan Murúa y Guaman Poma en sus respectivas obras deben ser vistas a la luz de esta relación. Si bien Juan Ossio (1985) señala que la inexistencia de referencias a Guaman Poma en la *Historia* de Murúa –frente a las siete veces en

<sup>462</sup> Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 648 [662]. En otro pasaje, Guaman Poma cita un supuesto sermón de Murúa que dice mucho de la imagen que el cronista quiere dejar del mercedario:

“Hijos, jóiganme bien no más! Ya he expulsado a ese *aymara*, lo he colgado, lo he quemado, pero por lo que se refiere a ustedes, se me han ido a quejar al encomendero y al corregidor porque hago tejer ropa y tejidos finos y porque hago hilar a las solteras en mi propia casa. ¿Me dijiste que me depondrías? ¿Quién es el obispo, quién es el rey? No le harán nada al representante de Dios. Haré que los quemen a todos ustedes, diciendo que son amancebadas o hechiceros. ¡Conózcanme bien! ¡Yo voy a morir aquí! Saldré solamente después de matar al *kuraka*. ¡Te haré confesar con el azotillo, indio *aymara* y pleitista!” (Óp. Cit.: 611 [625]).

<sup>463</sup> Óp. Cit.: fol. 517 [521].

<sup>464</sup> Óp. Cit.: fol. 1080 [1090].

que el fraile es mencionado en la *Nueva Corónica*— refleja un silencio intencional, originado en que habría sido el español quien copió al indígena<sup>465</sup>, lo cierto es que la relación evidencia ser mutua, aunque no por ello necesariamente equitativa.

Así, mientras Guaman Poma —o, en todo caso, su auxiliar o auxiliares de dibujo— participó en la elaboración de las acuarelas que ilustran el llamado Manuscrito Galvin de la *Historia* de Murúa, a su vez que brindaba al mercedario —quizás sin su absoluto consentimiento— información e ideas de la *Nueva Corónica*, el cronista indígena debió obtener también algún beneficio del “letrado” historiador. En su virtud de conocedor de las cosas vinculadas al Cuzco, por su prolongada estadía en la ciudad, Murúa pudo ser una fuente incluso de los propios milagros de 1536.

Una comparación entre ambas versiones demuestra semejanzas de fondo —obvias al tratarse de dos versiones contemporáneas de una misma tradición— pero sobre todo innegables particularidades propias de la versión de Guaman Poma. Así, en el capítulo de la conquista española y de las guerras civiles, la *Nueva Corónica* señala lo siguiente sobre la victoria cristiana en el Sitio del Cuzco:

“Y ancí [Manco Inca, maltratado por Pizarro] se defendió y le sercó con gran suma de yndios que no se podía contar cino que se entenderá cien mil millones de yndios a que abría llegado deste rreyno y todos se auían ajuntado. Los dichos soldados cristianos pedía misericordia; hincado de rrodillas, llamaua a Dios con lágrimas a boses y a la uirgen María y a sus santos. Y dicían a gran bos: ‘Señor Santiago, uálgame, Santiago, Santa María, uálgame, Santa María, ayúdanos, Dios’. Esto decían con alta bos los caualleros a la escaramusa diciendo ‘Santiago’ los soldados en el medio hincados de rrodilla diciendo ‘Santa María’ puesta las manos”<sup>466</sup>.

La inverosímil cifra dice mucho de la libertad con que Guaman Poma interpretó sus fuentes —escritas, orales y gráficas— referentes al asedio de 1536. Fruto de dicho albedrío, no del todo ausente en las versiones anteriores, son los elocuentes diálogos que el autor puso en boca de los españoles sitiados en el Cuzco. La descripción es muy típica del autor: los imagina suplicantes, de rodillas, curiosamente una escena común en las ilustraciones que presenta a lo largo de su obra.

En este contexto, relató el incendio de la primitiva iglesia mayor del Cuzco:

---

<sup>465</sup> Ossio, 1985.

<sup>466</sup> Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 399 [401].

“Encendió fuego a la casa del *Ynga* llamado *Cuyus Mango*, adonde los cristianos señaló por templo de Dios y puso en el techo y en el altar la santa cruz. Primero los yndios echaron fuego a las dichas moradas de los cristianos y lo quemaron, estando sercado los cristianos toda la morada hasta el galpón y palacio que fue del *Ynga*, el dicho *Cuyus Mango*, adonde está de presente la yglecia mayor de la ciudad del Cuzco. Dizen que el fuego, pegando a la dicha casa, bolaua por lo alto y no se quería quemarse la dicha casa de nenguna manera, que ellos se espantaron cómo el fuego no quería llegar a la santa cruz, que fue milagro de Dios Nuestro Señor. En ese tienpo era señal de Dios questaua ya fixa la santa yglecia en el rreyno”<sup>467</sup>.

Aquí el aporte de Guaman Poma es presentar al frustrado siniestro como un milagro absolutamente independiente. Mientras en la *Suma y Narración* de Betanzos como en la *Historia Natural* de Acosta es producto de la intervención mariana, y en la *Crónica del Perú* de Cieza no se precisa su origen, vinculándose indirectamente a la “figura celestial” que combatía en su relato junto a los españoles<sup>468</sup>, en la *Nueva Corónica* es un milagro que precede a –y por lo tanto no emana de– las apariciones del Apóstol Santiago y la Virgen María, y cuyo origen es atribuido a la propia divinidad.

El autor interpreta su simbología: Dios con tamaña maravilla anunciaba, en el Cuzco, que quedaba establecida la Iglesia del Reino del Perú. Así, en la lectura de Guaman Poma, mientras la Iglesia universal había sido fundada por Jesucristo –“Primero comensó Nuestro Señor Jesucristo y en su lugar y tiniente general de Dios en el mundo dejó a su apóstol San Pedro”<sup>469</sup>– la iglesia peruana había contado con un honor similar, sino mayor. Quizás por ello en su lámina titulada “Pontifical Mvndo”, Guaman Poma dibuja el mundo hispánico dividido en dos: abajo figura Castilla y encima de ella las Indias con la ciudad del Cuzco como centro absoluto. La elocuente leyenda reza así: “las Yndias del Pirú en lo alto de España”<sup>470</sup>.

No satisfecho con tal manifestación de su especial predilección por el Perú, el Dios de la *Nueva Corónica* obró enseguida más maravillas en el Cuzco.

“Luego en aquella ora hizo Dios otro milagro. Estando sercado todos los cristianos en la plasa del Cuzco, estando haziendo oración, hincado de rrodillas, dando boses y llamando a Dios y a la Uirgen

---

<sup>467</sup> Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 399 [401].

<sup>468</sup> Cieza de León, 1553: CXXXII v.

<sup>469</sup> Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 34 [34].

<sup>470</sup> Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 42 [42].

María y a todos sus sanctos y sanctas ángeles y dezía: “Uálgame la Uirgen María, Madre de Dios”, hizo otro milagro muy grande, milagro de la Madre de Dios en este rreyno, que lo uieron a uista de ojos los yndios deste rreyno y lo declaran y dan fe de ello, como en aquel tienpo no auía ninguna señora en todo el rreyno ni jamás lo auían uisto ni conocido, cino primera señora le conoció a la Uirgen María”<sup>471</sup>.

Guaman Poma identifica a la Virgen María como una mujer europea, de las que “no auía ninguna [...] en todo el rreyno”, siendo ella, según el cronista, la primera que veían los indígenas – nuevamente testigos únicos de la visión, afirmación que a estas alturas ya se producía por pura inercia—. Esta descripción de María, que parece ser un nuevo eco de la “Señora de Castilla” de Betanzos, se confirma con la identidad final que le brinda el polígrafo indígena.

“Santa María de Peña de Francia, una señora muy hermosa, todo bestido de una bestidura muy blanca, más blanca que la nieue, y la cara muy rresplandeciente, más que el sol. De uelle se espantaron los yndios y dizen que le echaua tierra en los ojos a los yndios ynfieles. Cómo hizo Dios milagro para hazelle merced y su madre bendita a los españoles cristianos, por mejor dezir que más quizo hazer merced la Madre de Dios a los yndios porque fuesen cristianos y saluasen las ánimas de los yndios, rrogando a su Hijo precioso y a la Santícima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Sancto, un solo Dios. Y ancí es muy justo que en todo uneuerso mundo le adore y le onrre a la Uirgen Santa María de Peña de Francia y mucho más en este rreyno los yndios y españoles por la tanta mersed que en aquel tienpo y nesecidad [*sic*] le hizo y por los milagros de la Madre de Dios de Nuestra Señora de Peña de Francia y de Copacauana en este rreyno”<sup>472</sup>.

Así, el cronista llevó a la cada vez más notoria presencia de la Virgen en el Sitio del Cuzco a un grado de detalle no visto en las anteriores versiones de los milagros de 1536. Al adjudicarle la advocación española de Nuestra Señora de la Peña de Francia, estrechamente vinculada a los dominicos desde sus orígenes<sup>473</sup>, Guaman Poma asociaba la descripción de María a una iconografía concreta y establecida que, si bien siguieron muchas de las versiones literarias

---

<sup>471</sup> Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 401 [403].

<sup>472</sup> Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 403 [405].

<sup>473</sup> Colunga, 1990: 39. Incluso se registra una temprana vinculación jacobea: en el siglo XV, entre las diversas capillas levantadas en la Peña, se erigió una en honor al Apóstol Santiago (Óp. Cit.: 61).

posteriores del siglo XVII, curiosamente no lo hizo el propio autor en la lámina con que ilustró aquel milagro<sup>474</sup>.

Esta advocación había gozado de la preferencia del cronista. Él mismo cuenta su viaje a Lima –el que concretó, según cuenta el autor, pese a su pobreza gracias a “milagros” de aquella Virgen en el camino<sup>475</sup>– y su visita, a los ochenta años de edad, a la Iglesia de Santa Clara de los Barrios Altos “por la deboción que tenía el dicho autor a la Madre de Dios”<sup>476</sup>. Allí se encontraba desde 1605, año de fundación del monasterio –curiosamente llamado por Guaman Poma “iglesia de Nuestra Señora de Peña de Francia de Santa Clara”<sup>477</sup>– una imagen de esta Virgen que recibía el culto de la población indígena de las cercanías<sup>478</sup>.

Quizás por ello se ha afirmado que este contacto en Lima fue el origen de la veneración de Guaman Poma a la referida advocación<sup>479</sup>. Sin embargo la recurrente mención en la *Nueva Corónica*<sup>480</sup> a Nuestra Señora de la Peña de Francia hace improbable que su conocimiento de dicho culto fuera tan tardío. Para Rolena Adorno (1991) la devoción de Guaman Poma a Santa María de la Peña de Francia es un indicio de la presencia de los dominicos en Huamanga y Castrovirreina<sup>481</sup>, de quienes debió aprender el culto en años, obviamente, anteriores a su viaje a Lima en su senectud.

Así, a partir de esta continua referencia a la advocación mariana de la Peña de Francia, es posible reconocer la existencia de influencias dominicas en Guaman Poma. Por ellas no solo se

---

<sup>474</sup> Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 402 [404]. Nuestra Señora de la Peña de Francia era representada en el arte religioso con el niño Jesús en brazos (Colunga, 1990: 33), sin embargo Guaman Poma la dibujó con los brazos libres.

<sup>475</sup> Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 1105 [1115].

<sup>476</sup> Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 402 [404].

<sup>477</sup> Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 1125 [1135].

<sup>478</sup> Castelli, 2001: 19-20. El propio Santo Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima, la menciona en el informe que remitió al rey Felipe III y al papa Clemente VIII sobre la inauguración del monasterio: “Está en este monasterio una imagen de la Virgen de la Peña de Francia, de mucha devoción para el pueblo, a donde acude mucho número de gente y clérigos a decir muchas misas” (Óp. Cit.: 21).

<sup>479</sup> Estenssoro, 2003: 449, nota 19.

<sup>480</sup> Guaman Poma coloca reiterativamente a Santa María de la Peña de Francia entre los cuatro fiestas solemnes que debían guardar los indígenas del Perú, junto con las de la Santa Cruz de Carabuco, Santiago el Mayor y San Bartolomé Apóstol (Guaman Poma, 2001 [1615]: fols. 639 [653]; 640 [654]; 642 [656]; 651 [665]). Señala la existencia de su culto en Lima (Óp. Cit.: 641 [655]) y Huarochirí (Óp. Cit.: 1100 [1110]) y que también dio nombre al pueblo de Santa María de Peña de Francia de Vilcabamba (Óp. Cit.: 651 [665]; 819 [833]). Incluso colocó una oración en quechua dedicada a ella (Óp. Cit.: 828 [842]) confirmando que su culto fue enfocado hacia la población indígena, como lo muestra claramente en una de sus láminas (Óp. Cit.: 919 [933]). Asimismo la dibuja fusionada con las vírgenes de Copacabana y del Rosario, con San Pedro orante a sus pies (Óp. Cit.: 827 [841]); rogando ante su hijo Jesucristo por el mundo y los pecadores (Óp. Cit.: 932 [946]; 933 [947]).

<sup>481</sup> Adorno, 1991: 37.

explicarían las coincidencias que la *Nueva Corónica* muestra respecto a algunos de los planteamientos lascasianos enarbolados por los dominicos del Perú, sino la propia versión de los milagros de 1536 que narra el autor indígena.

Un claro ejemplo de esta relación son las afirmaciones que Guaman Poma asumió respecto a los derechos de los curacas andinos contra los encomenderos españoles. Para él, en primer lugar, la encomienda debía ser abolida ante la inexistencia de una justificación legal que explique su subsistencia; prohibiéndose, en segundo lugar, el ingreso de los encomenderos a los asentamientos indígenas; reclamando, finalmente, por que se restituyan a los señores andinos sus privilegios tradicionales. Sintomáticamente, los tres planteamientos habían sido ya esgrimidos en el memorial que fray Domingo de Santo Tomás y Bartolomé de las Casas remitieron sobre esta misma materia a Felipe II en 1560<sup>482</sup>.

La sintonía que muestra Guaman Poma con los dominicos y lascasianos, entendible por el beneficio político que las ideas de éstos brindaban a los intereses cotidianos del autor indígena, se extiende a diversos planteamientos presentes a lo largo la *Nueva Corónica*, lo que evidencia un conocimiento sistemático de las ideas del padre Bartolomé de las Casas. Esto, en tiempos donde la difusión de sus ideas era condenada, e incluso perseguida, solo pudo realizarse mediante asesoría directa de los dominicos<sup>483</sup>. Guaman Poma pudo tener con ellos un primer acercamiento a los milagros de 1536, evidencia del cual sería la advocación dominica que el cronista indígena adjudica a la Virgen María en su relato.

Sin embargo el autor lucano no fue ajeno a otro tipo de influencias. Guaman Poma debió ser también tributario de las versiones taumatúrgicas del Sitio del Cuzco que conoció en la ciudad durante su estadía, aparentemente en tiempos del virrey Toledo<sup>484</sup>. Evidencias de este

---

<sup>482</sup> Óp. Cit.: 38.

<sup>483</sup> Guaman Poma menciona pocas veces a los dominicos en la *Nueva Corónica*. De hecho, la palabra “dominico” aparece solo cuatro veces en toda la obra.

<sup>484</sup> Sobre esto señaló Raúl Porras Barrenechea en su célebre artículo “El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala” (1948):

“Los recuerdos personales o familiares del cronista relativos al Cuzco se refieren casi todos a la época del Virrey Toledo. No hay ningún recuerdo directo u original de época anterior. El cronista parece haber visto entrar a Túpac Amaru al Cuzco, haber presenciado la escaramuza que se hizo en la plaza de San Francisco antes de la partida de la expedición de Martín Hurtado de Arbieta a Vilcabamba y hasta haber asistido a la ejecución y al entierro de Túpac Amaru en 1571. Su relato de estas escenas tiene colorido personal y detalles característicos, como el de haber visto a Toledo montar en su jaca riscal, o asomarse a una ventana a la calle desde la casa del vecino Diego de Silva para ver pasar a Túpac Amaru preso, con esposas en las manos y una cadena de oro al cuello, llevado por el capitán Martín García de Loyola [...] La estadía en el Cuzco pudo haberse prolongado hasta 1580, porque el cronista se refiere con simpatía al Obispo don Sebastián de Lartaún, quien

conocimiento presencial de la ciudad brindó en su narración de la milagrosa aparición del Apóstol Santiago<sup>485</sup>.

“Señor Santiago Mayor de Galicia, apóstol de Jesucristo, en esta ora que estaua asercado los cristianos, hizo otro milagro Dios, muy grande, en la ciudad del Cuzco. Dizen que lo uieron a uista de ojos, que auajó el señor Sanctiago con un trueno muy grande. Como rrayo cayó del cielo a la fortaleza del *Ynga* llamado Sacsa Guaman, que es *pucara* del *Ynga* arriua de San Cristóbal. Y como cayó en tierra se espantaron los yndios y digeron que abía cayó *yllapa*, trueno y rrayo del cielo, *caccha*, de los cristianos, fabor de cristianos. Y ancí auajó el señor Sanctiago a defender a los cristianos. Dizen que bino encima de un caualllo blanco, que trayía el dicho caballo pluma, *suri*, y mucho cascabel enxaesado y el sancto todo armado con su rrodela y su uandera y su manta colorado y su espada desnuda y que uenía con gran destruyción y muerto muy muchos yndios y desbarató todo el serco de los yndios a los cristianos que auía ordenado *Mango Ynga* y que lleuaua el santo mucho rruído y de ello se espantaron los yndios. Desto echó a huyr *Mango Ynga* y los demás capitanes y yndios y se fueron al pueblo de [Ollantay] Tanbo con sus capitanes y demás yndios los que pudieron”<sup>486</sup>.

Aquí Guaman Poma dio luces, por vez primera entre de narraciones de los milagros del Sitio del Cuzco, de la célebre analogía Santiago-Illapa. Ya en la “Instrucción contra los ritos de los indios”, incluida en el *Confesionario para curas de indios* (1585) del Tercer Concilio Limense, se

---

gobernó de 1573 a 1583. También parece haber escuchado predicar en quechua al célebre cronista y doctrinero de indios, el padre Cristóbal de Molina, el autor de las *Fábulas y Ritos de los Incas*, porque le cita en su obra, como cronista y además parodia o transcribe un sermón suyo [...] También el cronista demuestra conocer los barrios de la ciudad y la disposición general de ésta. Su plano del Cuzco, sin ser un modelo de fidelidad, no tiene los caracteres imaginarios que sus planos de otras ciudades. En ellos se establece aproximadamente la posición de las dos plazas, Aucaypata y Cusipata, la posición de Coricancha y de Carmenca y las iglesias de San Cristóbal y San Blas” (Porras Barrenechea, 1986: 629-630).

Asimismo, los historiadores de arte bolivianos Carlos Mesa y Teresa Gisbert (1982: 87) señalaron la estadía de Guaman Poma en el Cuzco entre 1556 y 1580, periodo en el cual pudo ser autor de la pintura al temple “La Virgen de Guadalupe”, datada hacia 1565 y ubicada en la parroquia de San Cristóbal, enclavada en el cerro del mismo nombre donde la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* ambientó la aparición del Apóstol Santiago (Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 405 [407]). Sin embargo han surgido objeciones a esta adjudicación (Holland, 2008: 161-164).

<sup>485</sup> La familiaridad con que Guaman Poma se refirió al escenario de la aparición del Apóstol –“Sacsa Guaman [...] arriua de San Cristóbal”, cerro cuyo nombre rara vez aparece mencionado en las fuentes escritas de los milagros de 1536– demuestra cercanía real del autor con el lugar que describe.

<sup>486</sup> Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 405 [407].

señalaba que “los serranos particularmente adoran al rayo llamándolo Santiago”<sup>487</sup>. Años después (1621) Joseph de Arriga intentó explicar el origen de dicha relación:

“En el nombre de Santiago tienen también superstición, y suelen dar a este nombre a uno de los Chuchos [gemelos] como a hijos del Rayo, que suelen llamar Santiago. No entiendo que será por el nombre Boanerges, que les puso al Apóstol Santiago, y a su hermano S. Juan Christo nuestro Señor, llamándoles Rayos, que esto quiere dezir hijos del trueno, según la frase Hebrea, sino, o porque se avrá estendido por acá la frase, o conseja de los muchachos de España, que quando truena dicen que corre el Cavallo de Santiago, o porque veían, que en las guerras que tenían los Españoles, quando querían disparar los Arcabuces, que los Indios llaman Illapa, o Rayo, apellidavan primero Santiago, Santiago”<sup>488</sup>.

Sea por una u otra razón, la *Nueva Corónica* hizo eco de esta asociación sincrética para alegorizar la fuerza destructora del ataque jacobeo. Y es que Guaman Poma como Murúa –o quizás sea mejor decir Murúa como Guaman Poma– presenta un esquema dual donde la violencia de la guerra de conquista se resume en los atributos del Apóstol Santiago y la redención pacífica de los indígenas emana de la presencia de la Virgen María.

En el relato de Guaman Poma –a diferencia del de Murúa– este cuadro encuentra una explicación en la propia invocación que la *Nueva Corónica* puso en boca de los españoles cercados en el Cuzco. No fue pues gratuito el énfasis del autor en señalar que aquellos españoles que imploraban auxilio, arrodillados y suplicantes, invocaban a la Virgen María; mientras que “los caualleros a la escaramusa”<sup>489</sup> clamaban en su ataque el nombre del Patrón de España.

Paralelamente a esta elaboración escrita, Guaman Poma ilustró los tres milagros en igual número de láminas insertas en la *Nueva Corónica*. La primera de ellas, que lleva por título y reseña “Mango Inga pega fvego al Cvivs Mango / a la santa crus + hizo milagro Dios y no se quemo / en el Cuzco”<sup>490</sup>, grafica el frustrado incendio a la iglesia mayor de la ciudad asediada por los incas en 1536.

Si bien en la narración textual del episodio el autor indígena describió un movimiento de lenguas de fuego sumamente dinámico, en el dibujo simplificó la escena presentando la flama en

---

<sup>487</sup> Duviols, 1962: 10, nota 15. Esta es, según el profesor francés, la referencia más temprana que se tiene de esta analogía.

<sup>488</sup> Vila da Vila, 1992: 200-201.

<sup>489</sup> Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 399 [401].

<sup>490</sup> Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 400 [402].

una antorcha –recurso que, curiosamente, fue usado posteriormente en los lienzos cuzqueños de la descensión mariana– sostenida por el propio Manco Inca con su mano derecha. El soberano, representado vistiendo su indumentaria ceremonial de combate, aparece en la lámina escoltado por una docena de guerreros, cuya función no solo fue recordar al lector la abrumadora superioridad numérica que la *Nueva Corónica* atribuyó a los sitiadores, sino también graficar el asombro habría producido en ellos la imposibilidad de incendiar el edificio. Véase sino la elocuente expresión que, con simplicidad y destreza, esbozó el ilustrador de la obra en el rostro del guerrero ubicado atrás a la derecha del Inca.

Paralelamente el Cuyus Mango, lugar señalado por Guaman Poma como el lugar en que tuvo lugar el milagro, fue representado como una estructura con techo de paja a dos aguas, en la cima de cuyo hastial se había colocado una cruz. Lejos de representar las características arquitectónicas de un *Sunturhuasi* –nombre que un siglo después le atribuyó la tradición al edificio incaico, supuestamente circular, en que se parapetaron los españoles– el dibujante se aproximó a la fisonomía de un galpón, estructura que efectivamente tuvo en 1536 el edificio incaico donde se hubieron de guarecer los españoles. Al parecer esto también lo tuvieron claro los pintores de los siglos XVII y XVIII que representaron el milagro, guiados por la descripción del lugar que dio el Inca Garcilaso en 1617.

La imagen, sin embargo, no es del todo original. Guaman Poma –o su ilustrador– reprodujo en ella la composición que ya había presentado dos láminas atrás en el dibujo “Don Fran[cis]co Pizarro le qvema en vna casa a Capac Apo Gvaman Chava pidiendo oro”<sup>491</sup> que protagonizan el conquistador del Perú y el abuelo del cronista. Diferenciados solamente en la identidad de los personajes que sostienen sus respectivas antorchas y en el interior de los edificios<sup>492</sup>, la evidente similitud y proximidad entre ambas ilustraciones brinda al lector de la *Nueva Corónica* una conclusión que difícilmente fue ajena a la intencionalidad del autor: mientras la divinidad salvó al templo cristiano de sucumbir ante el fuego, no hizo lo propio con las vidas de los indígenas atrapados en la casa, quienes, a pesar de estar siendo víctimas de crímenes y abusos por fines ajenos a la evangelización –Guaman Poma puso elocuentemente en boca del Pizarro del dibujo “daca oro y plata yndios”–, simplemente no eran cristianos. El mensaje resultaba evidente: la salvación venía de la mano del cristianismo y, solo fundada su Iglesia en los Andes con el milagro

---

<sup>491</sup> Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 396 [398].

<sup>492</sup> Holland, 2008: 86-87.

del Cuyus Mango, se podían dar las milagrosas apariciones de la Virgen María y el Apóstol Santiago que tuvieron como fin que “los yndios [...] fuesen cristianos y saluasen las ánimas de los yndios”<sup>493</sup>.

El milagro mariano aparece en la lámina titulada “Milagro de S[an]ta M[ari]a / en el Cuzco”<sup>494</sup>. En ella la Virgen fue representada coronada, posada sobre una nube y con un querubín a sus pies, emanando de sus manos el polvo enceguedor que se menciona en la narración. La ausencia del niño Jesús indica, sorprendentemente, que no puede ser Santa María de la Peña de Francia, el título que Guaman Poma adjudicó a la Virgen en su relato del Sitio del Cuzco<sup>495</sup>. Abona esta idea la ausencia de referencias escritas a la referida advocación en la lámina del milagro.

La disociación se confirma cuando a la espalda del dibujo, en el folio donde el cronista escribió su relato de la aparición mariana, se aprecia claramente que en la frase “Santa María de Peña de Francia una señora muy hermosa” —con la que Guaman Poma inició su relato del milagro mariano— el énfasis a la advocación es un añadido tardío del propio autor<sup>496</sup>. Si a ello se agrega que todas las menciones a Nuestra Señora de la Peña de Francia son posteriores a esta página, no es aventurado afirmar que a Guaman Poma se le ocurriera incluir en su historia a la referida advocación una vez iniciada la redacción del milagro mariano y ya realizado el dibujo en la cara anterior.

Bajo la Virgen fueron representados los guerreros incaicos, enceguedos y aturdidos, entre ellos el propio Manco Inca y su sumo sacerdote, ambos reconocibles por sus indumentarias y atributos. Manco, postrado y con la borla sobre la frente, aparece mirando a la Virgen con su brazo derecho en alto y el izquierdo sobre la tierra en señal de rendición. La ausencia de armas enfatiza la subordinación, aceptada ante la visualización de tamaña maravilla. La única lanza de la escena, en poder del rendido Manco Inca, no hace sino alegorizar la ya para entonces inevitable derrota militar de los incas<sup>497</sup>.

---

<sup>493</sup> Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 403 [405].

<sup>494</sup> Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 402 [404].

<sup>495</sup> La iconografía de la Virgen de la Peña de Francia, con el niño Jesús en brazos, ya estaba plenamente establecida en los tiempos de Guaman Poma:

“La edición de la Historia de 1567, la más antigua que poseemos, lleva al principio un grabado digno de estudio. Representa la Peña de Francia vista por el norte, acompañada por la imagen de la Virgen y de Simón Vela [el descubridor de la imagen que daría origen al culto] en el sitio mismo del hallazgo. La Madre se halla sentada en una silla, estilo de cátedra. Con la mano izquierda sostiene al Niño, al parecer desnudo, que está sentado en un rezago, y la derecha la tiene levantada, como si mostrara alguna cosa que no se puede discernir” (Colunga, 1990: 33)

<sup>496</sup> Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 403 [405].

<sup>497</sup> Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 402 [404].

Finalmente, Guaman Poma ilustró en la lámina “Milagro del S[añ]or S / [an]tiago mayor apóstol de Jesucristo / en el Cuzco”<sup>498</sup> el milagro jacobeo de 1536. La imagen parece haberse inspirado en representaciones murales del milagro existentes para ese momento, como la ubicada en la Iglesia cuzqueña de Oropesa y que data de finales del siglo XVI o inicios del XVII, que guarda numerosas coincidencias con la versión de la *Nueva Corónica*<sup>499</sup>. Estas, como otras, eran tributarias absolutas de la iconografía medieval de Santiago Matamoros, la advocación del Apóstol que acompañó a los españoles en la Reconquista contra los musulmanes<sup>500</sup>.

Aquí el autor indígena presentó a Santiago –cuyo caballo aplasta a un Manco Inca aparentemente en estado de inconsciencia<sup>501</sup>– barbado y vestido con armadura, como pretendiendo establecer un símil entre el icono jacobeo y el prototipo del conquistador español. Esta identificación se hace más evidente al comparar el dibujo del milagro con la lámina “Capitán Lvis de Avalos de Aiala mató al capitán Quizo Yupanqui”<sup>502</sup>. Allí se ilustró la muerte del lugarteniente de Manco Inca que sitió Lima en agosto de 1536, a manos del español de quien, curiosamente, el padre de Guaman Poma de Ayala tomó el apellido español que años después ostentaría el cronista.

---

<sup>498</sup> Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 404 [406].

<sup>499</sup> Holland, 2008: 53-54.

<sup>500</sup> La iconografía del Apóstol Santiago emana de la tradición hispano-árabe de Santiago Matamoros. Elaborada durante la guerra de Reconquista española como símbolo del carácter religioso de la cruzada expansionista de los reinos cristianos de la Península, y del aval divino a esta empresa, la imagen ecuestre del Apóstol, paradójicamente, se inspiró en un esquema similar usado por los árabes para su uso contra los cristianos peninsulares teniendo como protagonista al propio Mahoma (Choy, 1987: 357). Su leyenda tiene como hecho clave a la legendaria Batalla de Clavijo, ocurrida supuestamente en el año 844. Según la *Primera Historia General de España* (c. 1284), atribuida a Alfonso X El Sabio, allí se apareció Santiago dando la victoria al ejército cristiano de Ramiro I de Asturias sobre las tropas musulmanas que lo superaba numéricamente. Ésta imagen del Apóstol, a caballo y espada en mano venciendo infieles, llegó al Perú de la mano de los primeros conquistadores quienes la ostentaron detrás del estandarte de Carlos V. Una segunda tradición, de menos importancia que la anterior, es de origen más europeo: la iconografía de San Jorge –de la que parece inspirarse la lámina “Capitán Lvis de Avalos de Aiala mató al capitán Quizo Yupanqui” (Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 392 [394])– que muestra al santo a caballo con una lanza o espada en mano ultimando un dragón. También de origen medieval, su esquema, muy popular en Europa, ha legado muestras de plena vigencia en el siglo XVI (Estenssoro, 2005: 104-108). Ambas tradiciones confluyeron en las primeras representaciones del Apóstol en el Sitio del Cuzco, incluyendo la referida lámina jacobea de la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*.

<sup>501</sup> La nueva presencia de Manco Inca, esta vez boca abajo y bajo las patas del caballo del Apóstol, lo reconoce como el indiscutible elemento unificador de la trilogía gráfica. Su presencia en las tres representaciones taumatúrgicas señala los ritmos que rigen la secuencia: si bien en el relato Guaman Poma no precisa el lapso temporal en que sucedieron los milagros, los cambios en la vestimenta del Inca precisan que no fueron inmediatos, como lo especificaron años después los posteriores cronistas e historiadores del siglo XVII.

<sup>502</sup> Guaman Poma, 2001 [1615]: fol. 392 [394].

No parece ser ocasional que Guaman Poma diseñara –u ordenara el diseño de– las láminas de dos de los tres milagros que presenta la *Nueva Corónica* en función a ilustraciones previamente elaboradas y protagonizadas por personajes emparentados con él: su abuelo carnal el Cápac Apo Guaman Chava y el concubino de su madre, y padre de su hermano Martín, Luis Ávalos de Ayala<sup>503</sup>. Si a ello se agrega la intencional identificación del milagro virginal con la advocación mariana preferida del cronista, resulta evidente el deseo de Guaman Poma de vincularse con los hechos que dieron, como él mismo lo señala, fundación a la Iglesia cristiana del Perú.

#### 5.2.4.

La Segunda Parte de los *Comentarios Reales de los Incas* (1617).

Mientras Guaman Poma terminaba en el Perú la elaboración de su *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, en Córdoba se publicaba póstumamente la Segunda Parte de los *Comentarios Reales de los Incas* del mestizo cuzqueño Inca Garcilaso de la Vega. Ya en 1609 Garcilaso había impreso, en Lisboa, la *Primera Parte de los Comentarios Reales*, obra que trataba, como lo señala el propio autor en el extenso título de la obra, “del origen de los Yncas, reyes que fueron del Perú, de su idolatría, leyes y gouierno en paz y en guerra: de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel Imperio y su República, antes que los Españoles passaran a él”<sup>504</sup>.

La Segunda Parte, referente a los sucesos posteriores a la llegada de los españoles, fue publicada un año después de la muerte de su autor, por lo que los editores cambiaron el título original y la imprimieron bajo el apócrifo de *Historia General del Perú* (1617). Sin embargo, y a pesar del arbitrario cambio de nombre, resulta evidente que ambos textos formaron parte de un

---

<sup>503</sup> Ya Raúl Porras Barrenechea (1948) había resaltado el carácter peculiar de la relación que establecieron los padres de Guaman Poma con el español Luis Ávalos de Ayala:

“El episodio más dudoso de la biografía paterna es el referente a la vinculación sui generis que, desde la batalla de Huarina, o de Chuquinga tuvo el capitán Avalos con Huaman Mallqui y su familia. El cronista nos habla de un hermano suyo, mestizo, llamado Martín de Ayala, quien fue hijo del capitán Luis Avalos de Ayala y de la madre del cronista doña Juana Curi Ocllo. Huamán Poma elude explicar la forma y el tiempo en que el capitán Ayala sedujo a su madre, pero de sus propias afirmaciones y de la cronología se deduce que estas relaciones se contrajeron, hallándose ya unida a Huaman Mallqui, quien ajeno a las susceptibilidades occidentales, tomó esta colaboración como un gran honor, que el cronista comparte, según se desprende de sus continuas alabanzas al caballero Ayala y a su linaje. La familia Huamán vivió agradecida y guardó con respeto el nombre de don Luis Avalos de Ayala, pero lo que es más pintoresco, Huaman Mallqui, el cónyuge agraviado, adoptó el nombre de su competidor conyugal y lo transmitió a sus hijos” (Porras Barrenechea, 1986: 621-628).

<sup>504</sup> Garcilaso, 1991 [1609]: 1.

solo programa discursivo de carácter providencialista, al punto que el conjunto, según Pierre Duviols, “podría muy bien haber llevado como subtítulo ‘Historia providencial de la cristianización del Perú por los incas y los españoles’”<sup>505</sup>.

En efecto, a lo largo de los nueve libros de la Primera Parte y los ocho que conforman la Segunda, Garcilaso trazó un devenir temporal en que las naciones andinas, como parte de la historia general del mundo, aparecían siguiendo una marcha inevitable hacia su incorporación a la cristiandad<sup>506</sup>. Esta visión providencialista de la Historia, derivada de San Agustín y desarrollada por la Escolástica<sup>507</sup>, se mezcló en este punto con la conocida vocación garcilasiana por realizar paralelismos entre el Cuzco y Roma, aquí comunes por la misión civilizadora que, según este esquema, ambas compartieron en sus respectivos dominios en preparación a la expansión del cristianismo.

Así, es posible reconocer tres edades en la lectura providencialista del historiador cuzqueño: una inicial de barbarie y salvajismo a la que llama “primera edad y antigua gentilidad”, en que los naturales reproducían las prácticas más bajas y viles concebibles<sup>508</sup>, seguida por una segunda edad marcada la obra civilizadora de los incas, iniciada por Manco Cápac y Mama Ocllo, paso necesario y decisivo para la tercera y definitiva edad de evangelización e incorporación del Perú al cristianismo universal.

Resulta así lógico que tras dedicar los capítulos que van del IX al XIV del Libro Primero de la edición de 1609 a describir el estado en que se vivían las sociedades preincaicas, presentándolas como bárbaras, idólatras, caníbales y sodomitas, Garcilaso aperture el capítulo XV titulado “El origen de los Incas, reyes del Perú” de la siguiente manera:

“Viviendo –o muriendo– aquellas gentes de la manera que hemos visto, permitió Dios nuestro Señor que de ellos mismos saliese un lucero del alba que en aquellas oscurantísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural y de la urbanidad y respetos que los hombres debían tenerse unos a otros. Y que los descendientes de aquel, procediendo de bien en mejor, cultivasen aquellas fieras y las convirtiesen en hombres haciéndoles capaces de razón y de cualquier buena doctrina. Para que cuando ese mismo Dios, sol de justicia, tuviese por bien de enviar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hallase no tan salvajes sino más dóciles para recibir la fe católica y la enseñanza y doctrina de nuestra santa madre Iglesia Romana –como desde entonces acá la han

---

<sup>505</sup> Duviols, 2002: 375.

<sup>506</sup> Moreno Báez, 1954; Duviols, 2002.

<sup>507</sup> González Vigil, 2007: XXXVII - XXXVIII.

<sup>508</sup> Garcilaso, 1991 [1609]: 28-38.

recibido, según se verá lo uno y lo otro en el discurso de esta historia. Que por experiencia muy clara se ha notado cuánto más prontos y ágiles estaban para recibir el evangelio los indios que los reyes Incas sujetaron, gobernaron y enseñaron, que no las demás naciones comarcanas donde aún no habían llegado la enseñanza de los Incas, muchas de las cuales se están hoy tan bárbaras y brutas como antes se estaban”<sup>509</sup>.

Esta cita condensa el programa providencialista de los *Comentarios Reales*. Los incas aparecían en el discurso de Garcilaso como agentes destinados por designio divino a civilizar a las poblaciones andinas para que, cuando llegase el cristianismo con los españoles, pudieran éstas recibirlo y comprenderlo. La importancia de esta labor de preparación se constata en el último tramo de la cita: mientras la población del Tahuantinsuyo y sus descendientes asimilaron correcta y rápidamente la predicación evangélica, sucedía todo lo contrario con las poblaciones que no lograron ser gobernadas e instruidas por el Cuzco, las cuales tras setenta años de presencia española seguían igual de “bárbaras y brutas”.

Así, el Sitio del Cuzco en su calidad de episodio que determinó la derrota militar de los incas y la victoria del cristianismo en los Andes, adquirió importancia como hecho histórico dentro del discurso de Garcilaso. El historiador mestizo había nacido tres años después del asedio de Manco Inca a la ciudad y vivió en ella hasta 1560, año en el que ya se había gestado la leyenda taumatúrgica en torno a la victoria cristiana de 1536<sup>510</sup>.

Garcilaso nos la presenta en los capítulos XXIV y XXV de su publicación póstuma de 1617, titulando elocuentemente al primero de ellos “El levantamiento del príncipe Manco Inca; dos milagros a favor de los cristianos”. En éste, Garcilaso reseñó el milagro del Apóstol Santiago, precedido por el frustrado incendio de la iglesia mayor de la ciudad, que en el relato del Inca solo es aún una capilla.

---

<sup>509</sup> Garcilaso, 1991 [1609]: 39. Esta idea parece haber sido tomada de Joseph de Acosta, quien en su *Historia Natural* (1590) señaló:

"De cuanta ayuda haya sido para la predicación y conversión de las gentes la grandeza de estos dos imperios que he dicho, mírelo quien quisiere en la suma dificultad que se ha experimentado en reducir a Cristo los indios que no reconocen a un señor. Véanlo en la Florida y en el Brasil, y en los Andes y en otras cien partes, donde no se ha hecho tanto efecto en cincuenta años como en el Perú y la Nueva España en menos de cinco se hizo... Es llano que ninguna gente de las Indias Occidentales ha sido ni es más apta para el Evangelio que los que han estado más sujetos a sus señores, y mayor carga han llevado así de tributos y servicios como de ritos y usos mortíferos" (Acosta [1590], citado en Del Pino Díaz, 1979: 32).

<sup>510</sup> Franco Córdova, 2006; 2008.

“Los indios más valientes, que venían escogidos para quemar la casa del Inca Viracocha, donde los españoles tenían su alojamiento, acudieron a ella con grandísimo ímpetu, y le pegaron fuego desde lejos, con flechas encendidas; quemáronla toda, y no quedó cosa della. La sala grande que en ella había, que ahora es Iglesia Catedral, donde los cristianos tenían hecha una capilla para oír missa, reservó Dios Nuestro Señor del fuego, que, aunque le echaron innumerables flechas, y empezava a arder por muchas partes, se bolví a apagar, como si anduvieran otros tantos hombres echándoles agua. Ésta fue una de las maravillas que Nuestro Señor obró en aquella ciudad, para fundar en ella su Santo Evangelio, y así lo ha mostrado ella, que cierto es una de las más religiosas y caritativas que hoy hay en el Nuevo Mundo, así de españoles como de indios”<sup>511</sup>.

Como Guaman Poma en la *Nueva Corónica*, Garcilaso otorgó a este milagro el carácter fundacional –“para fundar en ella su Santo Evangelio”– de haber dado inicio a la vida cristiana en el Cuzco. Para enfatizar la idea, Garcilaso presentó al templo de la ciudad como una capilla, en clara alegoría del carácter neonato del cristianismo local en tiempos de la Conquista. Y agregó sobre aquel milagro:

“Los indios, habiendo notado que la noche que quemaron toda la ciudad no habían podido quemar el galpón donde se habían alojado los españoles, fueron a él a quemarlo de hecho, pues no había quién los contradixiese. Pegáronle fuego muchas vezes, y muchos días, y a todas horas, ya de día, ya de noche, más nunca pudieron salir con su intención; admirábanse, no sabiendo qué fuese la causa. Dezían que el fuego había perdido su virtud contra aquella casa, porque los viracochas habían vivido en ella”<sup>512</sup>.

Garcilaso no pudo pasar por alto la analogía que su relato establecía entre aquellos personajes que, a lo largo de las dos partes de sus *Comentarios Reales*, tomaban para su propia fortuna el nombre del dios andino Huiracocha: el rey cuzqueño constructor del palacio cuyo galpón sería convertido en capilla –el Inca Huiracocha, en la Primera Parte– y los conquistadores españoles refugiados en él –los huiracochas, en la Segunda–. El lector notará que dicha similitud sería anecdótica si no fuera porque ambos, a inicios del siglo XVII, eran presentados por la tradición cronística no solo comúnmente cercados en el Cuzco, en sus respectivos tiempos y por

---

<sup>511</sup> Garcilaso, 1944 [1617]: 174-175.

<sup>512</sup> Óp. Cit.: 176-177.

sus ocasionales enemigos –los chancas en un caso y los incas rebeldes en el otro–, sino también en inferioridad numérica y similarmente salvados por eventos mágicos o milagrosos<sup>513</sup>.

Así, en el capítulo XVII del Libro Quinto de la Primera Parte (1609), Garcilaso había referido respecto al auxilio de veinte mil guerreros del Cuntisuyu que habían llegado para defender el Cuzco del ataque de los chancas, lo siguiente:

“El príncipe Inca Huiracocha y todos los suyos se esforzaron mucho de saber que les venían tan gran socorro en tiempo de tanta necesidad y lo atribuyeron a la promesa que su tío el fantasma Huiracocha Inca le había hecho cuando le apareció en sueños y le dijo que en todas sus necesidades le favorecería como a su carne y sangre y buscaría los socorros que hubiese menester, de las cuales palabras se acordó el príncipe viendo el socorro tan a tiempo. Y las volvió a referir muchas veces, certificando a los suyos que tenían el favor de su dios Huiracocha pues veían cumplida su promesa, con lo cual cobraron los Incas tanto ánimo que certificaban por suya la victoria”<sup>514</sup>.

Este sueño del aún entonces príncipe Huiracocha en que su tío fantasmal le aseguraba protección y la final victoria sobre los chancas, recuerda inevitablemente el fragmento de la *Primera Crónica General de España* (c. 1289), atribuida a Alfonso X El Sabio, en que el Apóstol Santiago se le aparece, también en sueños, al rey Ramiro I de Asturias y le augura la victoria sobre el ejército moro que lo asediaba:

“Assi como dezimos, adurmiose el rey don Ramiro, et apareciol estonces en suennos el apostol sant Yague et dixol: [...] ‘rey Ramiro, esfuerça en tu coraçon, et sey bien firme et fuerte en tus fechos, ca yo so Yague, el apostol de Jhesu Cristo et vengo a ti por ayudarte contra estos tus enemigos. Et sepas por uerdad que tu uençras cras en la mannana con el ayuda de Dios a todos estos moros que te agora tienen cercado’ [...]. El rey don Ramiro despertó luego que el apostol se tiro delante, et fizo luego llamar los obispos et los abades et todos los altos omnes de su hueste, et dixoles aquella uision que uiera. Ellos quando lo oyeron, dieron gracias a Dios et alabaron el su

---

<sup>513</sup> Ya desde la *Suma y Narración de los Incas* (1551) existen referencias sobre eventos milagrosos en la victoria de los incas del Cuzco sobre los chancas. Betanzos hace referencia a ello en su capítulo VIII titulado sintomáticamente “En que trata del ser e virtudes de Ynga Yupangue e de cómo apartado que fue de sus compañeros se puso en oración e cómo tuvo según dicen los autores revelación del cielo cómo fue favorecido e dio la batalla a Uscovilca y le prendió e mató en ella e de otros casos e cosas que acaecieron” (Betanzos, 1987 [1551]: 31).

<sup>514</sup> Garcilaso, 1991 [1609]: 290.

nombre, et fizieron todo lo al assi como les era mandado del apostol, et fueron luego entrar en la fazienda et lidiar con los moros”<sup>515</sup>.

Este origen jacobeo del relato del sueño del príncipe Huiracocha en la Primera Parte de los *Comentarios* no fue casual: Garcilaso había proyectado el episodio de la guerra de los chancas y su asedio al Cuzco como un anuncio de las maravillas que Dios, a través de la Virgen y el Apóstol Santiago, obraría en la ciudad durante el asedio de Manco Inca para fundar su iglesia algunos años después. No olvidemos que esta estrategia narrativa tenía notable arraigo en la tradición cristiana, que recurrentemente tomaba a hechos del Antiguo Testamento como anuncios o premoniciones del Evangelio<sup>516</sup> y había hecho de la Biblia en tiempos de Garcilaso el modelo de la historia<sup>517</sup>.

Como resultado, Garcilaso había emparentado los dos hechos que, desde la visión de su programa providencialista, habían sido los más críticos en la historia del Cuzco. En su rol de ciudad elegida para conducir a los indígenas del Perú hacia la evangelización, debía conservarse bajo el control más idóneo, que en un tiempo fue el de los incas –instrumentos de la Providencia, aunque lo ignoraran– y en ese entonces, como lo señalaban claramente los milagros del Sitio del Cuzco, era el de los españoles.

Así, en los previos del auxilio jacobeo, el autor describió el estado de desesperación en que se encontraban los cristianos asediados en el Cuzco:

“Llegó el peligro a tanto que a los onze o doze días del cerco andavan ya muy fatigados los españoles, y también sus cavallos, de los muchos rebatos y peleas que cada día tenían, y de el hambre que padescían, que ya no podían llevarla. Eran ya muertos treinta cristianos y heridos casi todos, sin tener con qué curarse. Temían que a pocos días más havían de perecer todos, porque ni ellos podían valerse ni esperaban socorro de parte alguna, sino del cielo, donde embiavan sus gemidos y oraciones, pidiendo a Dios misericordia y a la Virgen María su intercesión y amparo [...]

---

<sup>515</sup> Menéndez Pidal, 1955 [1289].

<sup>516</sup> En, por ejemplo, la iconografía medieval se volvieron motivos comunes las alegorías cristianas basadas en eventos del Antiguo Testamento:

“Desde los inicios del arte cristiano los maestros recurrieron frecuentemente al amplio corpus de prefiguraciones veterotestamentarias contenido en la literatura exegética. En la mayoría de ocasiones su traducción visual tuvo lugar en ciclos de carácter cristológico y mariano o en aquellos dedicados a conmemorar los valores de los sacramentos y la oración. Las imágenes, al igual que los textos, evocaban los antetipos del Antiguo Testamento tanto para demostrar el cumplimiento de las profecías como para expresar el valor eterno de las virtudes cristianas” (Molina i Figueras, 1999: 58).

<sup>517</sup> Duviols, 2002: 375, citando a Franklin Pease.

Arremetieron a los indios, llamando a grandes voces el nombre de la Virgen y su defensor Apóstol Santiago”<sup>518</sup>.

Fue en este contexto en que Garcilaso insertó la milagrosa aparición del Apóstol Santiago.

“A esta hora y en tal necesidad fue Nuestro Señor servido favorescer a sus fieles con la presencia del bienaventurado Apóstol Sanctiago, patrón de España, que apareció visiblemente delante de los españoles, que lo vieron ellos y los indios encima de un hermoso cavallo blanco, embraçada una adarga, y en ella su divisa de la orden militar, y en la mano derecha una espada que parecía relámpago, según el resplandor que echava de sí. Los indios se espantaron de ver el nuevo caballero, y unos a otros dezían: ‘¿Quién es aquel Viracocha que tiene la illapa en la mano’ (que significa relámpago, trueno y rayo)”<sup>519</sup>.

Sorprendentemente, también Garcilaso estableció la analogía Santiago-Illapa, por esos mismos años usada por Guaman Poma en su relato jacobeo redactado desde el Perú. Si bien el cronista indígena no tuvo problemas en acceder a ella por originarse en el tiempo y lugar en que se desenvolvía, Garcilaso no habría tenido posibilidad de conocerla antes de su partida a España en 1560. Sobre todo si se recuerda que la mención más temprana a esta asociación se encuentra en la “Instrucción contra los ritos de los indios”, incluida en el *Confesionario para curas de indios* (1585) del Tercer Concilio Limense<sup>520</sup>.

Sin embargo, gracias a la fluida comunicación que Garcilaso estableció con sus conocidos y parientes en el Perú –la que permite explicar su sintonía con el proceso allende el Atlántico del que fueron parte Murúa, Guaman Poma y en parte Acosta, ya que terminó su *Historia Natural* en España– pudo acceder a textos que le brindaron referencias de la analogía sincrética jacobea gestada en los Andes. Justamente, confirmando el origen de su contacto con esta tradición, Garcilaso hizo alusión en el Capítulo XXIII del Libro Primero de la Segunda Parte de los *Comentarios Reales* al mencionado confesionario de 1585:

“Es de saber que aun oy con auer mas de ochenta años se ganó aquel imperio (quanto mas entonces) no tiene en Yndio [lenguas indígenas] las palabras que ha menester para hablar en las cosas de nuestra santa religión, como consta por vn confissionario, que al principio de año de mil y

---

<sup>518</sup> Óp. Cit.: 176-177.

<sup>519</sup> Garcilaso, 1944 [1617]: 177.

<sup>520</sup> Duviols, 1962: 10, nota 15.

seiscientos y tres me embio el Perú el padre Diego de Alcobça impresso en los Reyes año de mil y quinientos y ochenta y cinco en tres lenguas. En la Española y en la general del Cozco, y en la paticular de la prouincia llamada Aymara”<sup>521</sup>.

Establecido el símil, tomado del referido confesionario trilingüe, Garcilaso continuó su relato de la aparición jacobea:

“Dondequiera que el sancto acometía, huían los infieles como perdidos, y desatinados ahogábanse unos a otros, huyendo de aquella maravilla. Tan presto como los indios acometían a los fieles por la parte donde el sancto no andava, tan presto lo hallavan delante de sí, y huían dél desatinadamente. Con lo cual los españoles se esforçaron y pelearon de nuevo, y mataron innumerables enemigos, sin que pudiesen defenderse, y los indios acobardaron de manera que huyeron a más no poder y desampararon la pelea”.

Sin embargo el relato de Garcilaso no dio a la aparición de Santiago el carácter definitorio que gozó en la versión de otros autores. Si bien el auxilio jacobeo libró a los españoles de la inminente derrota, no sumió a sus atacantes en el desánimo. Así, Garcilaso no refiere una sino la necesidad de varias apariciones del Apóstol que librarán a los españoles de las arremetidas incaicas, que no cesaron a pesar de espectarse semejante maravilla:

“Assí socorrió el Apóstol aquel día a los cristianos, quitando la victoria que ya los infieles tenían en las manos, y dándosela a los suyos. Lo mismo hizo al día siguiente y todos los demás que los indios querían pelear, que luego que arremetían a los cristianos se atontaban y no sabían a qué parte echar, y se volvían a sus puestos y allá se preguntavan unos a otros, diciendo: ‘¿Qué es esto? ¿Cómo nos hemos hecho útic, çampa, llacla?, que quiere decir tonto, cobarde, pusilánimo. Mas no por esto dexaron de porfiar en su demanda, como veremos, que más de ocho meses mantuviesen el cerco”<sup>522</sup>.

Es allí cuando Garcilaso dio inicio al capítulo XXV, que tituló “Un milagro de Nuestra Señora a favor de los cristianos, y una batalla singular de dos indios”<sup>523</sup>. El haber separado los tres milagros en dos capítulos diferentes respondió al deseo de Garcilaso de brindar un mayor

---

<sup>521</sup> Garcilaso, 1617: fol. 18.

<sup>522</sup> Garcilaso, 1944 [1617]: 178.

<sup>523</sup> Ídem.

protagonismo a la aparición de la Virgen *—a quien, a la sazón, estaba dedicada la obra—*, decisión determinante en el curso eminentemente mariano que siguió la conmemoración de estos milagros en el siglo XVIII gracias al impacto de la obra tras la reedición en Madrid de esta Segunda Parte de los Comentarios en 1722 por Nicolás Rodríguez Franco<sup>524</sup>.

Cuenta Garcilaso que fue en la noche escogida por Manco Inca para sorprender a los españoles cuando tuvo lugar la milagrosa aparición de María en impedimento de la emboscada:

“Estando ya los indios para arremeter con los cristianos, se les apareció en el aire Nuestra Señora, con el niño Jesús en brazos, con grandissimo resplandor y hermosura, y se puso delante dellos. Los infieles, mirando aquella maravilla, quedaron pasmados; sentían que les caía en los ojos un polvo, ya como arena, ya como rocío, con que se les quitó la vista de los ojos, que no sabían donde estaban. Tuvieron por bien de bolverse a su alojamiento antes que los españoles saliessen a ellos. Quedaron tan amedrentados, que en muchos días no osaron salir de sus cuarteles”<sup>525</sup>.

El pasaje del polvo en los ojos, tomado de Gómara al igual que Murúa y Guaman Poma, confirma la deuda de la tradición de los milagros del Cuzco con la obra del autor español, capellán de Hernán Cortés. Sin embargo, la popularización el arte y las letras de los siglos XVII y XVIII de la escena de la descensión mariana encgueciendo a los indígenas se debió, en gran medida, a la propia fama de la obra de Garcilaso.

A diferencia del resto de autores que refieren los milagros —ninguno de ellos sobreviviente del Sitio del Cuzco— Garcilaso brindó a su relato un carácter vivencial. En su calidad de cuzqueño, nacido a solo tres años del asedio, el historiador mestizo compensó su obvia ausencia en el momento de los milagros tanto con su manifiesta cercanía a quienes sí pudieron presenciarlos como con su atributo de testigo inmediato de la tradición que se formó en la ciudad en torno a éstos.

“Siempre que me acuerdo destas maravillas y de otras que Dios Nuestro Señor obró a favor de los españoles en aquel cerco y en el de Los Reyes [...] me admiro de que los historiadores no hiziessen mención dellas, siendo cosas tan grandes y tan notorias que en mis niñezes las oí a los indios y a españoles, y los unos y los otros las contavan con grande admiración, y en memoria dellas, después del cerco, dedicaron a Nuestra Señora aquel galpón donde los españoles posavan (y hoy el iglesia

---

<sup>524</sup> Véase el Colofón de esta Tesis de Licenciatura.

<sup>525</sup> Garcilaso, 1944 [1617]: 178-179.

catedral de la advocación de Sancta María de la Assumpción), y la ciudad dedicaron al español Santiago, y cada año en su día le hacen grandissima fiesta en memoria de sus beneficios: por la mañana es de processión, sermón y missa soleníssima, y a la tarde es la fiesta de toros y juego de cañas y mucho regozijo [...] El levantamiento del Inca fue el año de mil y quinientos y treinta y cinco, y se acabó el de treinta y seis, y yo nascí el de mil y quinientos y treinta y nueve, y assí conocí muchos indios y españoles que se hallaron en aquella guerra y vieron las maravillas que hemos dicho, y a ellos se las oí, y yo jugué cañas cinco años a las fiestas del Señor Santiago”<sup>526</sup>.

Garcilaso equivocó el año de inicio del asedio, sentenciando, sin proponérselo, a la tradición taumatúrgica del siglo XVII a la reproducción de este error<sup>527</sup>. Pero no fue el único legado cronológico de los *Comentarios Reales* a la memoria del episodio. Años después, cuando el obispado cuzqueño hubo de definir la fecha litúrgica de celebración del milagro mariano, se guiaron de la referencia calendárica que el historiador cuzqueño brindó sobre aquella aparición nocturna: “Esa noche fue la decimoséptima que los indios tuvieron apretados a los españoles”. Y así, al asumirse el inicio del asedio el sábado 6 de mayo<sup>528</sup>, se estableció la fiesta de la Descensión de María el día 23 de ese mes.

Resulta así evidente el papel preponderante que cumplió el Inca Garcilaso en la memoria de sus lectores de los siglos XVII y XVIII respecto a los milagros del Sitio del Cuzco. Su texto se convirtió en la referencia clásica a la que se remitieron ineludiblemente todos los autores posteriores que se ocuparon del hecho. Incluso cuando el obispo del Cuzco Manuel Gerónimo de Romaní solicitó a la Santa Sede, por intermedio de la Corona, la solemnización de la fiesta de la Descensión de María en el Cuzco el año de 1766, presentó como evidencia histórica el fragmento de Garcilaso alusivo al milagro mariano<sup>529</sup>.

Como símbolo de la relación que a lo largo de los siglos se estableció entre la memoria taumatúrgica del Sitio del Cuzco y el historiador cuzqueño, hoy sus cenizas reposan en una urna de plata exhibida en la cripta bajo la nave central de la Iglesia del Triunfo, el templo conmemorativo construido sobre lo que fuera el galpón del Inca Huiracocha erigido en el siglo XVIII para

---

<sup>526</sup> Garcilaso, 1944 [1617]: 181-182.

<sup>527</sup> Córdova y Salinas, 1957 [1651]: 37.

<sup>528</sup> En la *Relación del Sitio del Cuzco* (1539) se señalaba que el asedio se inició un sábado “día de San Juan Ante-Portam-Latinam”, festividad celebrada cada 6 de mayo (Anónimo Pizarrista, 1934 [1617]: 14).

<sup>529</sup> Archivo Arzobispal del Cuzco, LXXIV, 1, 9: fol. 5.

rememorar los milagros de la Virgen María y el Apóstol Santiago que el propio Garcilaso, en su publicación póstuma de 1617, había ambientado en ese lugar<sup>530</sup>.

### 5.3.

#### Los milagros del Cuzco y los títulos de posesión de la Corona española.

##### 1628.

Al año siguiente de la publicación en Córdoba de la Segunda Parte de los *Comentarios Reales de los Incas*, el oidor de la Audiencia de Lima, Juan de Solórzano y Pereira, escribió al rey Felipe III desde las minas de Huancavelica para solicitarle una licencia por dos años de su puesto de oidor<sup>531</sup>. Su intención, expresada al soberano español en la misiva de 1618, era dar término a unos libros en latín sobre derecho indiano que se encontraba preparando así como una recopilación de leyes de Indias también de su autoría<sup>532</sup>.

Solórzano publicaría el primero de aquellos trabajos diez años después en Madrid, finalizada su misión en el virreinato peruano, bajo el extenso título de *De indiarum iure disputatio sirve de iusta Occidentalium inquisitione, acquisitiones et retention, tribus libris comprehensa* (1628), tratado que tenía como finalidad dar fundamento y dejar prueba de la justicia y legitimidad de la posesión española sobre sus dominios en el Nuevo Mundo.

Así, el *De indiarum iure* se dividió en tres libros dedicados, por separado, al descubrimiento, adquisición y retención de las Indias por la Corona española: *De inquisitione*, *De acquisitione* y *De retentione*, respectivamente<sup>533</sup>. De estos, el segundo libro –*De acquisitione*– es el que condensó los principales aportes de su estudio, que giraron en torno a la especificación de los títulos que gozaba Castilla para la posesión de las Indias.

---

<sup>530</sup> Los restos fueron llevados al Cuzco por el rey Juan Carlos I y su esposa la reina Sofía con motivo de una visita oficial al Perú durante el gobierno militar de Francisco Morales Bermúdez. La urna fue depositada en el lugar el 25 de noviembre de 1978 con un discurso de orden del monarca español (“Palabras de Su Majestad el Rey al mundo de la cultura al depositar en la Catedral de Cuzco las cenizas del Inca Garcilazo de la Vega. Cuzco (Perú), 25 de noviembre de 1978”. Texto disponible en su integridad en la página web oficial de la Casa Real Española).

<sup>531</sup> Solórzano había sido nombrado Gobernador, Justicia Mayor y Juez Visitador de las minas de Huancavelica el 8 de octubre de 1616. Ya el año anterior el virrey Marqués de Montesclaros le había encargado la realización de un censo general en Lima, el que arrojó una población de 25 mil habitantes (De la Puente Brunke, 2006: 164-165).

<sup>532</sup> Vas Mingo et al, 2005: 127.

<sup>533</sup> García Añoberos, 2001: 19.

El autor salmantino detalló diez títulos —once si se considera que el octavo incluía dos— con los que pretendía zanjar la polémica ya presente desde los tiempos del también oidor Juan de Matienzo y su *Gobierno del Perú* (1568). A saber: “por concesión de la divina voluntad”, “por inspiración y revelación divinas”, “de los derechos de descubrimiento y ocupación”, “por la barbarie de los indios”, “por la infidelidad”, “por los pecados contra la ley natural”, “para hacer posible la predicación y propagación de la fe católica”, “por impedir la predicación y la propagación de la fe católica”, “por impedir el comercio y tránsito libre entre las naciones y los derechos de la hospitalidad”, “por el poder de Emperador Romano sobre los infieles” y “la donación y concesión del Romano Pontífice”. En el segundo de ellos fue donde Solórzano usó, como argumento de su veracidad, los milagros ocurridos en el Sitio del Cuzco de 1536<sup>534</sup>.

A la sustentación de aquel título, Solórzano dedicó los capítulos III al V del Libro Segundo de su *De indiarum iure*. En el capítulo IV, titulado “Sobre los múltiples milagros que han tenido lugar en el descubrimiento, conversión y conquista del Nuevo Mundo y que han puesto de manifiesto la voluntad, inspiración y llamamiento de Dios en hazaña de tal magnitud”<sup>535</sup>, Solórzano evidenció, sin proponérselo, las semejanzas literarias existentes entre las versiones de milagros jacobeos y marianos ambientados en las provincias americanas de la monarquía española. Así, para el caso mexicano, señaló el siguiente milagro jacobeo a todas luces originado en la narración de Francisco López de Gómara sobre la batalla de Centla<sup>536</sup>:

“Se encontraban los soldados de a pie españoles, apenas en número de doscientos, acosados por cuarenta mil indios junto a Cincia, una aldea de Nueva España, en parte por la desigualdad del terreno y en parte por la espesura de los árboles, cuando vieron venir a caballo a un hombre con parecido a un soldado llamado Francisco Morla, que apremiando e imponiendo el terror hizo tantas y tan notables hazañas, que los indios retrocedieron. Al poco desapareció y los indios, fiados en su número, probaron de nuevo acosar a los españoles. Puestos ya éstos en peligro evidente, vino por segunda vez el mismo hombre a caballo y obligó a los indios a retirarse. Por tercera vez hizo lo mismo y desapareció. Entonces en un nuevo acoso de los indios vino Hernán Cortés, Capitán de los españoles, con trece de a caballo, puso en fuga a los indios y desbarató su ejército. Al volver los españoles a la ciudad que habían ocupado, no hubo duda de que aquel hombre a caballo no fue

---

<sup>534</sup> García Añoveros, 2001: 21-29.

<sup>535</sup> “De pluribus miraculis, quae in Novi Orbis detectione, conversione et acquisitione intervenerunt et divinam tanti operis voluntatem, inspirationem et vocationem manifestarunt” (Solórzano, 2001 [1628]: 116-117).

<sup>536</sup> Véase la cita a Gómara, tomada de su *Historia de la Conquista de México* (1552), en el Capítulo 3 de esta Tesis de Licenciatura.

Francisco Morla, puesto que no hubiera podido llegar hasta allá por la dificultad de los caminos. El mencionado jinete montaba caballo rubio con manchas y con su ayuda no cayó, en batalla tan prolongada, ni uno solo de los españoles, sólo hubo setenta heridos. Tampoco el tal jinete mató ni hirió a ninguno de los indios; solamente los alborotó y amedrentó. Los españoles lo tuvieron por Santiago, patrón de todos ellos; Hernán Cortés por San Pedro, que era su propio protector y señor”<sup>537</sup>.

De la misma forma describió su complemento mariano, también ambientado en México:

“La misma ayuda celestial y superior experimentaron también nuestros españoles no con menos frecuencia y oportunidad por mediación de la Santísima Virgen María Madre de Dios; sobre todo en una ocasión en que los combatientes de Nueva España, incapaces ya de aguantar la muchedumbre y el cerco del ejército mejicano, salieron de la ciudad a escondidas refugiándose en el monte Tacubán para poder defenderse allí mejor. Pues bien, a esta hermosa y santísima Señora se la vio al lado de los españoles, defendiéndolos con su poderosísimo auxilio y lanzando con sus purísimas y virginales manos tierra contra los indios que atacaban; con ella les cegó los ojos y los puso en fuga. En memoria de este favor los españoles edificaron después sobre dicho monte un templo bajo la advocación de Nuestra Señora del Socorro, célebre hoy día por su eximia devoción”<sup>538</sup>.

Esta semejanza entre las versiones taumatúrgicas jacobeanas y marianas de México y el Perú evidencia no solo la vinculación mutua respecto a fuentes y modelos literarios – fundamentalmente la obra de Francisco López de Gómara–, sino la existencia de similares inquietudes en los grupos sociales que impulsaron, en ambos reinos, la promoción de sus respectivas historias taumatúrgicas.

Curiosamente, Solórzano citó como fuente de los milagros novohispanos a Girolamo Cardano, el célebre matemático italiano, quien debe haber incluido los pasajes taumatúrgicos mesoamericanos en su obra de polimatía *De subtilitate* (1550). El oidor, sin embargo, reconoció el carácter secundario de Cardano como referencia para estos hechos, dando por evidente que “tomó [aquella historia] de nuestros escritores y la recogió por considerarla portentosa”. Cuando Solórzano se refiere a “nuestros escritores” alude, en un sorprendente sentido de hispanidad universalista, a escritores de habla hispana independientemente de su lugar de nacimiento u origen racial:

---

<sup>537</sup> Solórzano y Pereira, 2001 [1628]: 137-139.

<sup>538</sup> Óp. Cit.: 139.

“De estos hechos y otros semejantes están llenos los libros de Pedro Mártir de Anglería, Pedro Cieza de León, Francisco López de Gómara, Gonzalo Fernández de Oviedo, Juan Metelo, Levino Apolonio, Antonio de Herrera, Inca Garcilaso de la Vega y de otros muchísimos que han escrito la historia del Nuevo Mundo. Algo también indica dentro de nuestra línea Tomás Bozio, Gundisalvo Illescas, Jerónimo Castillo de Bobadilla y Juan de Torquemada”<sup>539</sup>.

De estos autores, Cieza y sobre todo el Inca Garcilaso moldearon en Solórzano la narración de los milagros del Sitio del Cuzco presente en *De iure indiarum*:

“Se sabe de un caso muy semejante que aconteció en la ciudad del Cuzco, que era tenuta como cabeza de este Reino del Perú y sede de los incas: Una innumerable multitud de indios había sitiado inesperadamente a los españoles; estos, que apenas llegaban a doscientos, se refugiaron en una casa, donde ahora se ha edificado la iglesia catedral. Tras diversos asaltos e incidentes, de los que milagrosamente fueron liberados por el patrocinio visible del Apóstol Santiago, los indios lanzaron finalmente denodados esfuerzos teas encendidas a la techumbre de la casa que estaba hecha de cañas. No lograron, sin embargo, causar daño ni incendio alguno, porque una mujer, hermosa de rostro, que estaba sentada en la techumbre, iba apagando el fuego, apenas comenzaba a arder y arrojaba a los ojos de los indios un polvo o un rocío que los cegaba; con lo que no tenían la menor idea de dónde estaban y a dónde se dirigían. Así lo aseguraron después ellos precisamente y lo propalaron con gran temor al mismo tiempo que con admiración”<sup>540</sup>.

Esta versión, aunque manida y secundaria, tiene la importancia de representar la vuelta al uso oficialista de los milagros de 1536, medio siglo después de la publicación del *Gobierno del Perú*<sup>541</sup>. Solórzano, que redactó las referidas citas durante su misión en el virreinato peruano, vio la necesidad de definir los títulos de Castilla sobre las Indias en un contexto convulso,

---

<sup>539</sup> Óp. Cit.: 137.

<sup>540</sup> Óp. Cit.: 139.

<sup>541</sup> Sin embargo ello no significa que las versiones de los milagros escritas entre 1568 y 1528 estuvieran del todo ajenas a la justificación del dominio español en las Indias: el Inca Garcilaso, al cerrar el capítulo referente al milagro mariano en el Sitio del Cuzco, había apuntado indirectamente a esa idea al exclamar: “Y con esto volveremos a nuestros españoles, que, con tales favores, iqué mucho que ganen cien mundos nuevos!” (Garcilaso, 1944 [1617]: 183). La Segunda Parte de los *Comentarios Reales* llegó al Perú el mismo año de su publicación (1617), cuando Solórzano redactaba en el virreinato andino su *De indiarum iure*. De su conocimiento por parte del oidor da fe él mismo al mencionar a Garcilaso entre los autores que trataron los milagros americanos ¿Acaso aquella frase final impulsó a Solórzano a tomar los milagros de la Conquista como una de las evidencias de su justicia?

cronológicamente señalado por su carta de 1618 a Felipe III. No en vano su apreciación de que “los extranjeros y otra gente no bien informada ni suficientemente entendida en los asuntos e historias de las Indias vienen socavando la autoridad y majestad de nuestros reyes”<sup>542</sup> estuvo enmarcada por hechos como la derrota de la armada virreinal ante las fuerzas del corsario holandés Joris Spilbergen (1615), y la presencia del también holandés Jacques L’Hermitte en las costas del Callao (1624).

Asimismo, su empeño en demostrar la justicia de la conquista y sometimiento de los indígenas –“si la causa de la guerra es buena, no puede ser malo el resultado de la misma” señaló citando a San Bernardo<sup>543</sup>– a la autoridad de la providencialmente escogida Castilla –“jamás pueblo alguno, desde que Adán tuvo hijos, condujo como España a tantas naciones diferentes en costumbres y ritos al culto de una única religión o a la aplicación de unas mismas leyes” citó remitiéndose esta vez a Tomás Bozio<sup>544</sup>– tenía como ocasional escenario las campañas de extirpación de idolatrías dirigidas por Francisco de Avendaño (1609-1619, intensificadas en 1617) y Gonzalo de Ocampo (1625-1626), en el aspecto religioso, y el ejercicio del derecho de conquista, en el aspecto político, puesto nuevamente en práctica por el virrey Príncipe de Esquilache al autorizar en 1617 la pacificación y población de los Mainas<sup>545</sup>.

Por su parte, el misticismo religioso imperante en el mundo urbano hispano-peruano de la década de 1610 –que produjo un personaje como Santa Rosa de Lima, fallecida en 1617– imprimió la argumentación jurídica de Solórzano al punto de hacerla compatible con la narración taumatúrgica. No extraña pues que el oidor entablara una defensa del rol evangelizador del milagro y de su valía como prueba tangible, en sintonía con otras autoridades de las letras de su tiempo y precedentes, a las que citó con entusiasmo<sup>546</sup>. Su conclusión fue más allá de afirmar la posibilidad de la existencia de milagros en la conquista. Según Solórzano “no es creíble que hayan faltado los milagros en el sometimiento y conversión en tantas y tan dilatadas regiones infieles de este Nuevo Mundo”. Así, los milagros del Sitio del Cuzco permitían, en el esquema argumentativo de *De iure indiarum*, incorporar al Perú en este fenómeno continental.

Asombrosamente, a pesar del carácter secundario de la versión taumatúrgica del Sitio del Cuzco de Solórzano, ésta sirvió de fuente a textos que se produjeron en la propia ciudad del Cuzco

---

<sup>542</sup> Solórzano [1628], citado en García Añoveros, 2001: 20.

<sup>543</sup> Solórzano y Pereira, 2001 [1628]: 135.

<sup>544</sup> Óp. Cit.: 131.

<sup>545</sup> De la Puente Brunke, 2006: 166.

<sup>546</sup> Solórzano y Pereira, 2001 [1628]: 123-129.

algunos años después. Tal es el caso del *Discvrso Exornativo del Glorioso Patron de las Españas Santiago* (1636)<sup>547</sup>, predicado por el jesuita Gregorio López de Aguilar en la Catedral del Cuzco durante la fiesta del Apóstol Santiago de 1635, en clara conmemoración al primer centenario de su aparición en la ciudad<sup>548</sup>.

“En este Pirú Francisco Pizarro en la reñida batalla que tuuo en Caxamarca con Atahualpa Inga. Destos, y semejantes sucesos están llenos los autores que escriuieron de cosas del Pirú, que no refiero por no alargarme, remitiendo al curioso a vn Docto moderno, que diligentemente los recoxio en su docto libro *De Iure Indiarum*. Donde se puede leer el portentoso milagro, y singular socorro de Santiago, (que luego referiré) con el qual fue ganada esta Regia ciudad del Cuzco”<sup>549</sup>.

La cita a Solórzano confirma que Aguilar, quien dedicó el discurso jacobeo al también miembro de la Compañía de Jesús y a la sazón obispo del Cuzco, Fernando de Vera, asumió para los milagros del Sitio del Cuzco el mismo rol justificador de la conquista asignado por *De iure indiarum* algunos años atrás.

“Con auer sido tan feliz el successo destas conquistas, y guerras del nueuo Mundo, no an faltado mal intencionados, o poco entendidos, que ayan querido hallar achaques en la justificación desta conquista Peruana, poner escrupulos en la adquisición, y retencion desta Corona. Para deshacer las nuues de sus argumentos todos, despide rayos mas que de Sol la pluma de Iuan Euangelista en las breues palabras dichas, que contienen vn irrefragable argumento para taparles la boca en aqueste punto. *Cum iustitia iudicat, & pugnat*. Santiago juzga la justificación de las guerras primero q las emprenda, y en hallándolas justas se haze Capitan, y pelea en ellas. *AEquissimo iure bellu inferre peccato, & infidelitati*. Y mas, que en esos juyzios no se puede engañar; porque esso derogaría a su verdad, y fidelidad en su sentir. *Vocabatur fidelis, & verax*. Esta es la mayor del argumento. Vamos a la menor. Sabemos, que el santo Apostol ayudó mucho, promouió y patrocinó estas conquistas de entrambas Indias con milagrosos sucesos, siendo el primero, que como caudillo de nuestra nación peleo en todas ellas; por Cortés en Mexico, por Pizarro en Caxamarca, por los primeros conquistadores en este Cuzco, y este mismo sagrado templo donde estamos”<sup>550</sup>.

---

<sup>547</sup> Aguilar, 1636. El ejemplar consultado, quizás el único existente, se encuentra en la Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional del Perú.

<sup>548</sup> Según el Inca Garcilaso (1617), en ese entonces ya profusamente consultado, el Sitio del Cuzco no fue en 1536 sino en 1535.

<sup>549</sup> Aguilar, 1636: 9v.

<sup>550</sup> Óp. Cit.: 15v.

Curiosamente este misto texto de Aguilar, impreso en Lima, sirvió de inspiración a Juan Espinoza Medrano para elaborar en el Cuzco su célebre sermón titulado *Oración Panegyrica en la Festividad del Glorioso Apostol Santiago* (1664)<sup>551</sup>, donde, haciendo eco de los postulados de Solórzano, señaló al milagro jacobeo como signo inequívoco del providencial designio español sobre las tierras del Nuevo Mundo<sup>552</sup>.

#### 5.4.

#### Los ecos barrocos del Inca Garcilaso.

#### 1631-1649.

Tras la publicación de la Segunda Parte de los *Comentarios Reales de los Incas* bajo el título de *Historia General del Perú* (1617), Garcilaso pasó a compartir su rango de autoridad en historia incaica con el de referencia ineludible en los hechos de la conquista del Perú, de la que fue en gran parte testigo.

La edición póstuma llegó al Perú el mismo año de su impresión en Córdoba, siendo inmediatamente usada en Lima por los herederos de Gaspar de Espinosa entre 1617 y 1618 para sustentar ante la Real Audiencia los méritos de quien fuera el financista de la expedición de Pizarro y Almagro al entonces Tahuantinsuyo de los incas.

---

<sup>551</sup> A pesar que ningún autor lo ha señalado hasta el día de hoy, son evidentes las similitudes existentes entre ambos textos, las que indican que Espinoza Medrano partió del *Discurso Exornativo* de Aguilar para componer su *Oración Panegyrica*. Más allá de que ambos sermones tuvieran la misma temática, fueran realizados para las festividades del Apóstol Santiago de 1635 y 1664, respectivamente, y tuvieran como escenario de su recitación la Catedral del Cuzco, el inicio de las dos obras es extremadamente similar y suficientemente ilustrativo:

Aguilar (1635)

“Thema.

Dic tut sede ant hiduo filis mei, unus ad dexteram tuam, & unus ad finistram in Regno tuo. Matth. 20.

Vna madre amorosa, solicita del bien, y acrecentamiento de sus hijos (Ilustrissimo Señor) se llega el día presente al Sumo Rey a hacerle vna importante, y bien fundada petición. Comiençala arrodillándose. *Adorans & petens*, porque si quien se determina a pedir, se ve obligado a adorar” (Aguilar, 1635: f. 1).

Espinoza Medrano (1664)

“Salvtacion.

Dic ut sedeant hi duo filis mi unus ad dexteram, & unus ad sini stram, reliqua, &c. Mathaei cap. 20.

Vna madre solicita de su familia, vna mujer cuidadosa de sus hijos se llegó con ellos (dize el Evangelio) al Consejo Real de Christo nuestro bien; adoravale, y pediale: *Adorans & petens*. Que ceremonias no enseña la necesidad!” (Espinoza Medrano, 1695: 141).

<sup>552</sup> Espinoza Medrano, 1695: 157.

No sorprende pues que Garcilaso ya para la década de 1630 fuera considerado un autor de crédito en el Perú. En su *Memorial de las historias del Nuevo Mundo, Pirú* (1631), redactado en Lima, el fraile sanmarquino Buenaventura de Salinas y Córdova señaló que Garcilaso era un autor “a quien se debe dar crédito, por aver alcanzado en estas tierras grandes experiencias de lo dicho”<sup>553</sup>. Ese mismo año el jesuita Giovanni Anello Oliva escribía, también desde la capital del virreinato, sobre el historiador cuzqueño: “es el que mejor a mi ver la escribía de todos los historiadores para las cosas tocantes al Perú porque fue grande escudriñador dellas, y que con claridad las refiere en sus Comentarios que divide en dos partes”<sup>554</sup>.

Si bien no le faltaron críticos<sup>555</sup>, los reparos estuvieron bastante lejanos de la descalificación de la que su obra fue objeto por parte de la crítica positivista del siglo XIX. Así, el criterio preponderante en el siglo XVII hizo de Garcilaso un autor siempre consultado en todo lo que fuera la historia peruana previa a 1572, incluyendo al propio Sitio del Cuzco y los milagros que en él se ambientaron.

Quizás por ello, cuando el agustino Antonio de la Calancha presentó su versión de los milagros de 1536 en su *Crónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú con sucesos ejemplares en esta monarquía* (1631), partió de la versión del historiador cuzqueño:

“i sino véase, que iendo nuestros Españoles al Cuzco continuando su conquista i señoreándose de la tierra, coronándose por Rey Mancocápac II, deste nombre, ermano tercero de los dos muertos, Guáscar y Atagualpa, condujo las Provincias i alborotó la tierra, i queriendo pasar a cuchillo a todos los Españoles en el Cuzco, viéndose sin remedio umano esperaban la muerte, o el auxilio del cielo, pues como dice el Padre Acosta a quien a la letra refiere Garcilaso, Pedro Cieça de León, Juan de Betanços, el Maestro fray Alonso Fernández, i el Licenciado Francisco Caro de Torres, estando ya para perecer los Españoles, se apareció Santiago en un cavallo blanco con su insignia en los pechos (Cruz en espada, que el vulgo llama lagarto de Santiago) abraçada una adarga, i con espada cortadora en las manos, quitando vidas y aziendo huir millones de Indios, que a voces decían: ¿Qué Viracocha es este que a todos nos mata con aquel rayo que en las manos trae? I así los libró Santiago quando perecieran todos, i continuándose aquellas guerras, que comúnmente se llaman las del alçamiento general, por todos los Indios del Perú se revelaron contra los Españoles”<sup>556</sup>.

---

<sup>553</sup> Citado en Guibovich Pérez, 1993: 104.

<sup>554</sup> Oliva, 1998 [1631]: 24.

<sup>555</sup> Fernando de Montesinos fue quizás su más acérrimo crítico, según Raúl Porras producto de sus puntos de vista diametralmente opuestos respecto al origen de la civilización andina y el papel de los incas en el proceso (Porras Barrenechea, 1986).

<sup>556</sup> Calancha, 1974 [1631]: 254-255.

Es inevitable recordar, al leer la versión de Calancha, el fragmento de Garcilaso alusivo al mismo episodio<sup>557</sup>. De este se reconocen incluso transcripciones casi literales –ciertamente comunes en la época– entre las que resalta el parlamento de los indígenas al ver al Apóstol – “¿Quién es aquel Viracocha que tiene la illapa en la mano” en la versión original Garcilaso– presente en la *Crónica Moralizada* con unos leves cambios.

Sin embargo, como también se hizo distintivo de las versiones de la época, Calancha tomó otras referencias a las que citó cual recuento bibliográfico de los autores que habían tratado la materia:

“Refieren entre otros milagros que izo Dios en esta conquista, un dulcísimo favor de la Virgen, que según Tomás Bocio, Torquemada, Gómara, Botero, Cieça y el Padre Josef de Acosta, fue, que viéndose acosados de los Indios docientos Castellanos en el Cuzco, i retirándose asta que los encerraron en una casa, aclamando los Indios a fuego, encendida toda la casa, pidiendo los Españoles socorros al cielo, se apareció sobre los techos visiblemente la Virgen María ermosísima, i encendiendo los Indios con achones, lo demás que faltava por abrasar, esta piadosa Señora, a quien llamavan afligidos nuestros Españoles, apagava con la sacrosanta boca las llamas, pasando de una parte a otra, i arrojando con sus sacrosantas manos pellas de nieve, con que apagaba el incendio, i piedras y graniços, con que ería a la multitud de los Indios, que aterrados huían, i ciegos por los golpes que en los ojos recebían con el granizo y las piedras, conocieron valentía superior; no se quemó una paja, ni se lastimó un soldado, i confusos decían los Indios: ¿Qué mujer fue aquella, que a todos nos venció? El Oidor Solorçano alega estos milagros, para probar la protección que izo del cielo, para que nuestros Reyes poseyesen este Inperio, i dice que muchas veces se vio en nuestra defensa el Apóstol Santiago. Retirose a los Andes de Vilcabamba el Inga Mancocápac, i dava por causa de su retirada (como dice Garcilaso) a sus Indios, que otro que aquel a quien llamavan los Españoles Santiago, no le obligaba a dejar la guerra i esconderse en los montes”<sup>558</sup>.

El mismo año en que Calancha publicaba su *Crónica Moralizada*, el ya mencionado franciscano y también criollo Buenaventura de Salinas y Córdova hacía lo propio con su *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo*. En aquella obra, el autor sanmarquino presentó una versión que, si bien parece haberse inspirado en los mismos autores citados por el cronista agustino –a

---

<sup>557</sup> Garcilaso, 1944 [1617]: 177.

<sup>558</sup> Calancha, 1974 [1631]: 255.

decir de las referencias que brinda Salinas en su texto— muestra una mayor riqueza interpretativa, basada en un símil de la historia peruana con la del pueblo elegido en el Antiguo Testamento.

“Pero Dios omnipotente, quando quiso dar aqueste Imperio al Christianismo, postró a los Indios, diuidiendolos primero en ciuiles guerras, para que con sus propias manos se eneruassen, y postrasen, como lo hizo con los Madianitas, quando los venció Gedeón, aumentando sobre todo las fuerças de los Españoles, y al valeroso Capitan Piçarro lo puso entre los Indios, no de otra manera, que quando a Sanson le dio sobrenatural valor para postrar a los Filisteos, poniendo tan grande pavor, y miedo en los coraçones de los Indios, que de ver vn Español a cauallo, y oyr vn arcabuz temblauan como si fueran Rayos, y Truenos, a su parecer deidades, que adorauan ciegos”<sup>559</sup>.

Sin embargo, lo más sorprendente del texto de Salinas y Córdova es su interpretación del milagro mariano:

“Pero lo que mas deue mouernos, es, que entró con Dios a la parte mayor deste triunfo la Emperatriz del cielo, y de la tierra, fauoreciendo a Piçarro su deuoto, y a los suyos, como lo an notado los escritores mas ilustres, y en singular Gomara, Pedro de Cieza, Iosef de Acosta, Iuan Botero, Antonio de Herrera, Tomas Bozio, Garcilaso, Torquemada, y otros muchos, que escriuen las marauillas, y milagros con que la Virgen ayudó a Piçarro. Yo me contentaré solo con repetir lo que sucedió a Pizarro, ya los suyos en la ciudad de Cuzco que era el assiento, y corte de los Reyes Ingas: quando auiendo venido de improviso vn exercito de mas de veynte mil Indios, sobre docientos soldados, que estauan con Piçarro en vn galpón, ó sala grande, cercados por todas partes, con vehemente conato, y a gran priessa aquellos baruaros arrojan hachas encendidas de fuego sobre el techo pagizo de la casa, para abrasarlos, sin que escapase ninguno. luocó Piçarro el auxilio de la Virgen, y Reyna de los Angeles; y luego al punto apareció aquella gran señal de mujer, que vio san Iuan en su Apocalipsi, hermosa como la Luna, escogida como el Sol, terrible como los exercitos bien ordenados, y a guisa de pelear, hermosamente vestida, brillando resplandores, y despidiendo rayos de su rostro bolaua por el ayre a todas partes sobre el techo, y con su diuina boca a soplos apagaba el fuego de las ardientes teas, que arrojan los Indios, sin consentir, que vna sola paja se quemase, y con sus diuinas manos arrojaua piedras, y granizo al esquadron contrario, hasta que ciegos y apredredos los yua retirando, y los nuestros a la sombra de tan milagrosa guerreadora,

---

<sup>559</sup> Salinas y Córdova, 1957 [1631]: 75.

consiguiendo la vitoria, edificaron después, agradecidos, en aquel propio lugar la Iglesia Catedral del Cuzco”<sup>560</sup>.

Como se lee en la cita, para el fraile sanmarquino la Virgen que se apareció para salvar a los españoles en el Sitio del Cuzco fue la misma que vio, premonitoriamente siglos atrás, San Juan Evangelista al redactar el Apocalipsis. Así la Conquista del Perú pasaba a ser, ni más ni menos, el capítulo final de las mismísimas Sagradas Escrituras<sup>561</sup>.

El alcance y aceptación de esta sugerente interpretación de los milagros se puede medir a través de la versión presente en los *Anales del Perú* (1646) de Fernando de Montesinos. En esta obra del clérigo y cronista español, las apariciones de la Virgen María y el Apóstol Santiago se ambientan en medio de una trama claramente inspirada en el Apocalipsis, al punto que se incluye en ella a San Miguel Arcángel, el jefe de los ejércitos celestiales en el Libro de las Revelaciones.

“Llega Mango á poner cerco al Cuzco con más de cincuenta mil indios; queman las casas. Retíranse los castellanos al galpón grande, que oy es iglesia. Pegan fuego al techo para quemallos. Apareçese una Señora con un manto azul y unas toallas blancas en la mano apagando con ellas el fuego, y San Miguel al lado de la Virgen, peleando con los demonios, como lo testifican los indios por tradición cierta de sus pasados. Retíranse los indios, viendo el milagro. Buelben á pegar fuego segunda y tercera vez, y ambas apaga el fuego la Virgen. Retíranse los indios. Salen los españoles a pelear por no verse quemados; hallan los indios en esquadron fuera de la çiudad, donde ahora es el ospital de los naturales; acométenles con todo ánimo; vienen los indios á ellos; pónese delante Santiago con una espada de fuego en la mano en un caballo blanco; el fuego de la espada deslumbraba a los indios, los pies del caballo hacían grandes polvaredas, con que los indios no sabían que hacerse. Los

---

<sup>560</sup> Salinas y Córdova, 1957 [1631]: 75.

<sup>561</sup> Este espíritu barroco que llevó a ambientar episodios y premoniciones de los textos bíblicos en las posesiones castellanas de Ultramar –que originó propuestas como las de Antonio de León Pinelo en *El Paraíso en el Nuevo Mundo* (1656)– era una derivación del orgullo localista que los criollos peruanos protagonizaron en el siglo XVII y llevaron a su máxima expresión a través de los milagros del Sitio del Cuzco de 1536. El contexto no era menos propicio: una serie de decisiones políticas, emanadas incluso de la propia monarquía de los Austrias, había fortalecido social y económicamente el poder local de los otrora hijos de los conquistadores. La natural consecuencia fue el fortalecimiento de su identidad como segmento de la sociedad, en cuya construcción jugaron un rol fundamental los cultos religiosos locales, como evidenció en el caso mexicano la Virgen de Guadalupe. Por otro lado, el papel que en este proceso jugaba la Universidad de San Marcos se evidencia cuando se recuerda que tanto Calancha como Salinas y Córdova eran sanmarquinos. Al igual que ellos, el cuzqueño Vasco de Contreras, también egresado de las aulas de nuestra Universidad, brindó en 1649 su propia versión de los milagros desde el Cuzco en la *Relación* que escribió sobre su ciudad natal (Contreras y Valverde, [1649] 1982: 69-70).

castellanos mataron infinitos indios, con cuja pérdida se retirò Mango Inga á las fortalezas de Tambo”<sup>562</sup>.

A pesar que Montesinos fue un crítico de Garcilaso, su figura de la jacobea espada de fuego emana claramente de la frase “aquel Viracocha que tiene la illapa en la mano” presente en la Segunda Parte de los Comentarios Reales. Junto a esta reminiscencia garcilasiana, la versión de los Anales del Perú también revitalizó una figura reseñada por Betanzos en 1551 y que no había vuelta a hacer su aparición en la literatura de los milagros: la del Apóstol Santiago perturbando a los atacantes incaicos levantando polvo con las patas de su caballo. Contemporánea a la versión del polvo mariano enceguedor de Gómara, la figura de Betanzos no hizo mayor fortuna, en parte gracias al propio destino de la obra: la Suma y Narración circuló por siglos solo manuscrita, siendo recién impresa en su totalidad en 1987.

Junto a Montesinos y los criollos sanmarquinos apologistas de los milagros, la figura del jesuita Giovanni Anello Oliva se integró a la difusión de la memoria taumatúrgica del Sitio del Cuzco con la redacción de su *Historia del Reino y Provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús* (1631). Escrita durante la estadía del jesuita en el virreinato más austral de los Habsburgo, contiene también una sugerente versión de los milagros de 1536. Su manuscrito ha permitido que, con sus tachas y enmendaduras, conozcamos el proceso de redacción de una de las fuentes documentales de la memoria del triunfo cristiano en el Cuzco. Otra vez la influencia de Garcilaso resulta evidente:

“En esta quemazón estaban señalados indios escoxidos y esforçados para quemar la casa donde vivían nuestros españoles, que <tachado: la quemaron> toda. Pero <tachado: en quemalle> [agregado: puesto fuego por diversas partes se abrazó]. Aconteció una cosa rarissima (y es la primera maravilla que obró Dios en favor de los Christianos) [agregado: y de nuestra Sancta fee], que en una sala grande della teniendo echo un altar donde se deçia missa y la oían los soldados con sus capitanes; por más flechas encendidas que le tiravan y arrojavan a gran prissa <tachado: para que se quemara con las demás, nunca hiço mella> [agregado: prendió] en ella el fuego, <tachado: ni la chamuscó>, antes parecía avía oros tantos hombres para apagar las fechas, quantos eran ellas, porque aunque a la Verdad començó a arder por diversas pares, pero luego al instante se apagaban como peleando en çierta manera Dios con los infieles: estos en querer bolver en polvo, y ceniça el lugar donde avía sido adorado y le avían echo sacrificio: y su Divina Magestad en defendelle y

---

<sup>562</sup> Montesinos, 1906 [1646]: 89-90.

tenelle en pie como sagrado y que avía de ser casa y templo suyo: como en effecto lo fue <tachado: después quando sossegada esta tempestad y turbión tan grande le consagraron en> y lo es oy yglesia principal y catedral de la çiudad”<sup>563</sup>.

Curiosamente, Oliva mostró un especial interés en el milagro del fuego que no consumió la iglesia principal del Cuzco, al punto que no brindó el mismo detalle a la descripción de las apariciones jacobea y mariana. El jesuita parece dar por entendido que el lector conoce la historia ambos milagros y más bien se dedicó a reflexionar sobre su trascendencia para la evangelización del Perú:

“Con estos temores pues y sobresaltos, y sin esperanças de socorro humano los del cuzco peleavan sólo estribando en El Divino y en sus propias fuerças. Hastaque hubo de dexallos del todo triumphantes y victoriosos, como en efecto lo quedaron, porque muy a lo descubierto los favoreció Dios desde el çielo embiando a su Santissima Madre en la tierra y su gran capitán, el glorioso Santiago, con modo maravilloso, y que dio a bien a entender avía escoxido aquellos pocos soldados para que por su medio quedasse la puerta abierta a la luz del Sancto Evangelio a tantos Reynos, y provinçias”<sup>564</sup>.

Un antecedente del interés de Oliva en el milagro de la iglesia y el fuego está en el también jesuita Acosta, quien en 1590 rescató esta figura que no había sido mencionada en la literatura desde los textos Betanzos y Cieza de León en la década de 1550. Asimismo, su lectura de la Segunda Parte de los *Comentarios Reales* lo debió contactar con la interpretación que Garcilaso hizo de este milagro, donde cumplió un claro rol fundacional. Sin embargo la influencia principal pudo venir del ya sospechado acceso que Oliva pudo tener al manuscrito –o incluso al autor– de la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Guaman Poma de Ayala<sup>565</sup>.

Coetáneos ambos, las dos obras coinciden en mencionar un hecho: la inverosímil embajada de Guaman Mallqui, el padre de Guaman Poma, a Pizarro en Tumbes en representación de Huáscar<sup>566</sup>. Según Porras Barrenechea, Oliva debió tomar este dato del autor indígena, con lo que se abre la posibilidad que sucediera lo mismo con su versión de los milagros de 1536 que, si recordamos, fue especialmente entusiasta con el episodio del fuego y la iglesia principal del Cuzco.

---

<sup>563</sup> Oliva, 1998 [1631]: 148.

<sup>564</sup> Óp. Cit.: 150.

<sup>565</sup> Porras Barrenechea, 1986: 500.

<sup>566</sup> Oliva, 1998 [1631]: 124.

Algunos años después, el doctor Vasco de Contreras y Valverde, deán de la Catedral del Cuzco, redactaba en la aún Cabeza de los Reinos del Perú su *Relación de la Ciudad del Cuzco* (1649). El manuscrito, dirigido a Felipe IV y cuyo original se encuentra en el Palacio Real de Madrid<sup>567</sup>, contiene una versión que se puede considerar tributaria de las diversas interpretaciones que en torno a los milagros del Sitio del Cuzco se escribieron en el siglo XVII.

En su noveno capítulo, dedicado a la vida de fray Vicente de Valverde en su calidad de primer obispo del Cuzco, Contreras señaló:<sup>568</sup>

“Precedieron a su llegada tres milagros grandes con que nuestro Señor quiso conservar la iglesia y la ciudad donde había de hacer asiento y cabeza de su obispado. El uno fue cuando se rebeló contra Hernando Pizarro y los demás españoles, el principe Mango Inga con tan numeroso ejército, que había mil indios para cada español de los que estaban en guardia de la ciudad. Acometiéronla de noche, pegaron fuego a los edificios que por ser de paja curada al sol y a la inclemencia del cielo, ardieron como estopa y en un instante se convirtieron en ceniza, sin que ninguno quedase en pie. Estaba cubierto del mismo material, la que hoy es iglesia mayor y entonces única. Arrojaron sobre ella innumerables flechas de fuego que empezaron a arden por varias partes y como si para cada flecha estuviera un ángel prevenido para apagarla, tantos ángeles parece que hubo, como flechas tiraron, pues cuantas se encendieron tantas se apagaron a un mismo tiempo, quedando libre y sin lesión alguna de aquel granizo de llamas. Maravilla rara y con que nuestro Señor manifestó cuan bien servido se había de hallar en esta santa casa.

No fue menos la del día siguiente en que sin dejar reposar a los españoles, acometieron con mayor ferocidad los indios. Unos y otros pelearon cinco horas y cuando ya la victoria empezaba a declararse contra aquellos pocos, que obligados esperaban por un instante inhumana muerte, apareció visiblemente el Apóstol Santiago en un hermoso caballo blanco, embrazada la darga grabada en ella la cruz roja de su militar divisa, y un arma que en las luces y en la presteza, más parecía rayo que espada y el como trueno a vista de todos, aterró de su suerte a los indios, que atrapados huyendo y cayendo, unos eran verdugos de los otros y tanto se ahogaron que los vivos, más temían la huida de los suyos que el acometimiento de los nuestros.

---

<sup>567</sup> Martín Rubio, 1982: s. n. El objetivo del monarca español era que se remita información para que Gil Gonzáles Dávila, Cronista Mayor de los Reynos de Castilla y de las Indias, perfeccione el primer y segundo tomo de su *Teatro Esclesiástico de las Iglesias del Perú y Nueva España*, que se hallaba escribiendo en ese momento (Ídem).

<sup>568</sup> Para Contreras y Valverde, “con estas maravillas le previno hospedaje a nuestro Obispo la Reina de los Ángeles”, motivo por el cual los inserta en su biografía. Los milagros son narrados bajo el subtítulo “Refieren tres milagros que precedieron a la venida del primer obispo” (Contreras y Valverde, [1649] 1982: 69-70).

Pero el que hizo exceder la admiración fue el tercero, en que la reina de los Angeles, como divina Palaz o celestial Velona, visiblemente quiso mostrar tomaba en sí la protección de su nueva iglesia. Fue el caso que rechazados aquellos millares de indios por tan corto número de españoles, enojado el Inga y atribuyendo a flaqueza de sus capitantes el valor de los nuestros, recogidos en sus cuarteles, los reprendió ásperamente, motejándoles de cobardes con amenaza de que si el día siguiente, no peleaban como hombres los enviaría a hilar con las mujeres y nombraría otros más valientes en su lugar. Dieron por excusa el esfuerzo de aquel capitán del cielo, incontrastable a soldados de la tierra y aunque le era manifiesta, no la admitió el furor de la venganza que le tenía ciego<sup>569</sup>.

Vino la noche de cuyas sombras fiaban más y de su fortuna; salieron a hacer el último esfuerzo para acabar de una vez con aquellos pocos, más rendidos del sueño y de la hambre, que del valor de sus enemigos. Estaban recogidos en la dicha iglesia o galpón que sólo escapó del fuego, como atrás queda referido. Tuvieron aviso por los indios domésticos de su salida y de su intento. Importó para la prevención no para el ánimo, porque ya lo tenían perdido por falta de socorro y sólo la esperanza del cielo, a quien le pedían con la ternura y lágrimas a que obligan los aprietos en la vida, cuando instan los de la muerte, ya la tenían por cierta, cuando al embestir aquellas bárbaras tropas, apareció en el aire la Reina de los Angeles con su Sagrado hijo en brazos, derramando tantas luces y resplandores como si el día y la noche hubieran trocado capas. Quedaron los indios asombrados, sintieron que aquellas divinas manos, esparcían un rocío o arena, que les quitaba la vista de los ojos, que tuvieron con vista, sólo para verla discurrir por el techo del edificio, apagando el fuego como defendiendo su casa, y que entre las pajas de que estaba cubierta, mostraba el grano divino que tenía en brazos, pronóstico de la abundancia con que había de repartir en aquellas sagradas paredes, definidas entonces de tales azucenas originales, originales como hay de hermosísimos retratos suyos de bulto y pincel que con suma veneración, están colocados en suntuosos retablos, como se verá después<sup>570</sup>.

---

<sup>569</sup> Nota al margen en el manuscrito original: "Nuestra Señora se aparece visiblemente" (Contreras y Valverde, [1649] 1982: 70. Nota 79).

<sup>570</sup> Contreras y Valverde, [1649] 1982: 69-70. Posteriormente, en el Capítulo XX sobre la Iglesia Catedral, el Deán apunta sobre el mismo hecho:

"Señalóse ésta y tomó asiento en lo más prominente de la plaza mayor, en un galpón grande que hallaron edificando los españoles cuando entraron a ganar esta ciudad. Y es tradición constante y lo refieren las crónicas, como queda dicho en la vida de Don Fray Vicente de Valverde, su primer obispo, que ciento y tantos de ellos se retiraron a este galpón a defender la entrada a un sinnúmero de indios, por estar cubierta de paja, intentaron pegarla fuego con manojos de ella encendidos sobre el techo, vieron en él a la reina de los Angeles, Nuestra Señora, que visiblemente los apagaba; con que varias veces al repetir esta diligencia, no pudieron conseguir el incendio y se retiraron desconfiados la multitud de vainaros. Los cuales también afirmaron haber visto un hombre armado en un caballo blanco, que en defensa de los españoles, se les oponía, hería y maltrataba y ellos cobrando esfuerzo con su ayuda, ganaron la ciudad; teniendo por cierto fue el Apóstol Santiago,

Contreras también es, claramente, un tributario del Inca Garcilaso de la Vega<sup>571</sup>. Con su tardía versión, los milagros de 1536 llegaron a su mayor esplendor barroco. Un año después de finalizado el manuscrito, un terremoto destruyó a la ciudad del Cuzco.

Hasta aquí, el recorrido que la taumatúrgica versión siguió entre 1590 y 1650 no solo había logrado difundir en los dominios de la monarquía castellana la memoria de tres milagros ambientados en la antigua capital del Tahuantinsuyo, sino el convencimiento de que la conquista de los incas se había logrado gracias al apoyo y aval de la divinidad, ya que aquella tierra cumpliría un rol vital en servicio de la cristiandad.

Sintomática fue pues la reflexión con la que Gil Gonzáles Dávila inició el primer tomo de su *Teatro Eclesiástico de la Primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, Vidas de sus Arzobispos, Obispos y cosas memorables de sus sedes* (1649), publicada en Madrid: “Todo lo que se escribe de los nuevos descubrimientos de las Indias son milagros notorios: en que la prudencia humana no tuvo más mano que poner de su parte el confessar que todo venía del cielo”<sup>572</sup>.

---

patrón de España, por lo cual en la plaza y en aquel galpón en que milagrosamente defendieron sus vidas y la Madre de Dios puso sus divinas plantas, le dedicaron para iglesia con advocación y título de la Concepción de Nuestra Señora y recibieron al mismo Apóstol por su patrón y en memoria de este beneficio, el día de su fiesta, se celebra con gran solemnidad; se saca el Real estandarte con que se ganó esta ciudad con su imagen bordada por las calles de ella y se lee la Cédula Real en que el Emperador Carlos V, de gloriosa memoria, la nombra y hace merced de que sea cabeza de estos reinos del Perú con las preeminencias de Burgos en Castilla, confirmadas por los reyes católicos, Felipe II, III y IV” (Contreras y Valverde, [1649] 1982: 154).

<sup>571</sup> En el manuscrito original se lee al margen del relato: “Garcilaso. Libro 2. 2ª parte. Cap. 24” (Contreras y Valverde, [1649] 1982: 69. Nota 78). También, ya al final del ítem de los milagros: “Solórzano. De Indiarum Jure. Libro 2. Cap. 6. Nº 53. Garcilaso. Urbi Supra. Cap. 25”. (Contreras y Valverde, [1649] 1982: 70. Nota 80).

<sup>572</sup> Gonzáles Dávila, 1649: 1.

**TERCERA PARTE**  
**LA MEMORIA DEL TRIUNFO**  
**(1650-1664)**

## **CAPÍTULO 6.**

### **EL MONUMENTO DEL TRIUNFO Y LA CONSOLIDACIÓN DE LOS MILAGROS DE 1536 EN LA TRADICIÓN CUZQUEÑA (1650-1664)**

Para 1650, año del terremoto que destruyó la ciudad del Cuzco, los milagros de 1536 se habían convertido en una tradición que tenía respaldo tanto en la literatura y el arte religioso como en la toponimia urbana. Así, el espacio donde se ubicaba la primera iglesia de la ciudad y en que, según la leyenda, tuvieron lugar los milagros, llevaba el elocuente nombre de “El Triunfo” en clara alusión a la victoria cristiana sobre el asedio de Manco Inca<sup>573</sup>.

En 1664 se levantó sobre este sitio un templete destinado a dejar constancia de su importancia histórica. El Monumento del Triunfo simbolizó así la consolidación en piedra de una tradición político-religiosa surgida en el Cuzco un siglo atrás en el fragor de la disputa por la perpetuidad de las encomiendas, y que en su largo recorrido había impulsado una serie de causas que la mantuvieron vigente en la memoria colectiva de la ciudad. Construida la edificación conmemorativa en el lugar más importante de la ciudad –la Plaza Mayor del Cuzco– la leyenda garantizó su supervivencia en las centurias siguientes, tanto en el culto, las artes y letras como en la tradición popular.

#### **6.1.**

##### **El fervor mariano y jacobeo en el Cuzco tras el terremoto de 1650.**

##### **1651-1660.**

Pasados el terremoto del 31 de marzo de 1650 y sus réplicas, sobrevino una temporada de sequía en que la ausencia de lluvias afectó la producción agrícola y el natural abastecimiento de alimentos a la ciudad<sup>574</sup>. Esta carencia que padeció el Cuzco a fines de 1651 curiosamente incidió en una mayor exteriorización del fervor religioso de la población<sup>575</sup>, el que ya había dado muestras de exacerbación meses atrás en la multitudinaria procesión que dio origen al culto del Señor de los Temblores.

---

<sup>573</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980, II: 144-145.

<sup>574</sup> Óp. Cit.: 99.

<sup>575</sup> Óp. Cit.: 99 y ss.

Dentro de este clima de religiosidad masiva, los cabildos secular y eclesiástico se reunieron en las instalaciones de la Catedral, aún en construcción, para elegir solemnemente a los patrones de la ciudad y el obispado. Dicha elección se ajustaba a lo dispuesto por la bula papal emitida en Roma por el Papa Urbano VIII en 1642, en la que se reformaban y reducían las fiestas eclesiales de precepto por considerarlas excesivas y sumidas en el desorden<sup>576</sup>.

“En la ciudad del Cuzco del Perú, jueves por la mañana, 7 de diciembre de 1751 años, el ilustrísimo señor doctor don Juan Alonso Ocón, obispo de esta ciudad, del consejo de Su Majestad; y los señores doctor don Nicolás Flores de Aguilar, teniente de corregidor y justicia mayor de esta dicha ciudad; doctor Vasco de Contreras y Valverde, deán de la Santa Iglesia Catedral, comisario general de la Santa Cruzada, provisor y vicario general de este obispado, habiéndose juntado en esta Santa Iglesia Catedral con los dos ilustres e insignes Cabildos, eclesiástico y secular de esta ciudad, con todos los demás gremios y oficiales, que fueron convocados y llamados para el intento que de yuso se hará mención: Dijeron, que por cuanto la Santidad de Urbano VIII, de felice recordación, habiendo sido informado de la multitud de las fiestas que por cada una de las diócesis había crecido en tanto grado que no se podían distinguir, cuáles eran de precepto y cuáles no, redundando esto en notable perjuicio de la gente pobre, que se sustentaba con el trabajo de sus manos y otros motivos, despachó una bula y motu proprio, dada en Roma en 13 de septiembre del año pasado de 642, en el cual reformó y redujo todas las fiestas que universalmente han de ser de precepto, a cierto número que está expresado en la dicha bula [...] permitiendo tan solamente, que sea también de precepto el uno de los más principales patronos de cualquier provincia; y el otro, ansimismo, el más principal patrón de una ciudad, la cual para haber de elegir y votar, cuáles habían de ser éstos, se ha de juntar en un lugar decente y a propósito por gremios de oficiales, en número bastante, para que puedan representar lo restante del pueblo”<sup>577</sup>.

Así, mediante votación, un grupo de vecinos y residentes de la ciudad convocados por el doctor Nicolás Flores de Aguilar<sup>578</sup>, jurista y Rector de la Universidad de San Marcos entre 1637 y

---

<sup>576</sup> Óp. Cit.: 100.

<sup>577</sup> Ídem.

<sup>578</sup> Los electores fueron don Alonso de la Peña, Miguel Fernández Ambite, Francisco de Soria, Christóval Camberos, Juan de Mexancas Medrano, don Juan Mogrovejo de la Cerna, don Diego Gutiérrez de los Ríos, don Diego de Silva, don Fernando de Vera y Zúñiga, don Francisco de Loayza, don Juan de Salas y Valdés, don Juan de Sillerigo, don Juan de Cárdenas y Céspedes, Juan de Pando, Juan de Andrada, Diego Enríquez de Morales, el mercader Christóval Camacho, el chasquero –o mensajero– Pedro de Erquiñigo, don Diego de Loayza, don Lorenzo de Avendaño y Zúñiga, don Francisco Farfán de los Godos, don Miguel de Valenzuela y Centeno y Pedro de Ramírez Baeza (Esquivel y Navia, [1742] 1980, II: 100).

1638<sup>579</sup>, eligieron a aquellos dos únicos patrones cuzqueños a quienes se celebraría en fiestas de precepto junto a las ya dispuestas universalmente por la Iglesia.

“Y habiéndolo así entendido y conferido entre sí [...] sin contradicción de persona alguna, eligieron por patrona del dicho obispado y provincia, a la Reina de los Ángeles María Santísima Nuestra Señora y al misterio de su Purísima Concepción, para que su día en cada un año sea de precepto y se celebre con toda devoción y decencia posible en esta insigne Catedral a su santa imagen de la Concepción, que llaman la Linda, por el fervor amor, y afecto grande que le tienen todos los fieles de esta ciudad y ser la hechura más hermosa y más devota de esta ciudad y de todo su obispado. Y por su patrón particular de la dicha ciudad al bienaventurado Apóstol Santiago, por haber sido quien milagrosamente tuvo gran parte en su conquista y pacificación, peleando visiblemente a favor de los españoles contra los indios, según lo testifica la tradición antigua derivada de unos en otros”<sup>580</sup>.

Así, el culto al Apóstol Santiago se oficializó en el Cuzco en 1651 en virtud del papel que la tradición le atribuyó en la conquista de la ciudad en 1536, en un patronato que también se hacía extensivo a la Virgen María en su advocación de la Inmaculada Concepción. Curiosamente, por estos mismos años, el culto jacobeo oficializaba en España su estrecha relación con la veneración mariana concepcionista: en la *Regla y establecimientos de la Orden y Cavalleria del Glorioso Apostol Santiago Patron de las Españas* (1655) se incluyó esta oración que no pretendía dejar dudas sobre la histórica relación del Apóstol y la Virgen en la tradición religiosa española:

“Representome a vuestras plantas (o Virgen pura, libre de toda impuridad, y mancha, desde el primer instante de vuestro ser) a vuestros soberanos pies otra vez me postro, imitando á la ilustre milicia del Patron Santiago, a la qual vimos, y alabamos en estos años humildemente arrojada a estas sagradas aras, obligándose con solemne juramento a la defensa de vuestra Inmacula Concepcion / Y porque ninguna grandeza le faltasse a la celebridad rara, en que esta gran Cavalleria os hazia reconocimiento devoto de Patrona, y Madre; se quiso hallar presente nuestro Español Monarca Felipo Quarto el Grande, constantísimo siempre en el afectuoso culto de vuestra Pureza, Administrador perpetuo desta Orden esclarecida, cuya Real asistencia a ella sola entre todas se deve por particular prerogativa suya / Porque sabe el Rey bien, que el Apostol Patron de nuestra España fundó aquel gran Santuario primero del mundo, de la Capilla Angelica de Zaragoza, por aver

---

<sup>579</sup> Valcárcel, 2001: 83.

<sup>580</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980, II: 101.

sabido del mismo Sagrado Oraculo de vuestra divina boca, quan tiernamente España avia de dedicar siempre sus afectos todos a tan debido culto”<sup>581</sup>.

Así, la relación entre los cultos jacobeo y mariano adquirió particular vigencia en el Cuzco de la década de 1650, tanto por el mutuo patronazgo local como por el entusiasmo concepcionista en la Metrópoli y el propio Reino del Perú<sup>582</sup>.

Muestra del esplendor que vivió por estos años el fervor mariano vinculado a la protección de la corona española es la Cédula Real emitida en Madrid por Felipe IV en 1655, por la que se instauraba en todo el Imperio la fiesta en honor al Patrocinio de María cada segundo domingo de noviembre. El texto fue recibido en el Cuzco en 1659 e instaurado por el cabildo eclesiástico el 3 de noviembre de ese año, vinculándolo al culto de la Concepción, llamada “La Linda”, patrona del obispado desde 1651<sup>583</sup>. Como síntoma de este clima, el 10 de agosto de 1662 el cabildo eclesiástico de la ciudad eligió a la Virgen María como patrona de las armas españolas, tras el cumplimiento de la orden el virrey Conde de Santisteban de que se formara en el Cuzco una nueva milicia<sup>584</sup>.

Paralelamente a estos hechos, se creaba en la ciudad la más lograda muestra de la literatura jacobea hispanoamericana. En 1660 el doctor Juan Espinoza Medrano, arcediano de la Catedral del Cuzco, compuso la “Oración Panegyrica en la Festividad del Glorioso Apóstol Santiago Patrón de las Españas”<sup>585</sup> –publicada póstumamente en Sevilla junto a otros treinta sermones del autor bajo el título de *La Nouena Marauilla* (1695)– recitada en la catedral cuzqueña con motivo de la festividad jacobea de aquel año.

---

<sup>581</sup> Anonimo, 1655:

<sup>582</sup> La década de 1650 fue de notables muestras de culto mariano concepcionista en el Perú. El 8 de diciembre de 1654 el virrey Conde de Salvatierra y demás funcionarios y corporaciones del virreinato juraron en Lima defender el dogma de la Inmaculada Concepción. El 19 de julio de 1656 los dominicos, opuestos históricamente al culto inmaculista, le dedicaron su templo de Lima una misa con letanías, hecho que motivó el júbilo de la ciudad. El 14 de octubre de ese año se iniciaron en la capital las fiestas en honor a la Purísima Concepción de María, registrándose el 9 de diciembre un desfile en su honor de once carros alegóricos en la Plaza Mayor de Lima, a cargo de los plateros de la ciudad. Finalmente, el 29 de abril de 1657 se publicaron en el virreinato las bulas sobre la Pura y Limpia Concepción de María, recién llegadas desde España (Aldana Rivera, 2006: 197-200).

<sup>583</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980, II: 115-116.

<sup>584</sup> Óp. Cit.: 119.

<sup>585</sup> “Oración Panegyrica en la Festividad del Glorioso Apóstol Santiago, Patrón de las Españas, en la Iglesia Cathedral de esta Gran Cívdad del Cvzco. Día en qve se saca el Estandarte Real, con acompañamiento de toda la nobleza, &c. Año de 1660” (Espinoza Medrano, 1695: 141). Increíblemente hasta hoy la única edición disponible de esta oración es la del princeps hispalense.

En este sermón, en que se valió de la analogía sincrética entre Santiago y el rayo para metaforizar la energía que los evangelios le adjudicaban al apóstol de Cristo, Espinoza Medrano estableció la relación que unía al personaje jacobeo con la ciudad del Cuzco, en beneficio de los cristianos fines de la monarquía española.

“Que en favor de los Españoles habla Dios en voz de Trueno; para que el Mundo entienda, que este Trueno es quien mejor les intima la voz de Dios, y que rayó el más feliz auspicio de sus victorias, y prosperidades. Dígalo, no solo ya el Mundo hasta aquí de todos conocido; pero aun el de la Antigüedad, ignorado Orbe nuevo, (que vulgarmente llamais Indias) lo diga venturosamente aturdido de esta voz: Hasta acá resonó, hasta nuestro Cuzco los ha guiado, seguido, acompañado este Divino Tesoro”<sup>586</sup>.

Y recordó, como no podía ser de otra forma, el episodio en que Santiago hubo de aparecer sobre los cielos del Cuzco, sobre el mismo lugar donde él, ciento veinticinco años después, recitaba su sermón panegírico.

“Y respondiéndole del Cielo aquella terrible voz, o estampido ronco, que rasgó las nubes, fue trueno, y por trueno se tuvo en opinión de todos [...] Digo, que es Santiago acaudillando Españoles en las Indias; digo, que es Santiago vibrando aquel relámpago por estoque en esta Praça de nuestro Cuzco, quando en la conspiración vniversal de este Imperio, su Rey, el H inca Manko el Segundo, nos sitiava a muy pocos, y derrotados Españoles con trezientos mil combatientes”<sup>587</sup>.

Esta exaltación jacobea lo llevó a hacer lo propio con su apadrinada ciudad, que fue beneficiada con tamaña maravilla, de la que también fue testigo y protagonista la Virgen María. Así el Cuzco pasaba de ser la “otra Roma en aquel Imperio” en palabras de Garcilaso, a la nueva Roma de un “mayor mundo que el antiguo” en la prosa orgullosa de Espinoza Medrano.

“Assi lo ha visto el Mundo. Assi lo vio esta inclyta, y nobilissima del Cuzco, famosa Metropoli de las Ciudades del Sur, Corte Augusta del mas estendido Imperio que rodeó jamás el Sol, Regia Cabeza de los Pueblos, y gentes del Austro, moderna Roma de mayor mundo que el antiguo. Aquí, aquí donde orar me escuchais, se vio romper furiosos esquadrones, atropellar armadas huestes, y hazer maravillas con la espada, sudando sangre bárbara este Apostólico Marte; pero era á vista de la

---

<sup>586</sup> Espinoza Medrano, 1695: fol. 155-156.

<sup>587</sup> Óp. Cit.: fol. 156.

Emperatriz Gloriosa de los Ángeles María, que apareció juntamente en el ayre, sobre el pagizo galpón, servía de fortín a los Fieles, tremolando el manto açul dos vezes celeste, por apagar el incendio, y rebatir los volantes fuegos, que para abrasarlos disparava porfiadamente el Exercito Enemigo. Vióse aún aquí, que María era la vnica Estrella benigna, que nos hazia felices, y dignos de tan empeñado amor, como el de Santiago, que por no acertarlo á decir, llamavamos antes hechizo de Españoles. O! Válganos siempre tan poderoso Patrocinio”<sup>588</sup>.

## 6.2.

### Una versión limeña de los milagros en la década de 1650.

Mientras esto sucedía en la ciudad del Cuzco, en Lima los milagros de 1536 consagraban su fama entre los criollos locales como el mito fundacional del Reino del Perú. Un año después del terremoto que destruyó la antigua capital del Tahuantinsuyo, fray Diego de Córdova y Salinas – hermano del también franciscano limeño Buenaventura de Salinas y Córdova, autor del *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo* (1631)– publicaba su *Corónica de la religiosissima Provincia de los Doce Apóstoles del Perú* (1651). Allí, Córdova dejó un excepcional testimonio del prestigio que las apariciones del Apóstol Santiago y, fundamentalmente, la Virgen María tenían en la capital del virreinato a mediados del siglo XVII.

En el capítulo V titulado “De las maravillas que Dios obró en las conquistas de las Indias en el Perú”, el cronista franciscano entabló un símil entre los beneficios que la divinidad había otorgado a los españoles en la Conquista del Perú con los recibidos por el pueblo elegido en el Antiguo Testamento. Algunas de sus analogías ya habían sido previamente empleadas por su hermano en el *Memorial* de 1631, por lo que es posible suponer cuál fue el origen literario de su línea argumentativa.

“Lo primero, se ha de assentar que en estas conquistas apreçe que tuvo más parte la gracia que la naturaleza, pues en ellas vemos hechos superiores a las fuerzas flacas de unos hombres, que como otros soldados de Gedeón vencieron más aína con las luces de unos cántaros de barro, apellidando el nombre del Señor, por cuyo respeto se oponían a un tan grande mundo, que no con las humanas. Y no hay respeto se oponían a un tan grande mundo, que no con las humanas. Y no hay duda, sino que Dios omnipotente, quando quiso dar aqueste imperio al cristianismo, postró a los indios, dividiéndolos primero en guerras civiles, para que con sus propias manos se enervassen y

---

<sup>588</sup> Óp. Cit.: 157.

postrasen, como lo hizo con los madianitas, cuando los venció Gedeón, aumentando sobre modo las fuerzas de los españoles. Y al valeroso capitán D. Francisco Pizarro lo puso entre los indios, no de otra manera que cuando a Sansón le dio sobrenatural valor, para psotrar los filisteos, poniendo tan grande miedo y pavor en los corazones de los indios, que de ver un español a caballo y oír un arcabuz temblaban, como si fueran rayos y truenos, a su parecer deidades que adoraban ciegos”<sup>589</sup>.

Enmarcada en esta visión providencialista de la historia, Córdova tomó a los milagros de 1536 como argumento para afirmar que la divinidad había destinado que los indígenas del Perú “recibiesen la verdad de su doctrina y santo Evangelio”. Para ello salvó a los españoles de morir, ya que ellos eran “los cristianos que la habían de predicar”<sup>590</sup>.

“Lo segundo [lo primero fue la sumisión de Atahualpa ante Valverde que, según su relato, impidió la aniquilación de los españoles que lo capturaron en Cajamarca], es claro argumento que aquesta conquista fue milagrosa, pues en muchas batallas que los españoles hubieron con los indios apareció el apóstol Santiago vestido de lucientes armas en un caballo, hiriendo y matando los idólatras. Y fue vista la Virgen María nuestra Señora en el aire, que con puños de tierra los cegaba”<sup>591</sup>.

La versión de Córdova no solo acusa el uso del Antiguo Testamento por parte del autor para legitimar su relato –ya que si la Biblia signaba hechos similares, los relatos de milagros en el Cuzco debían ser ciertos–, sino además una fiel reproducción de pasajes relatados por el Inca Garcilaso en la Segunda Parte de sus *Comentarios Reales*:

“Animaba [Hernando Pizarro] a los españoles con obras y palabras, como la escritura sagrada refiere de los Macabaeos: *Exortati itaque Iudae sermonibus optimus valde statuerunt dimicare & configere fortitier*. Con que todos, puestos los ojos en el cielo y los corazones de Dios, invocaron con gran fe y confianza al divino favor (como lo hizo Josaphat estando cercado de los mohabitas), y cuando estaban para perecer, muertos treinta y heridos casi todos, al punto apareció visiblemente el glorioso Apóstol Santiago, patrón de España, delante de los españoles, que lo vieron ellos y los indios, encima de un hermoso caballo blanca, embrazada una adarga, y en ella su divisa de la orden militar, y en la mano derecha una espada, que parecía relámpago, según el resplandor que echaba

---

<sup>589</sup> Córdova y Salinas, 1957 [1651]: 36. El texto de Córdova y Salinas es, claramente, una derivación del texto de su hermano Buenaventura citado en el capítulo 5 de esta Tesis de Licenciatura.

<sup>590</sup> Óp. Cit.: 37.

<sup>591</sup> Ídem.

de sí [...] Los indios se espantaron de ver el nuevo caballero y unos a otros decían: ¿quién es aquel viracocha, que tiene la illapa en la mano?”<sup>592</sup>.

Y refrendando la osada interpretación escrituraria del *Memorial* de su hermano, el franciscano también identificó a la victoria cristiana en el Sitio del Cuzco como la visión profética de San Juan en el Apocalipsis.

“Venida la noche que el Inga señaló, salieron los indios apercebidos de sus armas con grandes fieros, ciegos con el ansia de vengarse y determinados de vencer o morir; y estando para arremeter llamaron los cristianos con gran devoción a Cristo nuestro señor y a la Virgen María su Madre y al apóstol Santiago, que les socorriesen en aquella necesidad; y luego al punto apareció aquella gran señal de la mujer que vio San Juan en su Apocalipsis, hermosa como la luna, escogida como el sol, terrible como los ejércitos bien ordenados, y a guisa de pelear, con el niño Jesús en los brazos, brillando resplandores y despidiendo rayos de su rostro, se puso delante de los españoles”<sup>593</sup>.

Tal milagro, que había movido a dominicos y jesuitas en el último siglo, no podía ser ajeno al entusiasmo de los franciscanos. Así, según reseñó el propio Córdova, en 1641 el anciano fraile Francisco de Chaves, quizás influenciado por el *Memorial* de su cófrade Salinas, había declarado en documento escrito la vinculación de la imagen de Nuestra Señora de la Concepción –venerada ya desde entonces en el Convento de San Francisco de Lima con el nombre de “Virgen del Milagro”– con la legendaria aparición de María en el Sitio del Cuzco de 1536.

Esta advocación, particular del capítulo franciscano limense, había tenido su origen en un violento temblor sucedido en Lima el 27 de noviembre de 1630. En aquella ocasión –según registra ya en 1639 el clérigo Juan Antonio Suardo en su *Diario de Lima*– algunos testigos afirmaron haber visto cómo, en pleno sismo, la imagen mariana que se encontraba en el nicho de entrada de la Capilla de la Concepción comenzó a girar en dirección al templo de San Francisco, del que era adyacente. El evento hizo que desde entonces la imagen fuera venerada por los franciscanos y parte de la población de la ciudad bajo la advocación de “del Milagro”.

Este hecho pasaría desapercibido para esta investigación si no fuera por el tenor de la referida declaración del padre Francisco de Chaves, fechada en Lima el 16 de noviembre de 1641. Trascrita íntegra por Diego de Córdova en su crónica de 1651, el manuscrito original se encuentra

---

<sup>592</sup> Óp. Cit.: 37.

<sup>593</sup> Óp. Cit.: 40.

en el Archivo Histórico del convento franciscano de Lima, custodiado en la Biblioteca Nacional del Perú<sup>594</sup>. Allí se afirma, sorprendentemente, que la imagen que protagonizó el milagro durante el sismo de 1630 fue la misma que salvó en 1536 a los españoles asediados por Manco Inca en el Cuzco:

“Iten este declarante oyó referir a los Padres antiguos, fundadores desta Provincia de los Doce Apóstoles, que la imagen de Nuestra Señora de la Concepción, que hoy llaman del Milagro, y actualmente está colocada sobre la puerta de la capilla de la Concepción, que está en el cementerio de la iglesia de nuestro Padre San Francisco de Jesús de Lima, la trajeron de España los primeros Padres que pasaron de allá a este Perú, la cual colocaron en el lugar que está ahora en nicho pobre. Después los mismos frailes, cuando subieron al Cuzco, la llevaron por su compañera. Y sucedió, que en un incendio que los indios hicieron para quemar los frailes y los demás españoles en el galpón en que vivían, vieron todos visiblemente que la dicha imagen andaba en el aire matando el fuego, como verdaderamente lo mató y apagó, y milagrosamente libró la Virgen a los dichos frailes y españoles. Después, los mismos frailes volvieron a traer del Cuzco la dicha imagen y la volvieron a colocar en la parte que ahora está puesta y persevera, aunque entonces con mucha pobreza. Y juzga que la dicha imagen fue la primera que los dichos frailes trajeron a estos reinos. Y yo, el dicho Notario, después de haber escrito esta declaración, la leí toda al dicho reverendo P. F. Francisco de Chaves, y su Paternidad dijo que estaba escrita con toda verdad; y para mayor firmeza dijo que lo juraba y lo juró por Dios N. S. y por la señal de la Cruz, la cual formó con los dedos de su mano derecha in verbo Sacerdotis, en el cual juramento dijo se ratificaba y ratificó, y lo firmó a diez y seis de noviembre de mil seiscientos y cuarenta y un años. F. Francisco de Chaves, Padre de la Provincia. Ante mi, Fr. Diego de Córdova, Not. Apost.”<sup>595</sup>.

Tamaño declaración no necesitaba mayor detalle por parte de Córdova:

“He traído estas cláusulas, porque, juntas con la declaración del P. F. Francisco de Chaves, hacen probable que la imagen de N. Señora que apareció sobre el techo, y mató el fuego, es la que hoy festejamos, no sin especial moción del cielo, después de pasado un siglo entero, con el nombre de nuestra Señora del Milagro, que sea por todas las eternidades bendita y alabada”<sup>596</sup>.

---

<sup>594</sup> La comprobación de su existencia la hizo fray Benjamín Gento Sanz O.F.M., historiador de su Orden, con motivo de su estudio histórico y artístico sobre la iglesia y el convento de San Francisco de Lima (Gento Sanz, 1945: 224, nota 74).

<sup>595</sup> Córdova y Salinas, 1957 [1651]: 535-536.

<sup>596</sup> Óp. Cit.: 536.

Así, Diego de Córdova y Salinas daba a conocer, mediante la impresión de su obra, una elocuente versión taumatúrgica del Sitio del Cuzco que enlazaba a la orden franciscana con el milagro mariano de 1536. Este intento de vincularse con el mito fundacional del Reino del Perú es el mejor indicio que, iniciada la segunda mitad del siglo XVII, los milagros habían alcanzado credibilidad e identificación social entre los criollos del virreinato peruano.

Hoy una sobria capilla venera a la imagen que, según la tradición franciscana gestada entre 1631 y 1641<sup>597</sup>, había protagonizado dos milagros en las dos ciudades más importantes del Perú de los Habsburgo. La Capilla del Milagro, integrante del Conjunto Monumental de San Francisco de Lima, data de la década de 1630 aunque debido a diversas reconstrucciones ostente hoy una fachada austeramente neoclásica. Adosada al lateral derecho de la Iglesia de San Francisco y con un atrio individual que retrasa su línea de fachada respecto a la del templo principal, se ubica en la misma posición que, curiosamente, tomaría años después la también conmemorativa Iglesia del Triunfo respecto a la Catedral del Cuzco.

### **6.3.**

#### **La construcción del Monumento del Triunfo.**

##### **1664.**

En julio de 1654 concluyeron en la ciudad del Cuzco las obras de la Catedral<sup>598</sup>. A pesar de los diversos intentos en las décadas anteriores de mudar su emplazamiento a otro espacio de la ciudad<sup>599</sup>, su ubicación siguió siendo la misma que se asignó en 1534 al primer templo cristiano de la antigua capital del Tahuantinsuyo, asentado sobre lo que fue un galpón incaico construido como palacio del Inca Huiracocha a mediados del siglo XV.

La iglesia antigua –con partes del galpón original, cuyos muros incaicos aún son visibles en la calle lateral del conjunto catedralicio– se conservó a la derecha de la nueva Catedral por algunos años, como se aprecia en el lienzo mandado a hacer por Alonso Cortés de Monroy tras el

---

<sup>597</sup> No puede ser anterior a 1631 ya que Buenaventura de Salinas y Córdova la hubiera registrado, junto a su mención a los milagros del Sitio del Cuzco, en su *Memorial* publicado ese año.

<sup>598</sup> Esquivel y Navia, 1980b [1742]: 108.

<sup>599</sup> Harth Terré, 1949.

terremoto de 1650<sup>600</sup>. Sin embargo, una vez concluido el nuevo templo y trasladadas a éste las reliquias que en la iglesia antigua se guardaban, se proyectó su demolición.

Este templo antiguo había sido el lugar donde los españoles se guarecieron durante el Sitio del Cuzco de 1536 y en que, años después, la tradición ambientó las milagrosas apariciones del Apóstol Santiago y la Virgen María a favor de los cristianos allí escondidos. Por ello, lejos de destinarse el ambiente como atrio lateral de la nueva Catedral, en el lugar fue emplazado un monumento conmemorativo del emblemático episodio.

Las obras fueron encargadas a don Diego Arias de la Cerda, obrero mayor del obispado del Cuzco, quien había concluido las obras de la Catedral de la ciudad en 1654<sup>601</sup>. Así, sobre el lugar de la iglesia antigua levantó en 1664 un templete de cantería, a manera de baldaquino<sup>602</sup>, constituido por una cúpula o media naranja sostenida por cuatro arcos, cada uno mirando a un punto cardinal, los que a su vez reposaban sobre igual número de columnas rectangulares, ajambadas en sus esquinas.

Bajo éste se erigió un tabernáculo, también de cuatro caras, en cuya faz principal que miraba hacia la Plaza Mayor se colocó una imagen de la Nuestra Señora de la Asunción, patrona del obispado del Cuzco, “en memoria de haber descendido la Soberana Reina de los Cielos sobre el galpón favoreciendo a los españoles, a 21 de mayo de 1536, en el cerco y guerra de Manco Inca, de donde tomó este sitio el nombre de Triunfo”<sup>603</sup>.

Rodeando este templete se construyó un baluarte de tres puertas, símbolo inequívoco de la importancia que pretendieron darle al lugar sus constructores. Sobre sus muros se erigieron tres hornacinas, en una de las cuales se colocó algunos años después la imagen ecuestre del Apóstol Santiago en su aparición durante el Sitio del Cuzco de 1536.

Finalmente, flanqueando la puerta principal se colocaron dos placas, también de cantería, donde se anunciaba el hecho del que dicha construcción pretendía perpetuar memoria. En el texto de la izquierda se lee, hasta hoy, la siguiente inscripción:

---

<sup>600</sup> El lienzo (c.1650), conocido como el “Panorama Monroy” y ubicado originalmente en el Templo del Triunfo, se encuentra actualmente en la Capilla del Apóstol Santiago de la Catedral del Cuzco.

<sup>601</sup> Arias de la Cerda aportó con el diseño de baluartes, puertas y almenas para la Catedral, así como con la fábrica de la sillería del coro, púlpito, ambores, arcos y escaparates de la Sacristía (Esquivel y Navia, [1742] 1980b: 144).

<sup>602</sup> En arquitectura, baldaquino es un pabellón “apeado por columnas debajo del cual se coloca un altar” (Zurita Ruiz, 1965: 37).

<sup>603</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980b: 145.

“En este lugar, galpón antes, después iglesia, donde puso sus plantas María madre de Dios ostentando su poder, haciendo [del] cielo ese Sitio: victoria [en] la batalla feliz de la Conquista, derrotando innumerables indios, apagando el incendio de estos bárbaros, amparando a los españoles, plantando la fe y convirtiendo a estos gentilísimos, eligiendo como a patrona de sus triunfales aras. Año de 1664”.

Y en la derecha, la que sigue:

“De este mismo sitio fue visto salir a caballo el Patrón de las Españas, Santiago Apóstol, a derribar [a] los bárbaros en defensa de la predicación evangélica, y atónita la idolatría veneró [como] Rayo al Hijo del Trueno rindiendo homenaje al cetro hispánico guerreando el [ilegible] esta eternidad [ilegible] patrón de [ilegible] con do gentilidad por lumbrera de la cristiandad. Año de 1664”<sup>604</sup>.

En su largo caminar de más de un siglo, los milagros del Sitio del Cuzco pasaron de la imaginación de algún lascasiano opuesto a las encomiendas perpetuas a las plumas de los cronistas de los siglos XVI y XVII, para terminar grabadas en piedra en la Plaza Mayor del Cuzco. Así, en el Huacaypata de los incas quedaba perennizada la proclama de que su imperio había sucumbido por decisión e intervención directa de la divinidad, reemplazando su otrora esplendor pagano por la gloria de haber ambientado la fundación de la Iglesia peruana destinada a salvar con sus recursos metálicos al cristianismo universal.

A pesar que parte de este monumento fue destruido entrado el siglo XVIII para ser reemplazado por la actual Iglesia del Triunfo, su apariencia original ha llegado hasta nosotros tanto por los ambientes del mismo que aún se conservan en el lugar, como por las descripciones citadas por Diego Esquivel y Navia en sus *Noticias Cronológicas* de 1742, así como el propio el arte cuzqueño de los siglos XVII y XVIII.

En la Serie del Corpus Christi de la Parroquia de Santa Ana (c.1675-1685), el lienzo que representa el paso de las procesiones por la Catedral, con el obispo Mollinedo como protagonista, registra parte del frontis de la edificación antes de su destrucción parcial medio siglo más tarde. De la misma forma la carroza de plata mandada a hacer por el obispo Bernardo Serrada en 1726 para el traslado de la Custodia en las celebraciones del Corpus Christi<sup>605</sup> reproducía la forma del baldaquino de cantería del monumento.

---

<sup>604</sup> Inscripciones tomadas por el autor del frontis de la Iglesia del Triunfo en agosto de 2007.

<sup>605</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980b: 252.

La pieza argentífera, aún usada en la actualidad para su fin original y exhibida fuera de las fechas jubilares dentro de la Catedral del Cuzco, dice mucho de la importancia que el monumento en memoria de los milagros de 1536 tuvo para la feligresía cuzqueña de los siglos XVII y XVIII. No en vano en ella el Santísimo Sacramento, símbolo por excelencia del triunfo de la fe cristiana, se colocaba debajo de la réplica en miniatura del baldaquino conmemorativo, en una clara alegoría de que la victoria final del cristianismo en los Andes se había gestado a la sombra de la milagrosa hazaña en el Sitio del Cuzco de 1536.

Este reconocimiento, puesto de manifiesto públicamente en la fiesta religiosa más fastuosa del Cuzco barroco, confirma que el éxito que la versión taumatúrgica de la conquista de los incas había logrado en la literatura tenía correspondencia en la religiosidad y el imaginario colectivo de la ciudad.

## COLOFÓN

### LOS MILAGROS DEL SITIO DEL CUZCO DESPUÉS DE 1664

Tras la construcción del Monumento del Triunfo en 1664 se inició la etapa de mayor presencia de los milagros de 1536 en las artes y el culto de la ciudad del Cuzco, evidencias de la importancia social y política que adquirió en el Cuzco barroco la memoria del triunfo cristiano sobre el asedio de Manco Inca en el siglo XVI.

Son justamente de la segunda mitad del siglo XVII y del siglo XVIII los lienzos que se conservan en templos de la región sobre ambas apariciones. De las dos, el llamado “Santiago Mataindios” es el que tuvo mayor fortuna en la plástica virreinal y, desde el siglo XIX, en piezas del llamado arte popular andino. A todas luces variante del “Santiago Matamoros” español de la Reconquista, el “Santiago Mataindios” representa al Apóstol Santiago en clara alusión a su aparición milagrosa en 1536, aplastando con las patas de su caballo a un guerrero incaico, el que en la versión española original es un guerrero musulmán<sup>606</sup>. Ambos géneros, jacobeo y mariano, se nutrieron tanto de las versiones de los milagros del Cuzco presentes en las crónicas de los siglos XVI y XVII como de las tradiciones occidentales en la encarnación plástica de Santiago y María, ya maduras y arraigadas al momento de la llegada de los españoles a los Andes en 1532.

Muestra de que estas representaciones no fueron secundarias en la función política y social que cumplieron en el Cuzco de los siglos XVII y XVIII son los lienzos de ambos milagros colocados en el ingreso principal de la Catedral del Cuzco. Aunque desaparecidos tras la Independencia, es conocido que en la segunda mitad del siglo XVII, tras la construcción del Altar de la Virgen de la Antigua en el trascoro de la Catedral del Cuzco por orden del obispo Pedro de Ortega Sotomayor<sup>607</sup>, se colocaron ambas imágenes flanqueando la advocación hispalense de María. La ubicación no es antojadiza ya que, hasta hoy, lo primero que se observa al abrir la puerta principal de la Catedral –o “Puerta del Perdón”– es el referido altar a la Antigua y los lienzos que la

---

<sup>606</sup> Muestras de este género son, por ejemplo, la imagen central de la Capilla del Apóstol Santiago en la Catedral del Cuzco y en el ubicado en el Museo Histórico Regional de la ciudad, ésta última sin duda la representación jacobea de factura andina más conocida y reproducida, al punto de haberse convertido en la versión paradigmática de la versión “Mataindios”: este lienzo, reproducido en diversas publicaciones –destacando entre ellas la portada de *La destrucción del Imperio de los Incas* de Waldemar Espinoza (1981) y recientemente *La agonía del Estado-Nación* de Fernando Fuenzalida (2009)–, también ha constituido un referente en el arte contemporáneo, no solo en réplicas –véase la existente en la Unidad de Posgrado de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos– sino para creaciones, como el lienzo titulado “Sobre el dolor y la culpa” de Álex Ángeles, que ilustra la página 46 de la publicación *Sueño y pasión por el Perú. Apuntes sentimentales*, editado por la Biblioteca Nacional del Perú (2008).

<sup>607</sup> Vargas Ugarte, 1947: 239, nota 176.

escoltan. Así, desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta el año 1825 en que fueron retirados, desde la Plaza Mayor del Cuzco podían apreciarse los lienzos conmemorativos de ambas apariciones, los que sumados al vecino Monumento del Triunfo hacían del conjunto catedralicio, puesto bajo la advocación de la Virgen de la Asunción, una colosal evocación a la legendaria victoria cristiana en el Sitio del Cuzco de 1536.

## 7.1.

### **La Iglesia del Triunfo, Sagrario de la Catedral.**

Sin embargo, hacia finales de la década de 1720, el espacio ocupado por el Monumento del Triunfo comenzó a ser visto como la solución a necesidades propias de la actividad cotidiana del obispado de la ciudad.

“Desde la erección de esta Iglesia [Catedral] ejercían su ministerio parroquial los curas dentro del mismo templo, depositando en una de sus capillas el augustísimo sacramento y la fuente bautismal en otra con grande incomodidad, y embarazo, por no tener un sagrario separado, como otras catedrales”<sup>608</sup>.

Es así que en 1729 el obispo del Cuzco, Bernardo Serrada, propuso la construcción de una iglesia contigua a la Catedral que cumpliera dicho fin. El Cabildo Eclesiástico planteó que para tal efecto se concluyeran las obras de la Iglesia de la Purísima Concepción, iniciadas por el obispo Gabriel de Arregui. Sin embargo, el carmelita fray Miguel de los Ángeles Menchaca, familiar del obispo Serrada, también carmelita, se opuso argumentando defectos en aquella obra, por lo que propuso que el Sagrario se construyera en el ambiente donde se encontraba el Monumento del Triunfo.

“Y como ya es pensión de lo humano, principalmente en los que gobiernan no continuar obras inceptas [o iniciadas] de los anteriores, no fue difícil que se persuadiese este prelado al eficaz conato de su familiar”<sup>609</sup>.

---

<sup>608</sup> Esquivel y Navia, [1742] 1980, II: 245.

<sup>609</sup> Ídem.

Así, con la oposición del Cabildo Eclesiástico, el 17 de octubre de 1729 se comenzaron las obras en El Triunfo. Ello desató críticas, como las de un clérigo presbítero quien, al ver la destrucción del memorable edificio, hubo de ser encarcelado tras haber “proferido con poca advertencia algunas razones lastimeras”<sup>610</sup> en reclamo a la decisión del obispo contraria al común acuerdo.

Quizás por las objeciones, la obra final conservó el baldaquino de cantería que había sido el cuerpo más visible y representativo del monumento, así como las placas de piedra que anunciaban los milagros, destruyéndose la portada, baluartes y el altar de cuatro caras que contenía la imagen de la Virgen de la Asunción. En torno a la media naranja y sus cuatro arcos, salvados de la demolición y aún visibles hoy, se construyó el templo. La primera piedra de la futura Iglesia del Triunfo se colocó el 26 de octubre con un pomposo ceremonial que no gozó de la masiva aceptación.

“El señor obispo vestido de pontifical, con las ceremonias acostumbradas con el concurso de alguna gente, entró en una de las zanjias a la parte, donde después hizo colocar el monumento (otra nueva lástima), en cuya pared está una ventana con reja de fierro, que sale a la calle colateral, y en la dicha zanja puso una caja de piedra curiosamente labrada de casi una vara común, o de tres espitamas, y dentro de ella una lámina de plata de algo más de dos marcos, esculpida en ella la imagen de la Asunción de Nuestra Señora, titular de la matriz, con media docena de doblones de oro, varias sortijas del mismo metal con sus piedras y otras alhajas, y más de cien pesos en patacones de la moneda que al presente corre: y últimamente de una plancha de plata, con la inscripción grabada de un famoso oficial llamado Trexo; de que no se tomó razón alguna como ni testimonio de todo lo dicho (con tal injuria procedieron), salvo lo que aquí se refiere, de que hay testigos oculares”<sup>611</sup>.

El desdén con que Esquivel y Navia se refería en 1742 a la destrucción de gran parte del Monumento del Triunfo una década atrás refleja la poca aceptación que tuvo la decisión del obispo Serrada. Quizás por ello, en compensación y justificación a su obra, ordenó la fabricación de la ya referida Carroza de Plata para el traslado de la Custodia del Santísimo Sacramento en el Corpus Christi. Al darle la forma del baldaquino de cantería conservado como parte del nuevo templo, dejaba en claro ante sus críticos que la parte más importante y representativa del

---

<sup>610</sup> Ídem.

<sup>611</sup> Óp. Cit.: 246.

Monumento del Triunfo había sido conservada, y con ella el espíritu conmemorativo de dicha construcción.

Así, y a pesar que el nuevo templo estaba destinado a cumplir funciones de Sagrario<sup>612</sup>, se le dio el nombre de Iglesia del Triunfo, en salvaguarda de la memoria de los milagros allí ambientados por la tradición. De la misma forma, se colocaron en el frontis las placas de piedra que señalaban el carácter sacro e histórico del lugar. Finalmente, se coronó la portada con una talla de bulto del Apóstol Santiago en su versión “Mataindios” en la hornacina central de la nueva fachada<sup>613</sup>.

Evidentemente se había intentado asemejar la nueva fachada al antiguo frontis del Monumento del Triunfo, al punto que, a pesar que en su calidad de Sagrario solo debía tener una puerta de ingreso, se crearon dos falsas portadas en evocación al triple ingreso que antes gozaba el lugar. Sobre ambas se colocaron dos placas de mármol, una, a la izquierda, con el escudo de España y la otra, a la derecha, con el del obispo Serrada.

En el interior del templo se colocó, dentro del Retablo Mayor, una imagen de madera policromada de la Virgen de la Asunción, muy probablemente la misma que se lucía en el altar cobijado bajo el baldaquino de cantería entre 1664 y 1729. Y en el transepto, sobre el baptisterio, en la parte superior de uno de los arcos de las naves laterales de El Triunfo se colocó un gran lienzo que alegorizaba la descensión de la Virgen María sobre el lugar en 1536, aún hoy visible en el lugar.

Así, como resultado, se había construido en el corazón de la ciudad del Cuzco el único templo cristiano existente en toda la América española dedicado, en su estructura, ambientación y nombre, a conmemorar un hecho histórico no-bíblico. Se inauguró en 1732, a exactamente dos siglos de la llegada de Pizarro y los primeros españoles al Perú. Sintomáticamente, ese mismo año desde la capital del virreinato, Pedro Peralta y Barnuevo en el Canto Noveno de su *Lima Fundada* (1732) le recitaba a los milagros cuzqueños de 1536:

“La América al supremo númen pide  
Socorro contra el pérfido alzamiento:  
Concédelo el autor, y grato expide  
Del Cielo un inmortal destacamiento:  
El Inca ataca al Cuzco, el paso impide;

---

<sup>612</sup> Óp. Cit.: 245.

<sup>613</sup> La apariencia de la Iglesia del Triunfo en el siglo XVIII se ha conservado en lienzos de la época

Postra Santiago el índico ardmiento:  
La Reina Celestial con sus fulgores  
Les apaga el incendio y los furores”<sup>614</sup>.

## 7.2.

### El Suntuturhuasi, espejismo incaico en El Triunfo.

El ya referido lienzo titulado “Nuestra Madre y Señora de la Descension” (c.1733)<sup>615</sup>, ubicado en el transepto de la Iglesia del Triunfo, es una evidencia del alcance que tuvieron los milagros de 1536 en los diversos sectores de la sociedad cuzqueña durante el siglo XVIII.

En efecto, al pie de la imagen de María descendiendo, flanqueada por los orantes Apóstol Santiago y San Elías, figuran como donantes de la obra seis nobles incas, tres hombres y tres mujeres. No deja de ser llamativo el que sean los descendientes de los reyes incas quienes ordenasen retratarse junto a la escena que simboliza la derrota de sus antepasados y el inicio de lo que Garcilaso denominó el “trocósenos el reinar en vasallaje”<sup>616</sup>. Igualmente, es sugerente la omisión de las escenas bélicas, comunes en los lienzos de la Descensión de María en 1536<sup>617</sup>, y el haber transformado un episodio dramático en otro absolutamente pacífico, lo que ya que es indicio de cierta incomodidad con la iconografía establecida del episodio.

En efecto, el recuerdo del Sitio del Cuzco ya era incómodo para los descendientes de los incas desde el siglo XVI. Garcilaso recuerda en la Segunda Parte de los *Comentarios Reales* las celebraciones del Corpus Christi de 1554 en que el cañari Francisco Chillchi exhibió la cabeza de un

---

<sup>614</sup> Peralta y Barnuevo, [1732] 1863: 305.

<sup>615</sup> Este lienzo fue atribuido por Carlos Mesa y Teresa Gisbert al pintor cuzqueño Marcos Zapata, autor de los más de cincuenta lienzos alusivos a las Letanías Lauretanas, ubicados en los netos de los arcos de las naves laterales de la Catedral del Cuzco. Esta identificación les permitió datar el lienzo hacia la década de 1750, en que Zapata realizó el pintado de las Letanías.

<sup>616</sup> Garcilaso, 1991 [1609]: 40.

<sup>617</sup> Los lienzos alusivos a la aparición de la Virgen en el Sitio del Cuzco tienen elementos comunes que permiten identificarlos como parte de un mismo esquema iconográfico:

- a. María descendiendo rodeada de ángeles y querubines sobre una casa con techo a dos aguas, en concordancia con la afirmación de los cronistas que posó sus pies sobre un galpón –el Suntuturhuasi–, que en la arquitectura inca poseía esta característica.
- b. La presencia de soldados españoles dentro del recinto, los que se defienden del ataque de guerreros incaicos. Los incas son representados con antorchas de fuego en clara alusión a su frustrado intento, sustentado en las crónicas, de incendiar el refugio de los cristianos.
- c. La representación de un castillo, detrás y a la izquierda de la escena de la Descensión, que a pesar de poseer características morfológicas occidentales parece aludir a una fortificación incaica, a decir de sus ocupantes y simbología.

orejón al que había decapitado durante el asedio de Manco Inca en 1536, provocando la airada reacción de los nobles incas. El historiador mestizo cita las palabras de un anciano orejón para con el osado cañari: “este perro auca, en lugar de solemnizar la fiesta viene con esta cabeza a recordar cosas pasadas que estaban muy bien olvidadas”<sup>618</sup>. Entonces, ¿qué llevó a estos nobles, en la década de 1730, a retratarse junto a tan incómodo episodio?

En 1723 se publicó en Madrid la segunda edición en español de los *Comentarios Reales* a cargo de Andrés González de Barcia. Esta tuvo un notable impacto en la América hispánica y particularmente en el Cuzco, donde la nobleza incaica comenzó a usarla no solo como referente de identidad local y grupal, sino como herramienta útil para probar sus ascendencias regias y solicitar a las autoridades virreinales las mercedes respectivas.

El renovado interés por el Inca Garcilaso trajo consigo la revaloración de su particular visión de la historia de los incas y su misión providencialista, conocida ya desde la llegada al Cuzco de la primera edición de los *Comentarios* un siglo atrás<sup>619</sup>. La nobleza incaica del siglo XVIII revaloró en este discurso un importante argumento para legitimar no solo su estatus social sino la obtención de nuevas mercedes, como en efecto sucedió en las décadas siguientes<sup>620</sup>.

El lienzo fue colocado en el transepto de la Iglesia del Triunfo, sobre el baptisterio, donde se encuentra hasta la actualidad. La ubicación no es antojadiza, ya que vincula directamente a la obra con el cuerpo del baldaquino de cantería, cuerpo principal del Monumento del Triunfo construido en 1664.

Dicha vinculación se manifiesta en la leyenda que figura en el pie de la escena de la milagrosa aparición de María, donde se lee: “Nuestra Madre y Señora de la Dessenion, que bajó de los cielos a este lugar sagrado de Sundorguaci”.

Sundorguaci o Suntuturhuasi en la toponimia urbana cuzqueña alude al torreón circular que en tiempos de los incas se ubicaba en el Haucaypata, hoy Plaza Mayor de la ciudad. Sin embargo su emplazamiento original estaba al frente del Amarucancha, donde hoy se encuentra la Iglesia de la Compañía. El Inca Garcilaso lo precisa a detalle:

“Era un hermosísimo cubo redondo, que estaba de por sí antes de llegar a la casa. Yo le alcancé. Las paredes eran como de cuatro estados [más de seis metros] de alto, pero la techumbre era tan alta,

---

<sup>618</sup> Garcilaso de la Vega, 1617.

<sup>619</sup> Ya el deán Diego Esquivel y Navia usa ambas partes de los *Comentarios* en su *Relación de la Gran Ciudad del Cuzco* (1649), escrita en la ciudad un año antes del terremoto de 1650.

<sup>620</sup> Manuel Burga, comunicación personal. Cuzco, agosto de 2009.

según la buena madera que en las casas reales gastaban, que estoy por decir, y no es encarecimiento, que igualaba en altura a cualquiera torre de las que en España he visto, sacada la de Sevilla. Estaba cubierto en redondo, como eran las paredes; encima de toda la techumbre, en lugar de mostrador del viento (porque los indios no miraban en vientos) tenía una pica muy alta y gruesa, que acrecentaba su altura y hermosura; tenía de hueco [de diámetro] por derecho más de sesenta pies [dieciocho metros], llamábanla Sunturhuasi, que es cosa o pieza aventajada. No había edificio alguno arrimado a él. En mis tiempos se derribó por desembarazar la plaza, como ahora está, porque entraba algo en ella, pero no pareciera mal la plaza con tal pieza a su lado, cuanto más que no le ocupaba nada. En este tiempo está en aquel sitio el colegio de la santa Compañía de Jesús como ya lo dijimos en otra parte”<sup>621</sup>.

Esta es prácticamente la única referencia existente al Sunturhuasi en las crónicas. Aparte disponemos de la representación que Guaman Poma de Ayala incluyó en su *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (c.1615) de un edificio circular al que llama “Suntor Uaci” dentro de su lámina sobre los Palacios Reales de los incas<sup>622</sup>, aunque sin enfatizar su emplazamiento.

En la actualidad, y a pesar de la claridad de la referencia garcilasiana, la tradición local ubica al incásico torreón en el moderno emplazamiento de la Iglesia del Triunfo, llamándose incluso hoy Sunturhuasi la calle lateral del conjunto catedralicio que baja a la plaza desde el barrio de San Blas. Ello ha impregnado en la propia producción académica, sin considerar que ya Emilio Harth-Terré en su artículo “Las tres fundaciones de la Catedral del Cuzco” (1949) demostrara el error de vincular el templo conmemorativo con la torre circular incaica<sup>623</sup>.

Si rastreamos el origen de esta analogía caeremos en la cuenta que no se registra en las crónicas de los siglos XVI y XVII, y que la mención más temprana es justamente la del lienzo de “Nuestra Madre y Señora de la Dessencion”. Si a esto añadimos que tanto la Primera como la Segunda Parte de los *Comentarios* eran sumamente conocidas en el Cuzco del siglo XVIII –así lo demuestran las constantes referencias a su obra en textos locales de la época, como las ya citadas *Noticias Cronológicas* (1749) de Esquivel y Navia, o la *Relación del Cuzco* de Ignacio de Castro (1795), e incluso las referencias a Garcilaso en la solicitud dirigió a la Santa Sede unos años después el obispo Manuel Gerónimo de Romaní en 1766, referida en el siguiente acápite– y sobre todo por la nobleza incaica –seis de cuyos miembros ordenaron la ejecución del lienzo– el “error” de ubicar al Sunturhuasi en el Triunfo resulta sumamente sugerente.

---

<sup>621</sup> Garcilaso, Primera Parte, Libro Séptimo, Capítulo X. Citado en Hemming, 2005: 141-142.

<sup>622</sup> Bauer, 2008: 247.

<sup>623</sup> Harth-Terré, 1949.

¿Qué llevó a que en este lienzo se enfatice que María había descendido sobre “este lugar sagrado de Sundorguaci”, a pesar que Garcilaso fue explícito en afirmar que el milagro se dio en el galpón del Inca Huiracocha y que el Sunturhuasi se ubicaba fuera del conjunto catedralicio?

Sunturhuasi significa estructura circular y esta es la apariencia que tuvo el baldaquino de cantería del Monumento del Triunfo entre 1664 y 1729. Si bien estamos hablando de una capilla abierta conformada por cuatro arcos cerrados entre sí, la media naranja que los coronaba –y que aún subsiste como cúpula del templo– le daba una sensación circular claramente perceptible en uno de los lienzos de la Serie del Corpus Christi donde se ve el templete original cercado por un muro en que estaban las puertas de acceso desde el atrio y las placas talladas en 1664.

Es muy probable que con el nombre Sunturhuasi se hiciera alusión a esta estructura conmemorativa, y que dicha analogía no se limitara al aspecto formal sino a una clara intención de asociarla a un simbolismo muy arraigado entre la nobleza incaica virreinal. Desde que en 1540 Carlos V otorgara al Cuzco su escudo de armas, la torre se convirtió en símbolo de la ciudad. Con ella, como se señaló en el primer y segundo capítulo de esta investigación, el emperador hizo alusión a Sacsayhuaman y su captura durante el Sitio del Cuzco de 1536.

El heráldico castillo con el tiempo se fue transformando en torre<sup>624</sup>, y así lo vemos en los tocados de los nobles incas retratados en la Serie del Corpus Christi, en escudos de fachadas y dinteles del Cuzco datados en la segunda mitad del siglo XVIII –como el del Colegio de Caciques de la ciudad– e incluso en el famoso lienzo del matrimonio de Martín García de Loyola con la Ñusta Beatriz existente en la Iglesia de la Compañía, también del último tercio del seiscientos.

La vinculación de la nobleza incaica con este símbolo heráldico radica en su simbólica referencia al Cuzco antiguo e imperial, lectura que se desprende de la iconografía que rodea al ya señalado motivo torre<sup>625</sup> en contextos asociados a elementos de uso por parte de la referida nobleza de la ciudad<sup>626</sup>. Incluso resulta sugerente que una de las características iconográficas de los lienzos de la Descensión de la Virgen María en 1536 sea la presencia de un “castillo incaico” que, al simbolizar al Cuzco antiguo, cumplía el rol de ubicar al espectador en el momento y lugar en que se desarrolla la milagrosa escena.

Así, al nombrar como Sunturhuasi al pétreo baldaquino del Monumento del Triunfo, los incas estaban asignándole a la estructura conmemorativa de la victoria cristiana en el Sitio del

---

<sup>624</sup> Ramos Gómez, 2004: 164.

<sup>625</sup> En el arte, se denomina “motivo” al rasgo característico que se repite en una o más obras. Para el caso de la torre en la iconografía cuzqueña del Barroco, véase Ramos Gómez, 2004.

<sup>626</sup> Ídem.

Cuzco una nueva lectura: el ser también símbolo del Cuzco prehispánico y la misión providencialista que, según el Inca Garcilaso en los *Comentarios Reales*, los incas cumplieron para garantizar el éxito de la evangelización en los Andes.

La cartela y el texto “este lugar sagrado de Sundorguaci” presente en el lienzo de la Descensión cumplía el rol de dejar constancia de esa analogía, perdida visualmente tras la construcción de la Iglesia del Triunfo en torno al templete original. Al hacerla bajo la escena de la milagrosa aparición de María y en el lugar donde esta habría tenido lugar, se asociaba este momento cumbre de la Conquista al éxito de la misión providencialista de los incas, con lo que el nuevo orden hispánico era reclamado también por la nobleza incaica como suyo propio al ser resultante del gran legado político y civilizador de sus antepasados.

La confirmación de que con el término Suntuturhuasi el lienzo en cuestión no aludía a la construcción incaica que existió en el Haucaypata –como lo considera la tradición local y la producción académica hoy– es que el pintor de la obra tampoco mostró interés alguno en representar la estructura sobre la que desciende la Virgen como un torreón circular que se asemejara a la descripción de Garcilaso o por lo menos a “suntuturhuasis” que en ese momento existían<sup>627</sup>.

Resulta también llamativo que los netos de los arcos restantes de la Iglesia del Triunfo estén cubiertos, hasta hoy, con lienzos igualmente donados todos en el siglo XVIII por nobles incas<sup>628</sup>. Ello indica que este templo gozaba de la predilección de los descendientes de los reyes cuzqueños, y ante lo referido en los párrafos anteriores esto no resulta extraño. Por esto el acto de renombrar a El Triunfo como Suntuturhuasi, que hace el lienzo de “Nuestra Madre y Señora de la Descensión”, puede considerarse una proclama velada de posesión en que la nobleza incaica reclama como suyo el emblemático lugar de los milagros a través de un acto tan simbólico como es dar o cambiar de nombre a algo.

Con ello, templo y lienzo se convirtieron en parte de un mismo discurso reivindicativo, en un contexto sumamente difícil como es el del siglo XVIII, en que los descendientes de los reyes incas pugnaban por ser reconocidos como nobles por la administración borbónica, la misma que

---

<sup>627</sup> Se sabe de la existencia de una edificación prehispánica de nombre “Sondorhuasi” en Azángaro, al sur del Cuzco. Fue fotografiado por Ephraim George Squier en 1865 y un grabado basado en esta toma fue publicado en su obra *Peru: Incidents of travel and exploration in the land of the incas* (1877). Desafortunadamente el edificio ya no existe (Bauer, 2008: 237).

<sup>628</sup> Estos son: Anunciación a la Virgen, con dos donantes incas; Adoración del Niño Jesús por sus padres y ángeles, con una pareja de donantes incas; Nacimiento de Jesús, con mujer inca donante; Concepción de María, con tres curacas incas; El sueño de San José, con tres mujeres incas donantes; El Niño Jesús entre los doctores, con seis donantes incas (Mesa y Gisbert, 1982).

emprendía una serie de reformas destinadas, entre otros puntos, a la reducción del poder de las élites locales.

### 7.3.

#### Los criollos y el momento cumbre del culto mariano descensionista en el Cuzco.

##### 1766.

En 1765 el maestro de ceremonias de la Catedral del Cuzco, doctor Martín Palomino, sugirió al obispo Manuel Gerónimo de Romaní que solicitase a la Santa Sede la aprobación para celebrar “en la forma acostumbrada por la Iglesia Católica” la fiesta de la Descensión de María en el Cuzco<sup>629</sup>.

Es así que el 20 de octubre de 1766 el obispo Romaní, criollo huamanguino<sup>630</sup>, dirigió al Rey de España la solicitud para que otorgara su permiso, en virtud del Patronato Regio, para instar al Papa Clemente XIII que se solemnizara la referida festividad. El expediente petitorio, cuyo contenido solo conocemos por las referencias a éste en el informe del Fiscal que Su Majestad adjuntó a su respuesta a Romaní –exhumado por el autor de esta tesis en el Archivo Regional del Cuzco en noviembre de 2009– y en un impreso cuzqueño de 1828<sup>631</sup>, pedía que en favor de la memoria de “tan señalado beneficio” se reconozcan una serie de gracias, ciertamente pretensiosas, para la festividad de la Descensión cuzqueña<sup>632</sup>.

Para justificar su pedido el obispo Romaní presentó, primero, las menciones hechas en sus respectivas historias por el jesuita Joseph de Acosta y el Inca Garcilaso de la Vega. Complementando ambas referencias, Romaní describió el altar del Monumento del Triunfo,

---

<sup>629</sup> Anónimo cuzqueño, 1828: fol. 1.

<sup>630</sup> Angles Vargas, 1999: 280. Romaní ya había mostrado su interés mariano en estrecha vinculación a la tradición cuzqueña: tras su promoción a la silla obispal del Cuzco –fue antes Obispo de Panamá entre 1754 y 1763–, ordenó la construcción de un altar dedicado a la Virgen en la Iglesia del Triunfo (Op. Cit.: 283).

<sup>631</sup> Anónimo, 1828.

<sup>632</sup> Archivo Arzobispal del Cuzco, LXXIV, 1, 9, Fols. 3 y 3v. Las gracias solicitadas eran las siguientes:

- a. Que cada 23 de mayo sea de precepto.
- b. Víspera de vigilia
- c. Aprobación a la Misa compuesta para dicha fiesta, la que contenía a su vez Antífonas, Himnos, Lecciones, Invitatorio y Oraciones propias, así como un Prefacio particular.
- d. Celebración de primera clase y con octava para seculares y regulares.
- e. Conmemoración al Apóstol Santiago, quien también había beneficiado al Cuzco con su aparición en 1536, con una oración propia.
- f. Jubileo perpetuo para toda la octava, con altar privilegiado.
- g. Todas las gracias y privilegios concedidos a la Iglesia de San Juan de Letrán, en Roma.

destruido hacía casi cuatro décadas atrás tras la construcción de la Iglesia del mismo nombre, a manera de testimonio físico de los milagros en el mismo lugar donde sucedieron:

“un sumptuoso y rico altar a modo de tabernáculo con cuatro fachadas en aquel sitio donde María Santísima puso sus plantas, cerrándole con rejas para que puedan entrar solamente los sacerdotes que hubieren de decir Misa en él”<sup>633</sup>.

Adjuntó además una carta en latín dirigida al Pontífice, la misma que junto con el resto del expediente fue sometida a la evaluación del Consejo de Indias<sup>634</sup>. El Fiscal del Consejo, cuyo nombre no figura en la copia del informe que el Rey remitió junto con su respuesta al obispo Romaní, emitió su veredicto en Madrid el 26 de junio de 1767. Según éste, las pretensiones del prelado cuzqueño eran “exorbitantes, especiales y raras”, con el agravante de la poca autenticidad de los hechos relatados en el expediente, haciendo un detallado recuento de lo que adolecía la petición del obispo<sup>635</sup>.

Tras continuar con sus observaciones, en los que arremetía en contra del contenido de himnos, lecciones y del Prefacio –al que definió como de un “estilo tan bulgar”– el Fiscal concluyó en negar al Obispo Romaní la licencia para solicitar a la Santa Sede la aprobación de las gracias

---

<sup>633</sup> Archivo Arzobispal del Cuzco, LXXIV, 1, 9, Fol. 3. Finalmente, alegó como precedentes de su pedido los oficios aprobados a las apariciones de San Miguel Arcángel en el Monte Gargano, del Apóstol Santiago en la Batalla de Clavijo, de Nuestra Señora de las Mercedes a San Pedro Nolasco, de la Virgen del Rosario en la Batalla de Lepanto, del Triunfo de la Cruz –título con que conmemoraba la Iglesia la victoria de los cristianos en la Batalla de las Navas de Tolosa<sup>633</sup>– y de Nuestra Señora de Guadalupe en México (Fol. 3v).

<sup>634</sup> Archivo Arzobispal del Cuzco, LXXIV, 1, 9, Fol. 3v.

<sup>635</sup> Según alega el informe, la Congregación de Ritos –creada por el Papa Sixto V en 1588, justamente para limitar la concesión de cultos– no lo aprobaría por falta de documentos y requisitos, como: a. Demostración de una tradición constante del suceso; b. Historias con referencia a monumentos de indudable autenticidad; c. Petición del Cabildo Secular, en nombre “de los pueblos representados por los cuerpos que los componen”; y d. Petición del Cabildo Eclesiástico, en nombre del clero (Archivo Arzobispal del Cuzco, LXXIV, 1, 9, Fol. 4). Curiosamente, como si se adelantara a un nuevo pedido futuro con estricto cumplimiento de estos requisitos por parte del obispado cuzqueño, el Fiscal alegó que “aunque constase todo lo referido siempre se negarían por Su Santidad semejantes gracias”. Esto, debido a que las mercedes solicitadas le parecían excesivas: ninguna festividad mariana contaba con misa y prefacio propio –a lo mucho, afirma, solo se hace mención a la palabra distintiva del Misterio–, y si bien la festividad de la Virgen de la Asunción contaba con vigilia y octava, no poseía las demás gracias que Romaní pretendía para la Descensión cuzqueña de María. Respecto al intento del Obispo de encontrar en ciertos oficios aprobados a otras apariciones un precedente para su pedido, el Fiscal respondió que éstos sí contaban con apoyo en la Historia eclesiástica, por lo que dicho alegato resultaba una profanación que solo dificultaría su trámite (Archivo Arzobispal del Cuzco, LXXIV, 1, 9, Fol. 4v.). Reparó a su vez en que las Lecciones propuestas por el Obispo contenían alusiones al sitio, día, año, número de españoles e indígenas que participaron en el asedio al Cuzco –datos que a su vez el Fiscal encontraba con poco sustento, siéndole insuficientes las citas a Acosta y Garcilaso– cuando solo se estila colocar la cláusula latina *apparouse fertur*, propia de los oficios de apariciones (Archivo Arzobispal del Cuzco, LXXIV, 1, 9, Fol. 5.).

requeridas. Cerró su informe sugiriendo que modere su súplica a una petición regular semejante a la que posee el oficio a Nuestra Señora de Guadalupe<sup>636</sup>.

Aproximadamente dos meses después, el 20 de agosto de ese año, Carlos III suscribía este informe reiterando la sugerencia que limite su pedido y lo asemeje al caso guadalupano, invitando además a complementar la solicitud con más referencias que abonen la veracidad de la Descensión de María en el Cuzco. En ese caso, finaliza, “mi propio Consejo [...] contribuirá al logro del rezo que en los términos referidos se propusiere”<sup>637</sup>. La carta aparece escrita, a mandato del Rey, por Nicolás de Mollinedo, el mismo escribano que redactó unos meses antes la Real Cédula de expulsión de los jesuitas, fechada el 5 de abril de ese mismo año.

#### 7.4.

##### El declive.

No se tienen evidencias directas de las reacciones en el obispado cuzqueño tras la recepción de la respuesta de Madrid. Sin embargo, la dureza con que por momentos el Fiscal del Consejo de Indias rebatió las pretensiones del obispo Romaní, además de la propia negativa en sí misma, permiten suponer que el manuscrito, que debió llegar al Cuzco a fines de 1767 o inicios de 1768, no satisfizo las expectativas del clero cuzqueño.

Sin embargo sí es posible rastrear su impacto a largo plazo. Se tiene evidencia de que la Santa Sede llegó a aprobar un modesto rezo

Ello no evitó que la fiesta de la Descensión de María experimentara con el pasar de los años un notable declive. Así, en la *Regla Consueta o Instituciones Eclesiásticas de la Santa Iglesia Catedral del Cuzco* (1783), redactada por Manuel de Moscoso y Peralta e impresa en Lima, no se registra mención alguna a las celebraciones marianas del 23 de mayo en honor al milagro de 1536<sup>638</sup>. Esto, a pesar que contiene un recuento de las fiestas celebradas por el obispado, incluyéndose la del Señor de los Temblores, Santa Rosa de Lima y la Virgen de la Asunción, además de otras menores<sup>639</sup>.

---

<sup>636</sup> Archivo Arzobispal del Cuzco, LXXIV, 1, 9, Fol. 5v.

<sup>637</sup> Archivo Arzobispal del Cuzco, LXXIV, 1, 9, Fol. 2.

<sup>638</sup> Archivo Arzobispal del Cuzco, XCII, 1, 9, 178 p.

<sup>639</sup> Archivo Arzobispal del Cuzco, XCII, 1, 9, 178 p.

Es también importante el dato que brinda Ignacio de Castro en su *Relación de la fundación de la Real Audiencia del Cuzco en 1788* (1795) quien se lamenta que la Iglesia del Triunfo se encuentre en estado de desaseo impropio de “la dignación del cielo que allí se experimentó”<sup>640</sup>.

Castro, quien fuera miembro de la Sociedad de Amantes del País y defensor del culto a la Inmaculada Concepción, fue el último entusiasta de los milagros de 1536 en el Cuzco borbónico. En su *Relación*, dedicada a la reina Luisa de Borbón, afirmó que los milagros jacobeo y mariano simbolizaban el deseo divino de que el Perú se incorporara a la monarquía española.

“Quando no hubiera otros títulos para justificarla, bastaría ver al Cielo empeñado en sostenerla. Un puñado de hombres, rodeados de millares de enemigos guerreros por naturaleza, y acostumbrados a vencer y conquistar Naciones enteras, en país extraño y desconocido, perdiendo por instantes soldados, y viéndose por momentos estrechados de mas numero en los que les resistían, porque iban a aventurar vidas, riquezas, Imperio, sino vencían: como era fácil que triunfasen sin la ayuda especial del cielo?”<sup>641</sup>

Y reflexiona al respecto.

“El gran Patron de las Españas Santiago Apostol y Maria Santisima se hizieron visibles para este auxilio. Es desgracia que hablemos de estas maravillas en un siglo que se dice ilustrado, quanto mas dispuesto a rechazar estas que llama quimeras de una divertida imaginación, o ilusiones que fomenta la superstición. Más o hemos de negar el asenso a lo que nos dicen otras historias; ó estas Apariciones merecen toda aquella fe humana que necesitamos los hombres”<sup>642</sup>.

Castro resalta la aprobación del modesto oficio público por la Santa Sede en honor de la Descensión de María y omitiendo, por olvido o desconocimiento, la negativa regia a auspiciar el pedido del obispo Romaní en 1767, afirmó que la Iglesia patrocinaba dicho milagro. Esta afirmación le valió la publicación de un impreso, tras la Independencia, donde era refutada contundentemente<sup>643</sup>.

---

<sup>640</sup> Castro, 1978 [1795]: 47.

<sup>641</sup> Castro, 1978 [1795]: 33.

<sup>642</sup> Óp. Cit.: 34.

<sup>643</sup> Anónimo cuzqueño, 1828.

Castro, como Garcilaso en el siglo XVII con sus colegas historiadores, se extraña de que las órdenes religiosas tanto del Cuzco como del virreinato entero no celebren el milagro mariano de 1536 a pesar de ser “tan recomendable favor” que permitió el triunfo del cristianismo en el Perú.

“Es extraño que las Ordenes Religiosas que tienen Casas y Conventos en el Cuzco, no celebren también esta Aparición con el mismo Oficio; y que no se oiga en sus Coros y en sus Iglesias resonar esta festividad. Al igual del clero secular participan del beneficio de esta insigne conquista protegida por nuestra Señora. Es pues notable que no concurren con el Clero a celebrar tan recomendable favor. Debían aun ceder a esta memorable festividad otros Oficios. Aun las demas Iglesias Catedrales ó Metropolitanas del Peru se habían de ineresar en tenerlo. El beneficio es general; y si en aquella ocasión hubieran sido debelados los Españoles en el Cuzco, ninguna de estas ilustres Iglesias se hubiera erigido”<sup>644</sup>.

Un orgullo localista imprime el reclamo de Castro, a quien le parece de injusticia que el milagro del Cuzco no goce de la fama del mexicano que dio origen al culto de la Virgen de Guadalupe, a pesar que aquel ganó el ingreso de millones de almas para la cristiandad.

“La Monarquía toda debía adoptarlo y propagarlo, en todas las Iglesias de sus vastos Estados. Esto seria dar a todos una voz gracias por una dignación que el cielo tuvo con los Españoles, y negó a tantas Naciones Católicas. Bueno será que la Aparición particular que se dice haber hecho Maria Santisima el año de 1531 a aquel feliz Neofito Mexicano para que le de edificase un Templo, sea celebrada aquí en el Peru; y que en Mexico no celebren la que se hizo en el Cuzco incomparablemente de mas interés que aquella [...] Yo nada hallo que comparar con la adquisición de un vasto Imperio al redil de la Iglesia, en que tantos millares de millones de almas, abrazan y abrazaran aquel culto, que es el único que vino a enseñar al mundo el Verbo encarnado. La Fe que se veía como ahogada en las Regiones que la promovieron, por los insultos que en el siglo 16 la hubieron tantos Heresiarcas, buscaba ensanches para respirar; y Maria Santisima con su estimabilísima Descensión se los proporciona en la America, tales, quales nunca podía excogitar el ingenio de mas alcances. Diga el mas encaprichado por sus maravillas domésticas, si hay dignación que iguale a esta”<sup>645</sup>.

---

<sup>644</sup> Castro, 1978 [1795]: 35.

<sup>645</sup> Ídem.

E intenta imprimir la gloria del suceso a la ciudad que lo presenci3 y por cuya salvaci3n sucedi3, seguramente en espera que la monarquía, habiéndose dignado a otorgar al Cuzco el rango de Real Audiencia, auspicie lo que ya le había negado en 1767.

“Viva el Cuzco agradecido a este inefable favor. Viva con la gloria de que esta Ciudad se santific3 con la visible presencia de la Reina de los cielos; y siempre que sus Moradores lleguen a aquel sagrado sitio que se hizo expectable la Madre de Dios, poséanse de aquel horror santo que infunden los Lugares que han sido como peaña de sus pies. Tibios parecen hasta aquí todos los obsequios que a tanta beneficencia se tributan. Su Oficio pedia toda la solemnidad de los mayores. El día debía ser de los mas festivos; como si al llegar cada año se dixerá: este es el día que habeis de celebrar como el monumento mas solemne de lo que habeis recibido, y con memoria eterna para todas vuestras generaciones. Es ingratitud ver otras Iglesias en días de inferior interés, llenas de la multitud de los Fieles, adornadas con pompa que agota toda la magnificencia de estos países, iluminadas con la mayor profusi3n, resonando el aire con repiques y salvas; y en un día como el de la Descension de Maria Santisima a favorecer a los Christianos afligidos que le iban a abrir campo para que aquí fuese adorado su Hijo Santisimo, no se vea quien condecure su Templo y sus Aras, ni se acuerde que las demas devociones no han de ser superiores a esta”<sup>646</sup>.

El entusiasmo de Castro conmueve por su inutilidad. Tras la Independencia, la memoria taumatúrgica del Sitio del Cuzco de 1536 fue considerada apologética de la dominaci3n española, proscribiéndose incluso con el auspicio de las autoridades republicanas.

El 15 de febrero de 1825 el Prefecto del Cuzco, Agustín Gamarra, dirigi3 un oficio al obispo Calixto Orihuela y Valderrama –último primado cuzqueño en ser nombrado por un Rey de España en virtud del Patronato Regio– solicitándole que retirara los lienzos alusivos a las apariciones del Ap3stol Santiago y la Virgen María durante el asedio de Manco Inca, que se ostentaban desde el siglo XVII en el trascoro de la Catedral flanqueado el lienzo de la Virgen de la Antigua. Orihuela hizo efectivo el retiro el 29 de abril de dicho año, evidenciándose así que no existía ya rezago alguno de mecenazgo oficial para esta tradici3n religiosa.

Sin embargo, la memoria del legendario suceso mariano pervivi3 a lo largo del siglo XIX<sup>647</sup> para experimentar un breve renacimiento en las décadas de 1920 y 1930, durante los obispos

---

<sup>646</sup> Óp. Cit.: 35-37.

<sup>647</sup> Paul Marcoy en su *Voyage a travers l’Amerique du Sud* (1869), libro en que relata su viaje desde la costa de Arequipa hasta la desembocadura del río Amazonas en Brasil, pasando por el Cuzco, menciona el milagro

de Mons. Pedro Farfán de los Godos y Mons. Santiago Hermoza y Sarmiento<sup>648</sup>. Así en 1921, con motivo del Congreso Interdiocesano de Acción Social reunido en el Cuzco, convocado por el obispo Farfán de los Godos, prelado recordado por su afán indigenista y vinculación con el leguismo<sup>649</sup>, se propuso no solo la erección de un monumento conmemorativo de la Descensión de María en 1536, sino reiterar, ciento cincuenta años después, el pedido a la Santa Sede de oficializar su fiesta, elevándola a rito doble de segunda clase y extenderla a todo el Perú<sup>650</sup>. Nuevamente, ninguna de las dos ideas se concretó.

---

de María, mas no el del Apóstol Santiago, al momento de describir la Iglesia del Triunfo y referirse a su peculiar historia (Marcoy, 2001 [1869]: 343).

<sup>648</sup> En mayo de 1936 el Obispo Hermoza y Sarmiento organizó un fastuoso programa de cuatro días de solemnidades en celebración del cuarto centenario de “la Conquista del Cuzco por María para Dios” (Hermoza Sarmiento, 1936: 2). Fue la última gran celebración de esta festividad.

<sup>649</sup> Klaiber, 1996: 278-281.

<sup>650</sup> Vargas Ugarte, 1956: 246. La petición fue criticada en Lima, como se evidencia en una nota publicada en la Revista “Mundial” el mismo año.

## CONCLUSIONES.

- El Sitio del Cuzco de 1536 significó el final de las aspiraciones incaicas de retomar por la vía armada su dominio sobre las naciones andinas. Tras levantarse el cerco en abril de 1537 los incas habían perdido toda posibilidad, al menos en el plano militar, de expulsar a los españoles, someter a sus aliados andinos y reinstaurar el antiguo orden existente hasta 1530. En consecuencia, las disputas por el Cuzco –medio por el cual se evidenciaron los intentos de tomar el poder en los Andes entre 1530 y 1548– fueron en adelante únicamente protagonizadas por los españoles, ya sin rival en su capacidad de aspirar a un control político y militar sobre el espacio andino. Así, sólo considerando la importancia de la derrota de Manco Inca para el proceso de la llamada Conquista del Perú es comprensible el papel preponderante del Sitio del Cuzco en el imaginario virreinal y la posterior inserción de milagros en sus relatos.
- Al final del proceso descrito en el anterior párrafo, tuvo lugar la definición del destino del Perú entre dos modelos: el del reino integrante de la monarquía compuesta de los Habsburgo y el del estado monárquico originado en una posible concesión papal. En 1548 este último modelo fue derrotado en Jaquijahuana, en las afueras del Cuzco, en la batalla que enfrentó al representante regio Pedro de la Gasca con el rebelde Gonzalo Pizarro. Los vencidos, sin embargo, buscaron como última estrategia incorporarse al nuevo orden virreinal como encomenderos cuyos repartos serían concesiones perpetuas del Rey. Es este el contexto en que tuvieron lugar las versiones prístinas de los milagros de 1536.
- Según la *Suma y Narración de los Incas* de Juan Diez de Betanzos (c. 1551) y la *Crónica del Perú* (1553) de Pedro Cieza de León –ambos estrechamente vinculados a los dominicos lascasianos y al pacificador Pedro de la Gasca– la derrota definitiva de los incas en el Sitio del Cuzco no fue obra de los conquistadores, sino de la propia divinidad que intervino milagrosamente, a través de la Virgen María y el Apóstol Santiago, para evitar el fracaso de su empresa. Así, los milagros cumplieron un rol dosificador a inicios de la década de 1550: mientras justificaba la conquista al hacerla una empresa que contaba con el respaldo de la divinidad, se deslegitimaba el principal argumento que tenían los encomenderos para reclamar la perpetuidad de sus repartimientos: que el imperio de los

incas se había ganado por sus méritos personales. Por su parte, las versiones de Betanzos y Cieza no se redactaron solo con el fin de complacer –y retribuir antiguos favores– a su entorno, sino también por el propio interés personal: ambos cronistas eran encomenderos de segunda generación cuyo ascenso se sustentaba en el fracaso político de los primeros conquistadores del Perú.

- Sin embargo, tras la concesión de la perpetuidad de las encomiendas por Felipe II en 1556, la prédica lascasiana pasó del respaldo del poder monárquico en las Indias a su cuestionamiento, fundamentalmente en el Perú donde la presencia de la nobleza incaica en Vilcabamba brindaba un argumento ético a dicha postura. Sintomáticamente, a fines de la década de 1560 e inicios de la de 1570, los milagros del Sitio del Cuzco aparecieron en dos textos: el *Gobierno del Perú* de Juan de Matienzo (1568) y un memorial redactado por los vecinos del Cuzco (1572) a pocos días de la partida del virrey Francisco de Toledo de la ciudad. En ambos, la intervención del Apóstol Santiago en defensa de los españoles asediados en el Cuzco en 1536 demostraba que la divinidad avalaba la obra conquistadora de Castilla y el dominio, en pro de la evangelización, que ejercía sobre su población indígena. Así, respondiendo a su propio contexto histórico, la versión taumatúrgica de la conquista de los incas cumplía el rol de justificar el cuestionado dominio de la monarquía española sobre el Perú.
- La política económica y social implantada por la administración del virrey Toledo en el Perú (1568-1580) produjo un notable incremento de la exportación de metales preciosos a la Metrópoli, provenientes fundamentalmente del yacimiento argentífero de Potosí. Así, entre 1580 y 1650 el virreinato peruano experimentó un apogeo económico que benefició a sus élites sociales, fundamentalmente a los criollos y a las instituciones que giraban en torno a ellos. Síntoma de esta bonanza, así como de su propia maduración como grupo social, fue la gestación de un proto-nacionalismo que no solo buscó diferenciarlos de los españoles peninsulares sino ubicarlos protagónicamente en el concierto del cristianismo universal. Así, los milagros del Sitio del Cuzco cumplieron en este periodo –en el que destacó la versión de la Segunda Parte de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega– el rol de demostrar la particular elección del Perú por parte de la divinidad para manifestar sus maravillas. La propuesta más representativa de este programa reivindicativo criollo fue la versión de los milagros de 1536 escrita por el franciscano y

sanmarquino fray Buenaventura de Salinas y Córdova, quien en su *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo* (1631) afirmó que el milagro de la Virgen María en el Sitio del Cuzco fue la visión que tuvo San Juan Evangelista al redactar el Apocalipsis. Así, la conquista del Perú y la fundación de su Iglesia pasaba a ser una premonición presente en las Sagradas Escrituras.

- El final del periodo de apogeo de exportaciones argentíferas coincidió con el terremoto que devastó la ciudad del Cuzco en marzo de 1650. Tras el sismo, el inicio de la reconstrucción –que condujo al Cuzco a su esplendor barroco en la segunda mitad del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII– vino acompañado de un periodo de exacerbación del sentimiento religioso en la población, cuyo resultado más resaltante fue el inicio del culto al Señor de los Temblores. En este contexto, en 1651, la Virgen María y el Apóstol Santiago fueron elegidos patrones del obispado y la ciudad del Cuzco, respectivamente, en virtud del rol que ambos habían cumplido en pro de la conquista española de la ciudad y del culto preferente que gozaban en sus festividades del 23 de mayo y 25 de julio, respectivamente, alusivas a sus legendarias apariciones de 1536. Asimismo, la culminación de las obras de construcción de la Catedral del Cuzco en 1654 permitió disponer del espacio que ocupaba la antigua iglesia mayor de la ciudad, donde la tradición había ambientado los milagros de 1536. En ese lugar, en 1664, se terminó la construcción de un monumento conmemorativo dedicado a recordar las milagrosas apariciones mariana y jacobea en el Sitio del Cuzco.
- El Monumento del Triunfo se constituyó en el símbolo de la consolidación de una legendaria versión de la conquista de los incas que pervivió durante más de un siglo gracias a que impulsó, en el Cuzco y en otras ciudades del virreinato, una serie de objetivos políticos y sociales determinados, algunos de ellos disímiles entre sí. Así, la memoria taumatúrgica del triunfo español en el Sitio del Cuzco había pasado de la pluma de un cronista lascasiano en la década de 1550 a conmemorarse públicamente en la mismísima Plaza Mayor de la ciudad un siglo después.
- Los milagros del Sitio del Cuzco habían permitido explicar en lenguaje providencialista la sorprendente victoria de solo doscientos españoles frente a cien mil guerreros incas bajo las órdenes de Manco Inca. La elucidación sorprendente de una victoria sorprendente en

la tradición política y religiosa de la ciudad no había hecho sino cubrir el espacio que la memoria del Sitio del Cuzco había omitido precisar: la participación de miles de guerreros indígenas auxiliares en alianza con los españoles durante el asedio a la ciudad, de los que dan testimonio las crónicas tempranas y la documentación administrativa del siglo XVI. Ellos son, a todas luces, la explicación historiográfica del triunfo cristiano de 1536.

## DOCUMENTOS

ACOSTA, José de

1962 [1590] *Historia natural y moral de las Indias: en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales de ellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*. México: Fondo de Cultura Económica. 444 p.

AGUILAR, Gregorio López de

1636 *Discvrso Exornativo del Glorioso Patron de las Españas Santiago. Por el padre Gregorio Lopez de Aguilar de la Compañía De Iesvs. Al Ilustrissimo, y Reverendissimo Señor Don Fr. Fernando De Vera, Arçobispo, Obispo Del Cuzco, del Consejo De Su Magestad, &c.* Lima. 35 fols.

ANÓNIMO

1651 *Relación del terremoto que Dios Nuestro Señor fue servido de embiar a la Ciudad del Cuzco*. Madrid: por Iulian Paredes, Impressor de libros. Versión digitalizada. 4 fols.

ANÓNIMO

1655 *Regla, y establecimientos, de la orden y cavalleria del gloriosso Apostol Santiago, Patron de las Spañas, con la Historia del Origen y Principio della* [con grabado en la portada de: Petrus Villafranca Sculptor Regius]. Vers

ANÓNIMO CUZQUEÑO

1828 *La Iglesia no se inclina a patrocinar la descensión de la Virgen S. S. al Cuzco como pretendía el S. D. D. Ignacio de Castro*. Cuzco: Imprenta del Gobierno. 4 fols.

ANÓNIMO PIZARRISTA [¿DIEGO DE SILVA?]

1934 [1539] *Relación del Sitio del Cuzco y principio de las guerras civiles del Perú hasta la muerte de Diego de Almagro (1535-1539)*. Lima. 153 p.

BETANZOS, Juan Diez de

1987 [1551] *Suma y Narración de los Incas*. Prólogo, transcripción y notas por María del Carmen Martín Rubio. Estudios preliminares de Horacio Villanueva Urteaga, Demetrio Ramos y María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Atlas. 317 p.

BARRIGA, Víctor M., fray

1939 *Los Mercedarios en el Perú en el siglo XVI: documentos del Archivo General de Indias de Sevilla.*

Prólogo de Rubén Vargas Ugarte, S. J. 5 volúmenes. Arequipa: Impr. Portugal.

#### BIBLIOTECA AYACUCHO

1992 *Testimonios, Cartas y Manifiestos Indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX).* Caracas: Biblioteca Ayacucho. 425 p.

CALANCHA, Antonio de la

1974 [1631] *Crónica Moralizada.* Transcripción, estudio crítico, notas bibliográficas e índices de Ignacio Prado Pastor. 6 volúmenes. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

CASTRO, Ignacio de

1978 [1795] *Relación del Cuzco.* Prólogo de Carlos Daniel Valcárcel. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 190 p.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

1553 *Parte Primera. De la chrónica del Perú. Que trata de la demarcación de sus prouincias: la descripción dellas. Las fundaciones de las nuevas ciudades. Los ritos y costumbres de los indios. Y otras cosas estrañas dignas de ser sabidas.* Seuilla: Casa de Martin de Montesdoca. Versión digitalizada. 134 fols.

2005 [1553] *Crónica del Perú – El Señorío de los Incas.* Selección, prólogo, notas, modernización del texto, cronología y bibliografía de Franklin Pease G. Y. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho. 497 p.

CONTRERAS Y VALVERDE, Vasco

1982 [1649] *Relación de la ciudad del Cusco.* Prólogo y transcripción de María del Carmen Martín Rubio. Cusco: Imprenta Amauta. 197 p.

CÓRDOVA Y SALINAS, Diego de

1957 [1651] *Crónica franciscana de las provincias del Perú.* Notes and Introduction by Lino G. Canedo O.F.M. Washington: Academy of American Franciscan History. 1195 p.

ESQUIVEL Y NAVIA, Diego

- 1980 [1742] *Noticias cronológicas de la Gran Ciudad del Cuzco*. Edición, prólogo y notas de Félix Denegri Luna con la colaboración de Horacio Villanueva Urteaga y César Gutiérrez Muñoz. Lima: Fundación Augusto N. Wiese. 2 tomos. I: 310 p., II: 472 p.

ESPINOZA MEDRANO, Juan

- 1695 *La Nouena Marauilla Nuebamente hallada en los Panegiricos Sagrados qen varias Festiuidades dexo el Sor. Arcediano Dor. D. Ivan de Espinosa Medrano primer Canonigo Magistral Tesorero Chantre y Arcediano de la Cathedral del Cuzco en los Reynos del Piru*. Valladolid. Fotocopia. 331 p.

GARCÍA, Gregorio

- 1607 *Origen de los indios de el Nuevo Mvndo, e Indias Occidentales, Aueriguado con discurso de opiniones por el Padre Presentado Fray Gregorio Garcia de la orden de Predicadores*. Valencia: en casa de Pedro Patricio Mey. Versión digitalizada en Google Books. 535 fols.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

- 1617 *Historia General del Perv trata del descvbrimiento del; y como lo ganaron los Españoles. Las guerras ciuiles que huuo entre Piçarros, y Almagros, sobre la partija de la tierra. Castigo y leuantamiento de tiranos: y otros sucesos particulares que en la Historia se contienen*. Cordoua: Por la Viuda de Andrés Barrea y á su costa. Versión digitalizada en Google Books. 626 fols.
- 1944 [1617] *Historia General del Perú (segunda parte de los Comentarios Reales de los Incas)*. Tomo I. Edición de Ángel Rosenblat. Prólogo de Ricardo Rojas. Buenos Aires: Emecé Editores.
- 1991 [1609] *Comentarios Reales de los Incas*. Edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar. México: Fondo de Cultura Económica. 880 p.

GONZÁLEZ DÁVILA, Gil

- 1649 *Teatro Eclesiástico de la Primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, vidas de svs arzobispos, obispos, y cosas memorables de svs sedes*. Tomo Primero. Madrid: por Diego Díaz de la Carrera. Versión digital disponible en Google Books. 308 p.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

- 2001 [1615] *El Primer Nveva Coronica i Bven Gobierno conpuesto por don Phelipe Gvaman Poma de Aiala*. Manuscrito digitalizado con notas de Rolena Adorno en <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>

HERMOZA SARMIENTO, Santiago, Mons.

1936                *Exhortación pastoral con motivo de la celebración del IV centenario de la descendión de la Virgen a Sunturhuasi*. Cuzco: Libr. e Impr. H.G. Rozas. 28 p.

LEVILLIER, Roberto

1924                *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles. Siglo XVI*. Tomo VII. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo. 552 p.

MARCOY, Paul

2001 [1869]        *Viaje a través de América del Sur. Del océano Pacífico al océano Atlántico*. Tomo I. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos – Banco Central de Reserva del Perú – Pontificia Universidad Católica del Perú – Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. 567 p.

MATIENZO, Juan de

1967 [1567]        *Gobierno del Perú*. Edition et étude préliminaire par Guillermo Lohmann Villena. Paris: Ministère des Affaires Etrangères. 366 p.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón

1955 [1289]        *Primera crónica general de España, que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*. 2 volúmenes. Madrid: Gredos.

MONTESINOS, Fernando de

1906 [1646]        *Anales del Perú*. Publicados por Víctor M. Maúrtua. 2 volúmenes. Madrid: Impr. de Gabriel L. y del Horno.

MURÚA, Martín de

2001 [c.1613]        *Historia General del Perú*. Madrid: Dastin Historia. Serie Crónicas de América, 20. Edición de Manuel Ballesteros Gaibrois. 571 p.

OLIVA, Giovanni Anello

1998 [1631]        *Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 387 p.

PIZARRO, Pedro

- 1978 [1570] *Relación del descubrimiento y conquista del Perú*. Edición y consideraciones preliminares de Guillermo Lohmann Villena y notas de Pierre Duviols. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 227 p.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

- 1944 *Cedulario del Perú: siglos XVI, XVII y XVIII*. 2 volúmenes. Lima: Ministerio de Relaciones Exteriores.
- 1959 *Cartas del Perú (1524-1543)*. Lima: Sociedad de Bibliófilos Peruanos. 549 p.

SALINAS Y CÓRDOVA, Buenaventura

- 1957 [1631] *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú*. Introducción de Luis E. Valcárcel y un estudio sobre el autor de Warren L. Cook. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 358 p.

SOLÓRZANO Y PEREIRA, Juan de

- 2001 [1628] *De indiarum iure*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

TITU CUSI YUPANQUI, Inca Diego de Castro

- 1992 [1570] *Instrucción al Licenciado Don Lope García de Castro*. Estudio preliminar y edición de Liliana Regalado de Hurtado. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 85 p.

VALVERDE, Vicente

- 1969 [1539] *Carta relación de Fray Vicente Valverde a Carlos V sobre la conquista del Perú*. Prólogo de Juan José Vega. Serie Documentos esenciales para la enseñanza de la historia en los planteles de toda la república. Lima: Universidad Nacional de Educación. 62 p.

## BIBLIOGRAFÍA

ACEVEDO, Paulo O. D. de

2009 *Cusco: Continuidad y Cambio*. Cusco: Municipalidad Provincial del Cusco. 233 p.

ADORNO, Rolena

1991 *Guaman Poma. Literatura de resistencia en el Perú colonial*. México: Siglo XXI Editores. 214 p.

ALDANA RIVERA, Susana

2007 "Periodo 1651-1675". En Del Busto Duthurburu, José Antonio (Director de Investigación): *Historia cronológica del Perú*. Lima: Petroperú.

ALTUVE-FEBRES LORES, Fernán

2001 *Los Reinos del Perú. Apuntes sobre la monarquía peruana*. Segunda edición. Lima: Dupla Editorial. 303 p.

APARICIO QUISPE, Severo, Mons.

2001 *La Orden de la Merced en el Perú. Estudios históricos*. 2 volúmenes. Cuzco: Provincia Mercedaria del Perú. 748 p.

ARANÍBAR, Carlos

1963 "Algunos problemas heurísticos en las crónicas de los siglos XVI-XVII". *Nueva Corónica* (Lima), 1, 102-135.

1979 "El principio de la dominación (1531-1580)". En: *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.

1991 "Índice analítico y glosario". En Garcilaso de la Vega, Inca [1609]: *Comentarios Reales de los Incas*, I (pp. 649-879). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

ASZYK, Urzula

2002 "La puesta en escena en La aurora en Copacabana". En Ignacio Arellano (Ed.): *Calderón 2000. Homenaje a Kurt Reichenberger en su 80 cumpleaños*, II (pp. 49-62). Navarra: Universidad de Navarra.

BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel

1981 "Dos cronistas paralelos: Huaman Poma y Murúa (Confrontación de las series reales gráficas)". *Anales de Literatura Hispanoamericana* (Madrid), IX, 10, 15-24.

2001 "Introducción". En Martín de Murúa [1611]: *Historia General del Perú* (pp. 5-25). Madrid: Dastin.

BATAILLON, Marcel

1995 *La Colonia, Ensayos Peruanistas*. Compilación Dr. Alberto Tauro. Lima: UNMSM. 202 p.

BAUER, Brian S.

2008 *Cuzco antiguo: tierra natal de los incas*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. 452 p.

BENAVIDES DE RIVERO, Gabriela

1994 "Prólogo". En Cieza de León, Pedro: *Crónica del Perú*. Cuarta Parte. Vol. II: La batalla de Chupas (pp. XI-). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

BLOCH, Marc

1988 *Los reyes taumaturgos*. México: Fondo de Cultura Económica. 493 p.

BRADING, David

1993 *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla. 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica. 770 p.

2007 "Entre el Renacimiento y la Ilustración: la Compañía de Jesús y la patria criolla". En Marzal, Manuel y Luis Bacigalupo (eds.): *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica. 1549-1773* (pp. 131-157). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

BRAVO GUERREIRA, María

1974 "La muerte de Atahualpa: un análisis de las circunstancias que concurrieron en ella". *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla), XXI, 91-103.

BURNS, Kathryn

2002 "Monjas, kurakas y créditos: economía espiritual de Cuzco en el siglo XVII". En Susan Dinan & Debra Meyers (Eds.): *Mujeres y religión en el Viejo y Nuevo Mundo, en la Edad Moderna* (pp. 65-93). Madrid: Narcea.

BURGA, Manuel

1979 "La sociedad colonial". En: *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.

CAHILL, David

2003 "Nobleza, identidad y rebelión: los incas nobles del Cuzco frente a Túpac Amaru (1778-1782)". *Histórica* (Lima), XXVII (1), 9-49.

CERRÓN PALOMINO, Rodolfo

2004 "Las etimologías toponímicas del Inca Garciaso". *Revista Andina* (Cuzco), 38, 9-41.

2006 "Cuzco: la piedra donde se posó la lechuza. Historia de un nombre". *Lexis* (Lima), 30, 1, 143-184.

CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel

2005 *La palabra y la pluma en Primer nueva corónica y buen gobierno*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 205 p.

CHOY, Emilio

1987a "Trasfondo económico en la conquista española de América". En: *Antropología e Historia*, 1 (pp. 262-332). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1987b "De Santiago Matamoros a Santiago Mata-Indios". En: *Antropología e Historia*, 1 (pp. 333-437). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

COELLO, Óscar

2008 *Los orígenes de la novela castellana en el Perú: La Toma del Cuzco (1539)*. Fuentes, estudio crítico y textos. Lima: Academia Peruana de la Lengua. 552 p.

COLUNGA, Alberto, O. P.

1990 *Santuario de la Peña de Francia*. Salamanca: Editorial San Esteban. 398 p.

CUADRIELLO, Jaime

1999 "El origen del reino y la configuración de su empresa. Episodios y alegorías de triunfo y fundación".

DE LA PUENTE BRUNKE, José

1992 *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución colonial*. Sevilla: Excma. Diputación Provincial de Sevilla. 536 p.

2006 "Periodo 1601-1625". En Del Busto Duthurburu, José Antonio: *Historia Cronológica del Perú* (pp. 151-170). Lima: Ediciones Copé.

DECOSTER, Jean Jacques y Brian S. BAUER

- 1997 *Justicia y Poder. Cuzco, siglos XVI-XVII. Catálogo del Fondo Corregimiento (causas civiles). Archivo Departamental del Cuzco*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". 303 p.

DECOSTER, Jean Jacques y José Luis MENDOZA

- 2001 *Ylustre Consejo, Justicia y Regimiento. Catálogo del Fondo Cabildo del Cuzco (causas civiles)*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". 315 p.

DEL BUSTO DUTHURBURU, José Antonio

- 2004 *Conquista y Virreinato*. Enciclopedia Temática del Perú. Tomo II. Lima: El Comercio. 191 p.
- 2007 *Historia cronológica del Perú*. Lima: Petroperú. 749 p.

DENEGRI LUNA, Félix

- 1980 "Prólogo". En Esquivel y Navia, Diego [1742]: *Noticias cronológicas de la Gran Ciudad del Cuzco* (pp. IX-LX). Tomo I. Lima: Fundación Augusto N. Wiese.

DOMINGUEZ FAURA, Nicanor

- 1994 "El cronista Betanzos y sus primeras cartillas de evangelización en la lengua general del inga (1536-1542)". En: Gabriela Ramos (comp.): *La venida del reino: religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XXI* (pp. 65-74). Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- 2008 "Betanzos y los quipucamayos en la época de Vaca de Castro (Cuzco, 1543)". *Revista Andina* (Cuzco), 46, 155-192.

DUVOLS, Pierre

- 1962 "Les traditions miraculeuses du siège du Cuzco, 1536 et leur fortune littéraire". En *Bulletin de la Faculté des lettres de Strasbourg* (Strasbourg), 7, 5-12.
- 2003 "Providencialismo histórico en los Comentarios Reales de los Incas y la Historia general del Perú del Inca Garcilaso de la Vega: constatación e inventario". En Javier Flores Espinoza & Rafael Varón Gabai (Ed.): *El Hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y., I* (pp. 375-396). Lima: IFEA - PUCP - Banco de Crédito del Perú - Fundación Telefónica.

ELLIOT, John

- 2008 "Un Rey, muchos reinos". En Gutiérrez Haces, Juana (coord.): *Pinturas de los reinos. Identidades compartidas*. Vols. I-II: Territorios del mundo hispánico, siglos XVI-XVIII. México: Banamex. 335 p.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

- 1981 *La destrucción del Imperio de los Incas*. 3° edición. Lima: Amaru Editores. 210 p.
- 1997 *Los Incas. Economía, Sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*. Lima: Amaru Editores. 507 p.

ESQUIVEL CORONADO, Jessica

- 2005 "Los maestros tasadores de casas y haciendas jesuitas en el Cuzco durante el siglo XVIII". En Sandra Negro & Manuel M. Marzal (Comp.): *Esclavitud, Economía y Evangelización. Las haciendas jesuitas en la América Virreinal* (pp. 493-504). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos

- 2003 *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Francés de Estudios Andinos. 586 p.
- 2005 "Construyendo la memoria: la figura del inca y el reino del Perú, de la conquista a Túpac Amaru II". En: *Los Incas, reyes del Perú* (pp. 93-173). Lima: Banco de Crédito del Perú.

FERNÁNDEZ, Justino

- 1959 *El Retablo de los Reyes. Estética del Arte de la Nueva España*. México D.F.: Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM. 372 p.

FLORES OLEA, Aurora

- 1997 "El nacionalismo criollo en la colonia". En Medina, Rubén (comp.): *Las Humanidades en Acatlán* (pp. 23-30). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

FRANCO CÓRDOVA, David

- 2006 "Un caso de relectura y reinterpretación cronística: la construcción de Santiago y la reconstrucción del imaginario religioso de los primeros españoles en los Andes (siglo XVI)". En *XI Simposio Internacional de Estudiantes de Historia. SIEH 2006. Arequipa, (Perú) 20-22 setiembre*. Tomo II (pp. 617-626). Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín.
- 2008 "Los milagros en el Sitio del Cuzco de 1536 y la construcción del discurso religioso colonial sobre la conquista de los incas (1536-1664)". *Tiempos: Revista de Historia y Cultura* (Lima), 3, 7-27.

FOSSA, Lydia

1998 "Miracles in the Andes: Providence or Politics?". *Latin American Literary Review* (Special Edition: Colonial Latin America: A Multidisciplinary Approach).

2006 *Narrativas problemáticas. Los inkas bajo la pluma española*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto de Estudios Peruanos. 535 p.

GARCÍA AÑOVEROS, Jesús María

2001 "Los títulos de la posesión de las Indias de la corona española". En Solórzano Pereira, Juan de [1628]: *De indiarum iure* (pp. 19-29). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

GARRET, David T.

2009 *Sombras del Imperio. La nobleza indígena del Cuzco, 1750-1825*. Traducción de Javier Flores Espinoza. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 450 p.

GASPARINI, Graziano y Luise MARGOLIES

1977 *Arquitectura Inka*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. 357 p.

GISBERT, Teresa

2008 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Cuarta Edición. La Paz: Gisbert y Cía. 250 p.

GONZÁLEZ VIGIL, Ricardo

2007 "Prólogo". En Garcilaso de la Vega, Inca [1609]: *Comentarios Reales de los Incas* (pp. XIX-LXXVIII). Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

GUIBOVICH PÉREZ, Pedro

1993 "Lectura y difusión de la obra del Inca Garcilaso en el virreinato peruano (siglos XVII-XVIII): El caso de los Comentarios Reales". *Revista Histórica* (Lima), 37, 103-120.

GUILLÉN, Edmundo

S/F *Huáscar, Inca Trágico*. Lima: Populibros peruanos. 77 p.

1980 *Historia General del Ejército Peruano. El Imperio del Tahuantinsuyo*. Lima: Comisión Permanente de la Historia del Ejército del Perú. 453 p.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro

1987 "El P. Vargas Ugarte y su aportación a la historiografía del Perú colonial". *Revista de Historia de América* (México D.F.), 104, 141-167.

- 1989 *Don Pedro de La Gasca. Su obra política en España y América*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 426 p.
- 1990 "Hacia una nueva periodificación de la historia del Perú colonial (factores económicos, políticos y sociales)". *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (Lima), 17, 269-293.
- 1993 "La Conquista y la temprana colonización". En: *Historia del Perú* (pp. 337-422). Barcelona: Lexus Editores.
- 2001 "Vargas Ugarte, Rubén". En *Grandes Forjadores del Perú* (p. 420-422). Lima: Lexus Editores.

HARTH-TERRÉ, Emilio

- 1949 *Las tres fundaciones de la Catedral del Cuzco*. Buenos Aires. 47 p.

HEMMING, John

- 2005 *La conquista de los incas*. Segunda Edición. México: Fondo de Cultura Económica. 684 p.

HEREDIA NEYRA, Juan José

- 2004 "Juan de Betanzos y los Dominicos: una metáfora evangelizadora en La Suma y Narración de los Incas". *Summa Historiae* (Lima), 1, 37-66.

HERNANDEZ LEFRANC, Harold

- 2006 "El trayecto de Santiago Apóstol de Europa al Perú". *Investigaciones Sociales* (Lima), 16, 51-92.

HIJOS DE J. ESPASA (Ed.)

- 1918 *Enciclopedia Universal Europeo Americana*, 35: MICH-MOMZ. Barcelona: Hijos de J. Espasa. 1592 p.

HOLLAND, Augusta E.

- 2008 *Nueva Corónica: tradiciones artísticas europeas en el Virreynato del Perú*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. 229 p.

ITIER, César

- 1992 "Discurso ritual prehispánico y manipulación misionera: la 'oración de Manco Cápac al señor del cielo y tierra' de la relación de Santa Cruz Pachacuti". *Bulletin de l'Institut français d'études andines* (Lima), 21, 177-196.

KLAIBER, Jeffrey, S. J.

1996 *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 557 p.

LARA, Marcos

1988 "Presentación". En Bloch, Marc: *Los reyes taumaturgos* (p. 7-19). México: Fondo de Cultura Económica.

LAZO GARCÍA, Carlos

2006 *Historia de la Economía Colonial*. Obras escogidas de Carlos Lazo García, Tomo I. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos - Instituto de Ciencias y Humanidades. 467 p.

LEONARD, Irving

1983 *Los libros del conquistador*. La Habana: Casa de las Américas. 235 p.

LOAYZA, Francisco A.

1944 *Cahuide no existió. Ensayo crítico-histórico basado en antiguos documentos irrefutables*. Lima: Librería e Imprenta D. Miranda. 155 p.

LOHMANN VILLENA, Guillermo

1965 "Juan de Matienzo autor del 'Gobierno del Perú' (Su personalidad y su obra)". *Anuario de Estudios Americanos*, XXII, 767-866.

2001 "Tomando Partido". En Fernán Altuve-Febres Lores: *Los Reinos del Perú. Apuntes sobre la monarquía peruana*. Segunda edición (pp. 19-26). Lima: Dupla Editorial.

MANRIQUE, Nelson

1993 *El universo mental de los conquistadores*. Lima: Desco. 609 p.

MARZAL, Manuel, S. J.

2007 "Compromiso étnico y expulsión de los jesuitas peruanos en 1767". En Marzal, Manuel y Luis Bacigalupo (eds.): *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica. 1549-1773* (pp. 493-526). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

MATICORENA ESTRADA, Miguel

1955 "Cieza de León en Sevilla y su muerte en 1554. Documentos". *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla), 12, 615-674.

1995 “La restitución andina en Marcel Bataillon”. En Hampe Martínez, Teodoro (comp.): *Marcel Bataillon y el Perú, homenaje en el centenario de su nacimiento* (pp. 19-26). Lima: Logos.

MATTOS-CÁRDENAS, Leonardo

2005 “Cusco: La otra Roma. Influencias clásicas en el análisis del urbanismo inca y en las transformaciones del siglo XVI”. *Ur[b]es* (Lima), 2, 53-75.

MEDINACELI, Ximena

2007 “Paullu y Manco ¿una diarquía en tiempos de conquista?”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* (Lima), 36 (2), 241-258.

MÉNDEZ MARTÍNEZ, Gonzalo

1992 “Santiago en la toponimia americana”. En: *Santiago y América*. Galicia: Xunta de Galicia.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino

1989 “Sobre Garcilaso”. En César Toro Montalvo (Selecc.): *Los Garcilasistas* (pp. 35-38). Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

MESA, Carlos de & Teresa GISBERT

1982 *Historia de la Pintura Cuzqueña*. Tomo I. Prólogo de Guillermo Lohmann Villena. Lima: Banco Wiese Ltda. 317 p.

MILLONES FIGUEROA, Luis

2001 *Pedro Cieza de León y su crónica de Indias: la entrada de los Incas en la historia universal*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos – Pontificia Universidad Católica del Perú. 313 p.

MOLINA I FIGUERAS, Joan

1999 *Arte, devoción y poder en la pintura tardogótica catalana*. Murcia: Universidad de Murcia. 246 p.

MORENO BÁEZ, Enrique

1954 “El Providencialismo del Inca Garcilaso”. *Revista de Estudios Americanos*, 35-36, 2-12.

MUJICA PINILLA, Ramón

2002 *El Barroco Peruano*. Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima: Banco de Crédito del Perú.

MURRA, John V.

- 2002 *El Mundo Andino. Población, Medio Ambiente y Economía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto de Estudios Peruanos. 511 p.

NEGREDO DEL CERRO, Fernando

- 2002 “La palabra de Dios al servicio del Rey. La legitimación de la Casa de Austria en los sermones del siglo XVII”. *Criticón* (Toulouse), 84-85, 295-311.

NIETO VÉLEZ, Armando

- 2002 “Los primeros jesuitas en el Perú y la evangelización de los indígenas”. En: *Sobre el Perú. Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*, II (pp. 929-934). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

NOWACK, Kerstin

- 2002 “Las intenciones del autor: Juan de Betanzos y la Suma y Narración de los Incas”. *Revista Andina* (Cuzco), 34, 47-64.

OSSIO, Juan

- 1985 *Los retratos de los incas en la crónica de fray Martín de Murúa*. Lima: Corporación Financiera de Desarrollo. 48 p.

PÄRSSINEN, Marti

- 2003 *Tawantinsuyu. El Estado Inca y su organización política*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - Pontificia Universidad Católica del Perú. 425 p.

PATRUCCO, Sandro

- 2000 “El Perú Virreinal: Sociedad, Economía y Arte”. En: *Historia del Perú* (pp. 423-577). Barcelona: Lexus.

PEASE G. Y., Franklin

- 1987 “Cieza de León almagrista: anotaciones de Raúl Porras a los libros sobre las guerras civiles del Perú”. En Núñez, Estuardo (ed.): *Libro de Homenaje a Aurelio Miró Quesada Sosa* (pp. 667-673). Lima: P. L. Villanueva.
- 1988 “Nota sobre una nueva edición de la Suma y Narración de los Incas”. *Histórica* (Lima), XII, 2, 183-192.

PRESCOTT, Guillermo H.

1967 *Historia de la conquista del Perú*. Buenos Aires: Editorial Schapire. 600 p.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

1954 *Fuentes Históricas Peruanas (Apuntes de un curso universitario)*. Lima: Juan Mejía Baca & P.L. Villanueva. 601 p.

1986 *Los Cronistas del Perú (1528-1650)*. Biblioteca Clásicos del Perú, 2. Edición, Prólogo y Notas de Franklin Pease G.Y. Bibliografía de Félix Álvarez Brun y Graciela Sánchez Cerro, revisada, aumentada y actualizada por Oswaldo Holguín Callo. Lima: Banco de Crédito del Perú. 964 p.

RAMOS GÓMEZ, Luiz

2004 "El motivo 'torre' en el escudo de Cuzco y en los queros y otras vasijas andinas de madera de época colonial, del Museo de América (Madrid)". *Revista Española de Antropología Americana* (Madrid), 34, 163-186.

REGALADO DE HURTADO, Liliana

1992 "Titu Cusi Yupanqui: El Destino del Inca 'Venturoso'". En Titu Cusi Yupanqui [1570]: *Instrucción al Licenciado Don Lope García de Castro* (pp. XI-LVIII). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

RODRÍGUEZ LAGO, José Ramón

2004 "Hace cincuenta años... el Año Santo Compostelano de 1954. Del Nacionalcatolicismo a la Restauración de una Europa Católica". Artículo digital en formato PDF disponible en <http://www.ahistcon.org/docs/Santiago/pdfs/s6h.pdf>

ROSTWOROWSKI, María

2001 *Pachacutec*. Obras Completas, I. Serie Historia Andina, 23. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 349 p.

2004 *Incas*. Enciclopedia Temática del Perú, I. Lima: El Comercio. 190 p.

SÁNCHEZ BELLA, Ismael

1992 "El Derecho Indiano hasta Felipe II". En: *Congreso de Historia del Descubrimiento. Actas. Tomo III* (pp. 503-520). Madrid: Real Academia de la Historia - Confederación Española de Caja de Ahorros.

SANTISTEBAN OCHOA, Julián

1963 “Documentos para la Historia del Cuzco existentes en el Archivo General de Indias de Sevilla”.  
*Revista del Archivo Histórico del Cuzco* (Cuzco), 11, 1-118.

SOMEDA, Hidefuji

1981 “Fray Bartolomé de las Casas y el problema de la perpetuidad de la encomienda en el Perú”.  
*Histórica* (Lima), 5, 2, 263-294.

TEMPLE, Ella Dunbar

2009 *La descendencia de Huayna Cápac*. Prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 400 p.

TRELLES ARÉSTEGUI, Efraín

1991 *Lucas Martínez Vegazo: Funcionamiento de una encomienda peruana inicial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 318 p.

UGARTE DEL PINO, Juan Vicente

2001 “Prólogo a la Primera Edición”. En Fernán Altuve-Febres Lores: *Los Reinos del Perú. Apuntes sobre la monarquía peruana*. Segunda edición (pp. 27- 39). Lima: Dupla Editorial.

URTEAGA, Horacio

1934 “Prólogo. Sitio del Cusco por Manco II (1535)”. En Anónimo [1539]: *Relación del Sitio del Cuzco y principio de las guerras civiles del Perú hasta la muerte de Diego de Almagro. 1535-1539*. Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú. Tomo X. Segunda Serie (pp. III-XXII). Lima.

VALCÁRCEL, Carlos Daniel

2001 *San Marcos. Universidad Decana de América*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 138 p.

VARGAS BUENO, Isaías, Mons.

1956 *Monografía de la Santa Basílica Catedral del Cuzco*. Cuzco: Editorial Garcilaso. 198 p.

VARGAS UGARTE, Rubén, S.J.

1947 *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*. 2º edición. Buenos Aires: Editorial Harpes. 836 p.

1956 *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*. 3ª edición. 2 tomos. Madrid: Talleres Gráficos Jura. 449 p. (I), 423 p. (II).

1966 *Historia General del Perú*, I. Lima: Editorial Milla Batres.

VAS MINGO, Marta Milagros del, y Miguel LUQUE TALAVÁN

2005 "Juan de Solórzano Pereyra y la cuestión de los Justos Títulos: Fuentes del libro I (capítulos IX-XII) de la Política Indiana". En Gutiérrez Escudero, Antonio y Laviana Cuestos, María Luisa (coords.): *Estudios sobre América: siglos XVI-XX* (pp. 123-195). Sevilla: AEA.

VEGA, Juan José

1969 *La Guerra de los Viracochas*. 3ª edición. Lima: Universidad Nacional de Educación. 174 p.

VILA DA VILA, Margarita

1993 "Santiago en la Literatura Hispanoamericana". En: *Santiago y América* (p. 200-217). Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

VILLANUEVA URTEGA, Horacio

1987 "Juan Diez de Betanzos y el Cuzco". En Betanzos, Juan [1551]: *Suma y Narración de los Incas* (pp. XXXI-XXXVII). Madrid: Atlas.

WUFFARDEN, Luis Eduardo

2004 "Barroco inicial y afirmación retórica (1650-1680)". En: *Arte y Arquitectura. Enciclopedia Temática del Perú*, XV. Lima: El Comercio. 190 p.

ZURITA RUIZ, José

1965 *Diccionario de la construcción*. Barcelona: Ediciones CEAC. 245 p.