

**“LA RELACIÓN DEL JESUITA ANÓNIMO”:  
EL EMPLEO DEL QUIPU COMO ESTRATEGIA DE  
VEROSIMILITUD Y SUS REALES PROPÓSITOS**

**Marcos Antonio Figueroa Zúñiga**

*Universidad de Santiago de Chile:  
Programa de Doctorado en Estudios Americanos*

La pequeña crónica *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*<sup>1</sup>, de autor desconocido, pero con alta probabilidad de haber sido escrita por un jesuita a fines del siglo XVI, ha sido destacada como un material que entrega valiosa información acerca de la religión de los incas, viéndose esto además acrecentado, porque sus referencias provienen de los *quipus*<sup>2</sup> antiguos. Este artículo tratará de demostrar la intención de esta crónica de asimilar la religiosidad andina, particularmente la incaica, a la religión cristiana. Ponemos especial énfasis en la figura de *Vilahoma*, que para el autor de esta relación, como también para otros de la época, fue una especie de Sumo Sacerdote de los incas.

\* \* \*

La relación *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, no ofrece hasta hoy claridad del año en que fue escrita, ni del nombre de su autor. Se supone pudo haber sido redactada a fines del siglo XVI y comienzos del XVII, por ejemplo, Raúl Porras Barrenechea cree que el manuscrito pudo haber sido redactado a fines del gobierno del virrey Francisco de Toledo o hasta doce años después, entre 1580 y 1592 (Porras, 468); en tanto, Marcos Jiménez de la Espada –primer editor del manuscrito que se encuentra en la Biblioteca Nacional de España<sup>3</sup>– dice que fue escrito entre 1615 y 1621 (Jiménez de la Espada, XLII); por otra parte, según Manuel Marzal, el historiador jesuita Enrique Fernández ha dado argumentos<sup>4</sup>, que para él son definitivos, que el año de escritura de la relación es 1595 (Marzal, 211).

De su autor, tema que ha motivado discusiones en alguna época<sup>5</sup> y de lo que más se ha escrito acerca de esta relación, al parecer está claro que fue un jesuita, como veremos más adelante y que se desprende de la propia obra (particularmente de la última parte), pero no hay consenso del nombre de este religioso y los debates se han enfocado, desde hace un tiempo largo, entre los que sostienen que es Blas Valera<sup>6</sup> y los que lo niegan.

Para los propósitos de este artículo, no interesa quién fue el autor de esta relación, por lo demás creemos que se ha discutido demasiado con respecto a esto, incluso dejando la obra en un segundo plano, y al no aparecer datos nuevos que arrojen pistas fehacientes acerca de la autoría de esta obra, consideramos que se hace poco relevante seguir refiriéndose a ese tema. Del mismo modo, trataremos de no basarnos en la biografía de Blas Valera (que de manera reducida comentados en la nota anterior), especialmente a lo que se refiere a su condición de mestizo y simpatizante de los incas, ni en sus escritos citados en la obra del Inca Garcilaso, por ser estos antecedentes que guiarían demasiado nuestro análisis<sup>7</sup>.

La *Relación Anónima* es ubicada generalmente en el grupo de crónicas postoledanas (Porras, 40; Pease, 39), cuyos cronistas, entre los que se contaban los primeros mestizos y criollos, se caracterizaron por tener un mejor conocimiento del quechua<sup>8</sup> y una mayor preocupación filológica, que les llevó a confeccionar obras en el idioma indígena como vocabularios, gramáticas y catecismos (que facilitaban la tarea evangelizadora)<sup>9</sup>; este conocimiento, además los impulsó a revisar las crónicas anteriores con el propósito de confeccionar nuevas obras que entregaran una mirada más positiva del mundo incaico (Albertin, XV).

Esta revaloración de lo inca les llevo a los cronistas postoledanos<sup>10</sup> a utilizar una forma tradicional incaica de registro y comunicación como fuente de información y autoridad para conformar sus historias: los *quipus*. Por ejemplo, se ha dicho que la importancia de la *Relación Anónima* consiste en las noticias que entrega y porque éstas proceden de las antigüedades de los *quipus* (Jiménez de la Espada, XLIII); el Jesuita Anónimo cita incluso a sus informantes *quipucamayos*<sup>11</sup> como si fuesen textos de consulta, como a los *quipus* de Yuta Inga, a los de Pacari Tampu antiguos, a los de Cassamarca y de Tarama, a los del Cuzco y Sacsahuana, etc., (Anónimo, 153, 154, 156, 160).

Los cronistas postoledanos, como el Jesuita Anónimo, reaccionaron a los juicios y conclusiones que se venían acumulando desde la época toledana<sup>12</sup>, e incluso de la anterior; esto se produce, según Porras Barrenechea, “en forma vaga y sentimental” veinte o

treinta años después de la partida del virrey Toledo (Porrás, 39) o sea a finales del siglo XVI. La *Relación Anónima* es claramente muy crítica con la evangelización que se ha llevado en el Perú hasta esa hora, no comparte las maneras en cómo han actuado los extirpadores de idolatrías –anteriores a los jesuitas– y culpa en general a los españoles de que su búsqueda demencial de oro y plata les prohibió conocer de mejor manera las costumbres indígenas (Ibíd.: 168). Los jesuitas, señala Duviols, no tenían la obsesión de la hispanización ni de la política cristiana como la había tenido el virrey Toledo, éstos dice, eran partidarios de conservar muchas costumbres indígenas, siempre que no fuesen contrarias a la fe y a ley natural (Duviols, 42).

El Jesuita Anónimo se instala en una posición de defensa y de valoración de las costumbres de los incas y hace blanco de sus críticas de manera particular al cronista toledano Polo de Ondegardo<sup>13</sup>. Este funcionario español que por su trabajo recopiló una serie de informaciones que lo llevaron a redactar varios manuscritos, es acusado por el Anónimo de que la mayoría de sus averiguaciones (en las que siempre encontraba el paralelo con la cultura de los moros) fueron hechas cuando “ni aún la lengua apenas se sabía, ni había lugar para saber de raíz las antiguallas” y que su real propósito fue siempre enriquecerse<sup>14</sup> (Anónimo, 155-156).

Un punto controversial de la obra y en el cuál el Jesuita Anónimo más se ensaña con Polo de Ondegardo, es acerca de la defensa que el religioso hace de que en el antiguo Perú nunca se utilizaron para sacrificios a niños ni a personas en general, en esto seguido por pocos, entre ellos el Inca Garcilaso (Garcilaso, tomo I: 78). Lo que Polo de Ondegardo afirmaba era que los peruanos sacrificaban a niños de diez años para abajo a las *huacas*, pero en ocasiones de mucha importancia y no comúnmente (Polo de Ondegardo, 37). El Jesuita Anónimo jactándose de su mejor manejo de la lengua quechua, característica de los cronistas postoledanos, como anotamos anteriormente, dice que Polo de Ondegardo mal entendió las *huahuas* por niños, que los antiguos sacrificaron en la coronación del Inca Huayna Cápac, siendo éstas corderitos, “que también se llaman niños en aquella lengua” (Anónimo, 157).

El Anónimo se empeña en esta defensa, que se puede explicar por lo que señala Duviols más arriba, es decir, en su condición de jesuita no puede aceptar una costumbre que va claramente contra la ley natural de una cultura que quiere evangelizar y que la haría insalvable ante sus ojos; para ello señala además otras razones por las que los incas no ofrecían a las *huacas* seres humanos a manera de sacrificios, ya sea porque éstos eran clementes o por existir una ley

muy antigua entre ellos que prohibía estas prácticas (Ibíd.: 156). El tiempo le ha dado la razón al cronista toledano, si tomamos como ejemplos los hallazgos de momias en los Andes, como “Juanita”, una niña momificada encontrada en 1995 a 6.380 msnm, cerca del cráter del volcán de Ampato en el departamento de Arequipa, o “los niños del Lullaillaco”, tres momias, increíblemente conservadas y descubiertas a mediados de marzo de 1999 en el volcán Lullaillaco a 6.740 msnm, al norte de los Andes chileno-argentinos. Todo indica que estos niños eran *copacochas* o sacrificios humanos, realizados sólo en importantes ocasiones, como dice Polo de Ondegardo, como pudiera ser en honor a divinidades o también para propiciar buenas cosechas o ahuyentar desastres de pestes o sequías y que tan bien ilustra Guaman Poma en un dibujo en la *Nueva Coronica y Buen Gobierno* (Guaman Poma, 240). Dudas pueden quedar aún, si estos niños eran entregados de manera voluntaria por sus padres o si eran forzados a ello.

Más allá de la defensa de las costumbres de los incas que realiza el Anónimo, en la que se destaca la valoración que hace de sus leyes civiles y formas de gobernar, las que superaban para él a la de los propios españoles (Anónimo, 176), exceptuando, obviamente, la embriaguez (pero dando una larga explicación de cómo hacían su “vino”) y la lujuria, una de las características que saltan a la vista en la *Relación Anónima*, es su evidente intensión de demostrar similitudes entre la religiosidad incaica y la cristiana, más allá de repetir y recordar a cada paso que la primera era una religión falsa.

Al comienzo de la obra el Anónimo escribe que *Illa Tecce Viracocha*, llamado así antiguamente, creó dioses consejeros como el sol, la luna, las estrellas y los planetas (Ibíd.: 153); este único gran dios que señala el Jesuita Anónimo, continúa con la búsqueda afanosa del dios único y creador que de alguna manera se asimilara al dios judeocristiano, hábito que según Henrique Urbano impidió a los evangelizadores comprender adecuadamente el discurso mítico andino (Urbano, 1981: XVI). Este *Illa Tecce Viracocha* creó además “criados invisibles” (a los que también llama ángeles) para que lo sirvieran, pero hubo algunos que lo traicionaron, por ejemplo, dice que *Çupay* (Supai) que para el Anónimo significa “adversario maligno” traicionó a *Illa Tecce Viracocha* (Anónimo, 154), una especie de Lucifer de la religiosidad Inca.

Niega que los “peruanos gentiles” adoraran a los difuntos, aunque fuesen los cuerpos de los reyes, como también a nada que hubiese en aquellos sepulcros, llamados *huacas*, ni creyeron que en esos lugares hubiera alguna divinidad, pues rogaban y pedían primeramente al gran *Illa Tecce* por los cuerpos de esos difuntos para que no se corrompiesen, ni para que su alma anduviese vaga y

no se corrompiesen, ni para que su alma anduviese vaga y peregrina (Ibíd.: 160). No está de acuerdo además, contradiciendo a Polo de Ondegardo, que algún Inca (especialmente Huayna Cápac) quisiera ser adorado como dios (Ibíd.). Podemos agregar, que según el Anónimo, la confesión y siguiente penitencia por sus pecados, era una costumbre religiosa que practicaban los incas antes de la llegada de los españoles (Ibíd.: 163).

Si bien, con lo anteriormente expuesto, nos alcanzaría para demostrar las intenciones de esta pequeña crónica, consideramos que sin duda donde más se esfuerza en demostrar paralelos entre la religión católica y la incaica, es en la figura de *Vilahoma*, que en palabras del Anónimo, es una especie de pontífice máximo que encabezaba una compleja y ordenada estructura de jueces y ministros encargados de la religión incaica y que en tiempos antiguos tuvo jurisdicción incluso sobre los reyes, quienes lo reconocían y reverenciaban, pero después de Topa Inca Yupanqui fue disminuida su autoridad y también sus rentas (Ibíd.: 161).

Esta autoridad religiosa, según el Jesuita Anónimo, llevaba una vida de mucha abstinencia, por ejemplo jamás comía carne ni bebía chicha y su alimento consistía tan sólo de hierbas y raíces, algunas veces acompañadas con pan de maíz; generalmente vivía en el campo, donde contemplaba las estrellas, a las que tenía por dioses (Ibíd.). Agrega que regularmente vestía de manera sencilla, pero para las fiestas importantes acudía a los templos de *Illa Tecce Viracocha*, al del Sol o al de *Pirua*, vestido de magnífica manera. El Anónimo se alarga notoriamente detallando las vestimentas de *Vilahoma*, en la que sobresale una tiara o corona con un armazón de oro, adornada con plumas de papagayo y que por los dos dibujos originales que acompañan esta parte del texto (Ibíd.: 161-162), parece ser superior a la *mascapaicha* del Inca o por lo menos más vistosa.

Su autoridad se reflejaba, señala el Jesuita Anónimo, en que era el que nombraba a los vicarios de cada provincia, confirmaba la elección de los jueces encargados de la religión y a los visitantes de todos los templos y que sin su permiso no se podía construir templo alguno (Ibíd.). *Vilahoma* además elegía a los confesores tanto del Cuzco como para las demás provincias, para que hombres y mujeres pudieran confesarse y recibir penitencia, como mencionamos anteriormente (Ibíd.: 163).

Cuando un *Vilahoma* moría, los ministros mayores se reunían para elegir su sucesor (el cual debía ser de noble linaje como el anterior), y al momento de saberse quién era electo, se tocaban trompetas y bocinas y otros instrumentos que se ocupaban en los sacrificios (Ibíd.: 162.), similar a la costumbre del Vaticano del humo blan-

co que sale de una chimenea cuando existe consenso de quién será el nuevo Papa.

En muchas ocasiones el Jesuita Anónimo muestra a *Vilahoma* por sobre la autoridad del Inca, por ejemplo en la elección de las *acllas*, que según el religioso ignaciano eran vírgenes escogidas, hermosas y de sangre noble consagradas al culto del Sol, que pasaban por un noviciado de tres años, para luego permanecer en los templos (Ibíd.: 170), y cuya responsabilidad en la elección final recaía en *Vilahoma*, incluso después de las impresiones del Inca. Por la información que entrega esta relación acerca de las *acllas*, no podemos dejar de señalar la similitud en la formación de éstas y la de las monjas de cualquier orden religiosa.

Es preciso señalar que el *Vilahoma* del Jesuita Anónimo no es una invención de este autor, aparece en escritos de primera hora referentes a Perú, como la *Relación del sitio del Cuzco*, de autor anónimo y de la cual no tenemos fecha de redacción, pero según lo que lleva como subtítulo, abarca una época que va de 1535 a 1539. Allí, éste es un personaje contemporáneo, que está siendo protagonista de la primera reacción de los incas frente a la presencia española: “Villahoma, un indio muy principal á quien tienen ellos en la veneracion que nosotros tenemos a1 Papa” (Anónimo, 1879: 6), esto dicho a raíz de el “inesperado” regreso de este personaje que acompañaba a Diego de Almagro en su viaje a Chile. Un autor que fue parte de esa expedición, y que incluso pudo haber conocido a ese *Vilahoma*, es Cristóbal de Molina, el religioso apodado “el chileno” o “el almagrista”<sup>15</sup> –que además entrega la más rica información de este personaje por esa época<sup>16</sup>– señala que a la entrada de los españoles al Cuzco *Vilahoma* era una especie de Papa o gran sacerdote, “se intitulaba en la lengua de los indios *Indivianan*, que quiere decir “siervo o esclavo del Sol (...) y era esta la segunda persona del Inga, por que el Inga se llamaba hijo del Sol, y éste esclavo del Sol” (Molina, 329). En páginas siguientes de la crónica del “chileno” podemos ubicar a *Vilahoma* como protagonista del cerco del Cuzco (Ibíd.: 344-346).

En textos posteriores como *Suma y narración de los Incas* de Juan de Betanzos de 1551, señala que “el malvado Vilaoma”, ubicándolo también en la última etapa del imperio incaico, encabezando el cerco del Cuzco y supuestamente llamado “Papa” por los españoles de esa época, era un principal señor de esta ciudad del Cuzco, que tenía “cargo del bulto del sol” y era su mayordomo y muchas veces hablaba por él (Betanzos, 291). Francisco López de Gómara en su *Historia General de las Indias* de 1552 y en relación al viaje de Almagro a Chile, escribe “partiöse [Almagro] luego con los

cuatrocientos y treinta, y con Paulo y Villaoma, gran sacerdote, Filipillo y otros muchos indios honrados y de servicio y carga” (López de Gómara, 191). Pedro de Cieza de León, en la primera parte de la *Crónica del Perú*, redactada en 1553, refiriéndose a la ciudad del Cuzco y cómo funcionaba antes de la llegada de los españoles, señala que “Villaoma” habitaba el templo principal de esta ciudad, y se refiere a él como el gran sacerdote (Cieza, 241). Cieza no lo ubica en tiempos cercanos a cuando escribe. De los autores anteriores, o sería más acertado decir que de alguno de ellos, Bartolomé de Las Casas pudo haberse servido de fuente para la información peruana que se encuentra en la *Apologética historia sumaria*, finalizada en 1552, pues jamás el fraile dominico pisó tierras peruanas y quién también señala a *Vilahoma* como “Sumo Sacerdote” (Las Casas, 80)<sup>17</sup>.

Nos encontramos en la primera crónica o más bien escrito de un autor con ascendencia completamente indígena como la *Instrucción al Licenciado Lope García de Castro* de Titu Cusi Yupanqui (tercer Inca de Vilcabamba) de 1570, con la representación más creíble de *Vilahoma*, no por provenir de un andino, sino más bien por el contexto íntimo en que es narrada; Titu Cusi Yupanqui, hijo de Manco Inga, nos relata un episodio entre el Inca y *Vilahoma*, en el que éste reprende al Inca por dejarse manejar por los españoles y no hacerse respetar en su posición de rey (Titu Cusi Yupanqui, 29). Este suceso que incentivaría a Manco Inga a tomar conciencia de su situación y que luego se transformaría en la casi expulsión de los españoles del Cuzco en 1536, si bien nos ayuda a comprender la importancia de *Vilahoma*, como hombre de confianza y muy cercano al Inca, al mismo tiempo nos lleva a dudar del *Vilahoma* que retrata el Anónimo, pues Titu Cusi Yupanqui siempre se refiere a este personaje en el ámbito militar, como capitán o general de las fuerzas del Inca y nunca como la máxima autoridad religiosa.

Con respecto a la utilización de los *quipus*, podemos decir que sin duda la actitud de respeto y de credibilidad de parte del Jesuita Anónimo en esta fuente de información prehispánica, se desmarca, incluso de autores anteriores que los utilizaron también, pues como señalamos anteriormente el Anónimo lo hace como si fueran libros y afirmando con ellos sus propios dichos en materia referentes a sacrificios, leyes, personajes, etc. Esto alcanza mayor validez, si recordamos que el Concilio III Límense de 1583, mantuvo el rigor del anterior en contra de hechiceros y dogmatizadores de la religión incaica (Duviols, 23), y al mismo tiempo condenaba a los *quipus*, considerándolos como idólatras y mandaba a confiscarlos y destruirlos.

A esta relación, no obstante hay que distinguirlas de las que tenían que pasar ciertas censuras y de las que a la postre serían publicadas, de hecho ni siquiera sabemos si el manuscrito de la *Relación Anónima* era una obra completa y definitiva, de allí que esta pequeña relación pudiera tomarse ciertas licencias, específicamente en la forma de utilizar los *quipus* y de paso no descuidar un elemento importantísimo para la Compañía de Jesús, que era el tratar de conocer profundamente los variados aspectos de la cultura del pueblo que iban a evangelizar.

Al mismo tiempo, se nos presentan reparos acerca de la fidelidad de las informaciones entregadas por el Anónimo, particularmente aquellas que afirma utilizando los *quipus*, pues creemos que a fines del siglo XVI, años en que se presume se redactó esta crónica, era muy difícil acceder a *quipucamayos* vivos y si sumamos la persecución que se le había hecho a éstos en la primera época de los españoles, nos cuesta creer que tuviera tanta facilidad para entrevistarlos y en diferentes lugares, como lo señala y como la pudieron tener los cronistas de las primeras décadas de ocupación española. Además, por lo que escribe Garcilaso, existía otra condición que hacía más inaccesible la lectura de los *quipus* ya que al parecer éstos (inferimos que esta dificultad era para los *quipus* que contenían historias), debían usarse junto a los relatos orales, para que así, al reforzarse uno con el otro, pudieran leerse de mejor manera (Garcilaso, tomo II: 26).

Sin embargo, un investigador actual como Frank Salomon señala que para finales del siglo XVI y comienzos del XVII, los *quipucamayos* siguieron practicando su arte en un espacio de informalidad, inclusive logrando insertarse en procedimientos legales, si bien al margen de los archivos, notarías y secretarías coloniales, fue vital en el establecimiento de las posiciones que los indígenas tomaron frente a la legalidad (Salomon, 149-150). Siendo así, podríamos conceder que el Anónimo obtuviera la información de *quipucamayos*, quizás no los mismos para el tiempo de la entrada de los españoles al Perú, pero sí herederos directos de ellos. No obstante, se nos plantea otro cuestionamiento y este está dado por la posición en que el religioso obtiene esta información; el Jesuita Anónimo no deja de representar el nuevo poder para los *quipucamayos*, con todo lo que eso significaba, por lo que incluso podríamos inferir, que de las preguntas que haga este religioso, va a obtener generalmente la información que quiere y necesita, pues de qué otra forma podemos entender que ningún autor anterior al Anónimo, no fijara su atención en un personaje como el *Vilahoma* de la *Relación Anónima*, siendo que incluso su autor lo posiciona al mismo nivel del Inca. Por ejemplo,



nos extraña que Cristóbal de Molina, el “Cuzqueño”, que según Henrique Urbano es el autor del siglo XVI que mejor describió la religión incaica, no se refiera jamás a este supuesto Sumo Sacerdote.

Del mismo modo, no podemos dejar de señalar la responsabilidad que tienen los *quipucamayos* en la elaboración de esta pequeña crónica y en una posible manipulación de las informaciones que le entregaban al Jesuita Anónimo, pues como bien dice Gary Urton, en su investigación acerca del mito de origen de los incas, los indígenas de los Andes, por lo menos las elites, no fueron agentes pasivos en la construcción de sus historias durante la colonia, sino partícipes directos en la producción de éstas a través de su porfía al plantarse y encararse a los españoles en todos los niveles de integración sociopolítica (Urton, 148); si bien el Jesuita Anónimo pudo preguntar lo que quería escuchar, los *quipucamayos* le pudieron responder lo que a ellos les podía convenir en ese momento.

A modo de conclusión, podríamos señalar que no es muy arriesgado postular, particularmente en el ejemplo que más trabajamos aquí, el de *Vilahoma*, que el Jesuita Anónimo termina de configurar un personaje que tuvo cierta resonancia en la última etapa de los incas, sobre todo en el gobierno de Manco Inca y que aparece en algunas crónicas anteriores encabezando labores militares, incluso siendo por algunas de éstas señalado como una especie de Sumo Sacerdote, pero del que nunca se extienden en la información, seguramente por no tenerla. Creemos que la simplificación de *Vilahoma* como Sumo Sacerdote no es más que un esfuerzo de los cronistas españoles en general y por el Anónimo en particular, de aprehender y occidentalizar la historia incaica, tal cual como se pretendió y al fin de cuentas se hizo con las “supuestas” dinastías de los reyes incas, veracidad y exacta cronología de los sucesos que al parecer no era requerida, ni considerada necesaria (Rostorowki, 15).

El propósito del Jesuita Anónimo es una clara apropiación del pasado prehispánico de los incas, particularmente de su religión, por el discurso católico del siglo XVI; el Anónimo, de esta manera continúa con una estrategia que se remonta desde comienzos de la ocupación española, un buen ejemplo es lo que señala Henrique Urbano de la crónica de Juan de Betanzos y su utilización de los héroes *Wiracochas* que ayudaron a crear el espacio utópico andino (Urbano, 2002: 17-21), sin esta estrategia –explica Urbano– sería imposible el uso de los recursos simbólicos empleados en la construcción del lenguaje relacionado con la “economía de la salvación” (Ibíd.: 25). Esta acción, la de la salvación de los indios del Perú, según el Anónimo sería responsabilidad y obra de los jesuitas, pues como lo

señala el mismo “Oyó Dios las peticiones y lágrimas de los indios y envíeles (sic) la Compañía de Jesús” (Anónimo, 185), por lo demás esta salvación (evangelización) era el objetivo fundamental de la orden ignaciana, por lo menos el de primera hora.

Si bien el Anónimo entrega una mirada positiva de los incas, quizás no al nivel de hacer una apología del *Tahuantinsuyu*, como la describe Chiara Albertín (Albertín, LXVI), pero sí de valoración y alta estima de muchas de sus costumbres, llegando para ello a caer en claros errores –incluso para la época– como lo fue negar las *copacochas*, pensamos que su deliberada intención de hacer creer que el pasado religioso de los incas tenía grandes similitudes con la religión católica, se puede enmarcar en lo que señala el historiador jesuita Xabier Albó, al referirse a la actitud que tuvieron los integrantes de su propia orden en el siglo XVI y XVII para con los indígenas del Perú, de un “aprecio con limitaciones”, o de considerar al indígena como un “hijo menor de edad” (Albó, 428), que en el caso específico de esta relación, significó, tal vez, prohibirnos la posibilidad de conocer características reales de la religiosidad de los antiguos peruanos.

---

## NOTAS:

1. Para las citas del texto *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, utilizaremos la edición preparada por Francisco Esteve Barba que viene en la compilación *Crónicas peruanas de interés indígena*, publicada en 1968 en España por Editorial Atlas, la que a su vez será cotejada por la más actual edición de este manuscrito y además la única paleográfica, preparada por Chiara Albertin y aparecida en España en 2008 por Editorial Iberoamericana, compuesta además, por un extenso estudio preliminar a cargo de la propia editora.
2. Quipu (khipu) que significa “nudo” en quechua, es un sistema mnemotécnico utilizado en la zona andina. Se conforma de un cordel principal sin nudos al que se le añaden otros cordeles de otros colores anudados; el número y la posición de los nudos, así como también el color de cada cordel representa información sobre mercancías y otros recursos. Según lo que señala Frank Salomon, los que tuvieron acceso a los maestros de los quipus reales, afirman que los cordeles servían para todas las necesidades que se esperaba tuviera un estado imperial, como censos, calendarios, inventarios de amas y muchos otros bienes, registros de tributo, crónicas reales y canciones de gestas, registros de lugares o de seres sagrados y sus sacrificios, sucesiones y talvez genealogías, mensajes de correo, juicios penales, caminos y tambos, etc. (Salomon, 30).
3. Las ediciones existentes de *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, además de las que empleamos en este artículo (la de Francisco Esteve Barba de 1968 y la de Chiara Albertin de 2008) son, en primer lugar, la que realiza Marcos Jiménez de la Espada en la compilación *Tres relaciones de an-*

---

*tigüedades peruanas* (junto a las obras de Fernando de Santillán y de Juan de Santa Cruz Pachacuti), publicada en España en 1879 por la Editorial del Ministerio de Fomento; posteriormente, en 1945 Francisco A. Loayza la incluye en la colección *Los pequeños grandes libros de la historia americana*, publicada en Lima por la Editorial de Domingo Miranda; en 1953, aparece en la revista *Perú Indígena* y con introducción de Jorge Cornejo Bouroncle; en 1956, Max H. Miñano García, realiza una edición, publicada en México por la Editorial de la Secretaría de Educación Pública, que trae algunos capítulos y partes que no están en las otras ediciones como “poesías, quipus y amautas”, “El templo en la Isla Titicaca”, “otras leyes de los Incas”, etc., y de los cuales no explicación de parte de Miñano, ya que esta edición no trae prólogo ni introducción; en 1992, Enrique Urbano y Ana Sánchez, preparan una edición que se publica en España por Editorial Historia 164.

4. Manuel Marzal se refiere a la ponencia “Blas Valera es el jesuita anónimo, autor de la relación *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*” que presentó Enrique Fernández en un congreso en Arequipa en 1991 y que salió publicada posteriormente en *La evangelización del Perú, siglos XVI-XVII. Actas del 1er. Congreso Peruano de Historia Eclesiástico*, Arequipa, 1990 (217-232).
5. Chiara Albertin presenta en su estudio introductorio las posiciones contrapuestas acerca de si el Jesuita Anónimo era o no Blas Valera. Los puntos de vista más encontrados, en relación a esto, fueron los que protagonizaron a comienzos del siglo XX los historiadores peruanos Manuel González de la Rosa, partidario de que el anónimo era el padre Valera y José de la Riva-Agüero, quién sostenía lo contrario. Esta polémica tuvo su escenario en la *Revista Histórica*, publicada en Lima desde 1906 (Albertin, XX). Albertin, por su parte sostiene que el padre Valera y el jesuita Anónimo no son la misma persona y se inclina por la tesis de que el Anónimo fue el jesuita español Luis López, que ingreso al Perú junto al grupo de los primeros jesuitas en 1567 (esta idea la comparte Pierre Duviols).
6. Blas Valera fue un mestizo peruano nacido en Chachapoyas (lo que hoy es el Departamento de Amazonas, al norte de Perú) que ingresó en 1568 a la recién llegada Compañía de Jesús. En 1569 forma parte del grupo de jesuitas destinado a Huarochirí, seguramente dice Manuel Marzal por su buen manejo del quechua (Marzal, 209). En 1573 se ordena como sacerdote y recomienza su trabajo con los indígenas, pasando a Juli en 1573 y después a Potosí. Fue obligado (por causas aún cuestionables pero que van desde su simpatía a los incas hasta un “enredo de faldas”) a dejar Perú y marcharse a España. Se supone es autor de una “Historia de los Incas”, que cita en partes el Inca Garcilaso, también se ha llegado a decir que la mayor parte de la obra de Fernando de Montecinos es de su autoría. Cobra mayor fuerza el rumor, sin consenso hasta la actualidad, de que el manuscrito del “jesuita anónimo”, que trabajamos para este artículo, sería obra de este sacerdote jesuita. Muere en España en 1597.
7. De aquí en adelante, a esta obra la nombraremos *Relación Anónima* y a su autor “Jesuita Anónimo” (o solamente Anónimo), que al fin de cuentas es como comúnmente se le conoce y como lo designó su primer editor Marcos Jiménez de la Espada en 1879.

8. Seguramente varios aprovechando la cátedra de esta lengua creada por el virrey Toledo en la Universidad de San Marcos de Lima en 1571 (Porras, 40).
9. Para graficar la importancia que se le otorgaba a la lengua indígena en esa época, José de Acosta, para el caso jesuita en particular, en su especie de manual de evangelización *De procuranda Indorum Salute* planteaba que el aprender la lengua indígena, era uno de los requisitos fundamentales para la predicación y evangelización (Acosta, 412).
10. Se pueden contar entre los cronistas postoledanos, además del Jesuita Anónimo, a Miguel Cabello Balboa, Martín de Murúa, Fernando de Montecinos, Anello Oliva, Blas Valera (por lo citado en la obra de Garcilaso), Inca Garcilaso de la Vega, Juan Santa Cruz Panchacuti y Felipe Guamán Poma de Ayala.
11. Responsables de anotar, guardar y descifrar los quipus.
12. La época toledana, se caracterizó por buscar un punto débil, particularmente bárbaro y cruel de las costumbres de las autoridades prehispánicas del Perú, con el fin de que por sí solo justifique la substitución de su poder por el del Rey de España. Francisco Esteve Barba señala que para encontrar referencias sobre los actos de tiranía, bárbaras costumbres de guerra, crueles penalidades y sacrificios humanos, que probarían que Manco Cápac y sus descendientes eran reyes intrusos y, por consiguiente tiranos, tuvieron que recurrir a remotísimas tradiciones de los reyezuelos, sinchis o curacas preincaicos (Esteve Barba, 519-520). Como cronistas de esta época, podemos destacar a Polo de Ondegardo (hermano de Agustín de Zarate, cronista de las “guerras civiles”), a Cristóbal de Molina (el cuzqueño), a Pedro Sarmiento de Gamboa y al padre José de Acosta.
13. No sabemos si el Anónimo ignoraba que José de Acosta, el mayor referente de los escritores jesuitas de América, utilizó como la más importante fuente de información del Perú a este cronista para conformar su *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590)
14. Las acusaciones del jesuita anónimo de que Polo de Ondegardo buscaba la riqueza, parecieran ser ciertas y por lo que dice Esteve Barba, además la encontró explotando una veta de plata en las minas de Potosí (Esteve Barba, 526), sin embargo, la de que en el tiempo que escribía Polo de Ondegardo no existía conocimiento de la lengua del quechua, por lo menos es dudosa, pues en esta misma época escribía Cristóbal de Molina (el Cusqueño), afamado conocedor del quechua.
15. Cristóbal de Molina (1495-1578), sacerdote y cronista español que acompañó a Almagro en su expedición a Chile es llamado “el almagrista” y también “el chileno” para diferenciarlo de su coetáneo, del mismo nombre, apodado “el cuzqueño”.
16. Si bien a esta crónica le dan como fecha de redacción en 1552, las notas de Francisco Loayza para la edición que empleamos de *Conquista y población del Perú*, señalan que pudo haber sido escrita sólo algunos años después de acompañar a Almagro a Chile, es decir antes de 1540.
17. La información está extraída de *De las Antiguas gentes del Perú*, texto publicado en España en 1892 y prologado por Marcos Jiménez de la Espada. Este texto no es más que la agrupación ordenada del material que entrega Las Casas acerca del Perú en la *Apologética historia sumaria*.

---

**BIBLIOGRAFÍA CITADA:**

- ALBERTIN, Chiara (ed.): *De las Costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. Madrid: Editorial Iberoamericana, 2008.
- ALBÓ, Xavier: "Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación", 2ª parte. *América Indígena*, Vol. XXVI, n° 4, (1966): 395-445.
- ANÓNIMO: "De las Costumbres antiguas de los naturales del Perú" en: *Crónicas peruanas de interés indígena*, Vol. CCIX. Ed. Francisco Esteve Barba. Madrid: Ediciones Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, 1968: 151-189.
- ANÓNIMO: "Relación del Sito del Cuzco y principio de las guerras civiles del Perú hasta la muerte de Diego de Almagro: 1535-1539". En *Varias relaciones del Perú y Chile*. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1879.
- ACOSTA, José de: "De procuranda Indorum Salute". *Obras del P. José de Acosta de la Compañía de Jesús*. Ed. P. Francisco Mateos S.J. Madrid: Ediciones Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, 1954: 386-608.
- BETANZOS, Juan de: *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Editorial Atlas, 1987.
- CIEZA de León, Pedro: *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*. Selección, prólogo, notas, modernización del texto, cronología y bibliografía: Franklin Pease G. Y. Caracas: Editorial Ayacucho, 2005.
- DUVIOLS, Pierre: *Procesos y Visitas. Cajatambo, Siglo XVII*. Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- ESTEVE Barba, Francisco: *Historiografía indiana*. Madrid: Gredos, 1992.
- GARCILASO de la Vega, Inca: *Comentarios reales de los Incas*, prólogo, edición y cronología de Aurelio Miró Quesada. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985.
- GUAMAN POMA de Ayala, Felipe: *El primer Nueva corónica y buen gobierno* [1615], editado por John V. Murra y Rolena Adorno, traducciones del quechua por Jorge L. Urioste. México: Siglo XXI, 2006.
- JIMÉNEZ de la Espada, Marcos (ed.): *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Ministerio de Fomento, Imprenta y Fundición de M. Tello, 1879.
- LAS CASAS, Bartolomé de: *De las antiguas gentes del Perú*. Madrid: Tip. De Manuel G. Hernández, 1892.
- MARZAL, Manuel: *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América Colonial*. Tomo I. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.
- MOLINA, Cristóbal de: "Conquista y población del Perú". *Biblioteca Peruana*. Tomo III. Lima: Editorial Litográfica "La Confianza" S, A., 1968. (297-372).
- PEASE G. Y., Franklin: *Las crónicas y los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero; México; Chile: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- POLO de Ondegardo y Zárate, Juan: *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*. 2 Vol. Lima: Imprenta y Librería. Sanmarti, 1916-1917.
- PORRAS Barrenechea, Raúl: *Los Cronistas del Perú: (1528-1650) y otros ensayos*. Lima: DESA, 1986.
- ROSTWOROWSKI de Diez Canseco, María: *Historia del Tahuantinsuyu*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos, 2008.
- SALOMON, Frank: *Los Quipocamayos. El antiguo arte del quipu en una comunidad campesina moderna*. Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos, 2006.

- 
- TITU CUSI YUPANQUI, Inca: *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.
- URBANO, Henrique: *Wiracocha y Ayar: Héroes y funciones en las sociedades andinas*. Perú: Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de Las Casas, 1981.
- URBANO, Henrique: "Wiracocha. Utopía y milenarismo en los Andes de los siglos XVI y XVII". *Utopía, mesianismo y milenarismo. Experiencias latinoamericanas*. Compilado por Ana de Zaballa Beascochea. Lima: Universidad de San Martín de Porres, 2002. 15-40.
- URTON, Gary: *Historia de un Mito*. Perú: Centro Bartolomé de Las Casas, 2004.