

La “culpa” del cronista peruano P. Blas Valera

Mucho se ha discutido sobre cuál fue realmente el delito que causó la desgracia y el encarcelamiento del jesuita P. Blas Valera, ya que todos los autores están de acuerdo en que la pena impuesta era desproporcionada a la infracción, poco clara, de fornicación de la que se había acusado al P. Blas (Durand, 1987; Fernández García, 1990; Hyland, 1998).

Los dos documentos jesuíticos *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum* (HR de ahora en adelante) y *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo* (EI de ahora en adelante) nos proporcionan unas noticias muy interesantes sobre el problema. La HR está escrita en la primera mitad del siglo XVII por el H. Antonio Cumis (1537-1618) y por el P. Anello Oliva (1574-1642) que añadió tres *folia*, sobre los que Blas Valera había pintado el *quipu* literario *Sumas Ñusta*, y un fragmento en lana del mismo *quipu*. En 1737, el jesuita P. Pedro de Illanes añade y escribe una *carta* en el manuscrito, encuaderna el documento y le pone el título actual (Laurencich-Minelli *et al.*, 1995: 363-381). Por otra parte, el P. Blas Valera escribe el EI en Alcalá de Henares en 1618 y le agrega la carta que Francisco de Chaves escribió al rey (1533), carta que él dice haber obtenido a través de su tío Luis Valera.

Los dos documentos, a pesar de estar escritos por autores distintos y en tiempos diferentes, son complementarios, ya que narran unos mismos acontecimientos que modifican unos hechos ya admitidos por la historia colonial peruana: que Francisco Pizarro ganó a Atahualpa ofreciendo vino envenenado a los oficiales del Inca, y que el mestizo P. Blas Valera fue encarcelado y luego desterrado a España, no por un asunto de mujeres como se dijo, sino por un delito mucho más grave que luego veremos. Además, los dos documentos cuentan que el P. Blas, jurídicamente muerto en 1597, regresó a escondidas a Perú, donde trabajó hasta 1618, momento en que volvió a España y allí murió realmente en 1619. Los dos manuscritos también cuentan que, durante su estancia en Perú como hombre jurídicamente muerto, Blas Valera escribió la *Nueva Coronica y Buen Gobierno* (NC de ahora en adelante) utilizando el nombre de Guamán Poma de Ayala, la mano del H. Gonzalo Ruiz y la ayuda del P. Anello Oliva. Ambos manuscritos hablan del *quipu* silábico utilizado por los Incas a modo de escritura y de otros sistemas mnemotécnicos de los Incas: es decir, son documentos básicos para entender la escritura pictográfica, la ideográfica y la ideográfica-silábica de los Incas. Además, brindan muchos datos sobre la cultura de los Incas.

La HR ya ha sido transcrita y publicada en su totalidad con comentarios sobre su autenticidad y sobre su contenido (Laurencich-M. *et al.*, 1995, 1997). El documento, que tras varios exámenes resulta

auténtico (Laurencich-M. 1997, 1998, 1999), indica que el P. Blas Valera sufrió numerosas dificultades por haber sido el jefe de un movimiento indigenista cristiano.

Del EI sólo se publicó el núcleo más antiguo, es decir, la carta de Francisco de Chaves, y un estudio en el que se prueba su autenticidad (Laurencich-M. *et al.*, 1998), estando en fase preparatoria la publicación del documento completo¹.

I. LA VIDA DE BLAS VALERA

Aquí sintetizo la vida de Blas Valera según se infiere de la HR que, por estar ya publicada, es la fuente principal, pero se cotejan los resultados con EI y con las fuentes jesuíticas del ARSI.

Todas las fuentes concuerdan en que Blas Valera nace en el 1545 en Chachapoyas (Engaña, 1954: 285, 446). Es hijo de Alonso Valera (HR: f. 5v, EI: 2r) como afirma Garcilaso de la Vega (1960: 53), y no hijo natural de Luis, como resulta del *Catalogus Provinciae Peruvanae inicio 1569, 4/1* (Engaña, 1954: 285). Luis es su tío pero, para el joven Blas, es como si fuera su padre, ya que odiaba a su padre porque, cuando tenía 13 años, mató a su madre en su presencia (EI: 2r). Su madre es la india Allpa Urpi según Oliva que, no conociendo el quechua, confunde algo el nombre y le añade el título Allpa (HR: f. 5v); pero Valera (EI: cc. 2r-2v) especifica que su madre se llamaba Urpay, que era hija del *hampicamayoc* Illavanqa y que su padre la violentó y le contagió de sarna, por lo que le apodaron Piri, derivado de la pronunciación española de la palabra quechua *quiri* (herida), de forma que los soldados la llamaron Piri Purpay (que su apodo era Piri resulta también en Oliva HR: 5v). Más tarde Alonso se casó con ella, tras haberla bautizado con el nombre de Francisca Pérez (HR: f. 5v). Con este nombre y apellido se la menciona en el *Catalogus*.

Oliva (HR: f. 5v) nos cuenta que el joven Blas creció hablando el quechua materno, el castellano paterno y el latín, este último aprendido en Trujillo (Garcilaso de la Vega, 1960: 46) antes de entrar en la Compañía de Jesús. Creció también conociendo el contenido de la carta de Francisco de Chaves, que su tío Luis le había proporcionado: es decir, conocía los engaños perpetrados por Francisco Pizarro, como lo del envenenamiento de los oficiales de Atahualpa (Laurencich-M. *et al.*, 1998). El contenido de la carta de Francisco de Chaves y las violencias de su padre Alonso contra su madre es el origen de que el joven Blas se sintiera indio y no mestizo (EI: 2r). Entró en la Compañía de Jesús para ayudar a su gente, los indios, a pesar de tener ya un hijo con una india (EI: c. 18ar). En 1570 pronunció sus primeros votos, y los tres sucesivos en 1573 cuando fue ordenado sacerdote (Engaña, 1958: 140 y ss.). Oliva nos informa de que el P. Blas escribió al P. General Aquaviva sobre el contenido de la carta de Francisco de Chaves, intentando ir a Roma (HR: 5v) para enseñarla a aquel de los jesuitas que pudiese comprenderla y ayudase a respetar a su gente, los indios (Laurencich-M. *et al.*, 1998: 62). Con esta misma idea se la entregó al P. José de Acosta (como apunta el mismo P. Acosta sobre la carta): como el P. Acosta la detenía, Blas cuenta que se la robó (Laurencich-M. *et al.*, 1998: 58-60).

¹ Agradezco a Clara Miccinelli que me permitió estudiar sus documentos.

No me detengo sobre la positiva actividad de evangelizador de los indios del P. Valera (Engaña, 1958: 258, 269); sólo menciono que, mientras estuvo en Cuzco (1575-1577), fundó, con los PP. Barzana, Santiago y Ortiz, la cofradía Nombre de Jesús (Fernández, 1986: 219). Muy probablemente allí profundizó su conocimiento de la cultura Inca y tal vez, en la misma cofradía, consolidó su idea evangelizadora constituyendo en el ámbito de la cofradía un movimiento neo-Inca cristiano que le permitiera evangelizar a los indios en el respeto de su cultura. Además, mientras estuvo en Cuzco, se encontraba con la nobleza Inca dos veces a la semana para mantener discusiones espirituales (Mateos, 1944: 35-39). Su provechosa actividad evangelizadora con los indios puede haber sido la causa de la primera falsa acusación contra la castidad, que se remonta al 1576 mientras estaba en el Cuzco (Engaña, 1958: 258, 269). Hay que subrayar que a los indios les gustaba tanto la evangelización de P. Valera que, en esta ocasión, presentaron una petición escrita al P. Acosta pidiéndole que les dejase al P. Valera que les había enseñado el verdadero Dios y a ser cristianos (Engaña, 1958: 269-270). La salida de P. Blas fue retrasada. Lo hallamos en Juli (1577-1578) y en 1582 estaba todavía trabajando en Potosí (Engaña, 1958: 335; 812-813) de donde el P. Acosta lo llamó para trabajar en Lima, en el colegio S. Pablo, en la traducción quechua de su catequismo del tercer Concilio Limense.

En abril de 1583 ya estaba encarcelado, aunque no se mencionaba su crimen (Engaña, 1961: 251, 548 y ss.). En una carta de Roma se sugiere que le despidan de la Compañía a raíz de lo que hizo con la mujer (Engaña, 1966: 188; Fernández, 1990: 212, 220). No vuelvo a narrar el calvario de P. Valera: el delito era tan grave que no podía ni escribirse. Por tanto, se envió al P. Andrés López a Roma (11 de abril de 1583) para explicar el asunto al P. General (Laurencich-M. *et al.*, 1997: 48-49; 52-53; Engaña, 1961: 675). El 22 de febrero de 1588, el P. General Aquaviva sentenció suspensión *a divinis* por diez años y cárcel estricta por cuatro, aunque en los últimos seis años lo dejaran celebrar misa en privado (Engaña, 1970: 646). Sin embargo, a principios de 1593, Valera comenzó su viaje a España: lo embarcan para Quito donde enferma, llegando en mayo de 1596 a España, a Cádiz, donde se queda bajo el cuidado del P. Provincial Cristóbal Méndez (Engaña, 1970: 378-383). El 3 de junio de 1596 el P. Méndez escribe al P. General y lo informa de que P. Valera ya estaba tan redimido que le permitió enseñar gramática en la escuela de los Jesuitas en Cádiz. La noticia irritó a Aquaviva quien en seguida, el 29 de junio, ordena a Méndez retirar a Valera de toda enseñanza (Durand, 1987: 414).

Conuerdo con Hyland (1998) en afirmar que esta última prohibición de enseñar gramática indica claramente que el delito de Valera no era un asunto de faldas.

La HR y el EI brindan nuevas telas al mosaico de la vida de Valera. Cumis (HR: c. 8r) confirma que fue el P. Provincial Juan de Atienza quien propuso, en 1587, despedirlo de la Compañía con la falsa acusación de haber tenido una relación con una mujer. Probablemente se utilizó la relación que el joven Blas, antes de entrar en la Compañía, tuvo con la madre de su hijo con el objeto de disimular una falta mucho más grave, no tanto contra la religión, sino respecto a la delicada relación que la Sociedad Jesuita tenía con la Inquisición, que tan bien evidencia Hyland (1998). Cumis (*ibid.*) afirma que Valera no quería que se acusara a su gente de idolatría porque su religión era muy parecida a la católica y que por eso todos sus escritos fueron decomisados. De esto se infiere que su delito era de herejía y que, para que sus ideas no se difundieran, se le prohibió comunicarse con otra gente.

Oliva (HR: f. 5v) añade algunos problemas políticos a los religiosos ya descritos por Cumis. Afirma que Valera había escrito al P. General Aquaviva para que se hallara una fórmula para denunciar

cómo Pizarro había envenenado a los oficiales de Atahualpa, según refiere la carta de Francisco de Chaves. Como el P. General quería echarlo de la Compañía, el P. Valera pidió ir a Roma para informar del asunto. Oliva no dice a quién quería informar el P. Blas: supongo que a un jesuita que pudiera comprender el problema, y no el P. Aquaviva que le era completamente contrario. Sin embargo, Engaña (1966: 188-189) confirma que el P. Valera, en 1585-1586, pidió ir a Roma, pero que Aquaviva no aceptó por falta de motivo: un claro pretexto para impedirlo. Oliva escribe (*ibid.*) que se le prohibió ir a Roma y se mandó al P. Blas a España. Oliva (HR: f. 5r) sigue contando que, una vez en España, el P. Valera difundió de forma anónima muchos de sus escritos que había salvado de la requisita escondiéndolos. Como le estaba prohibido publicar, el P. Maldonado de Saavedra le presentó a Garcilaso de la Vega, que le prometió publicárselos respetando el contenido y la paternidad (*ibid.*). En realidad los censuró de manera que resultaran gratos al poder y a la Corona (*ibid.*), además los plagió (EI: c. 3r). Valera, después de haber visto la publicación de Garcilaso, acusa a Maldonado de hurto y a Garcilaso de ser un fullero (*ibid.*).

Poco a poco el delito de Valera se va revelando: no solamente herejía, sino también subversión política.

Oliva sigue brindándonos más telas sobre la vida del P. Blas que enfocan mejor el problema en el cual el P. Blas se vio envuelto a causa de su falta: la amenaza del P. Aquaviva a que dejase el hábito o que desapareciese del mundo como si fuese difunto (HR: f. 5r), el exilio para que no perjudicara los demás con la verdad (*ibid.*), su muerte jurídica como obediencia y sacrificio (*ibid.*) y luego el viaje de Valera al Perú (*ibid.*). Zarpó de Cádiz en junio de 1598, cuenta Oliva (HR: f. 4v) y, a los 45 días, desembarcó en Cartagena. De allí pasó a Barranca y, por las antiguas rutas fluviales y terrestres, a Quito y luego, caminando seis meses a pie y en mula, entró en el Cuzco (1599) donde sus amigos indios de la cofradía Nombre de Jesús lo escondieron y donde pudo abrazar de nuevo a su compañero, el mestizo Gonzalo Ruiz (*ibid.*). En este largo viaje, P. Blas tuvo el apoyo de jesuitas e indios: de otra manera no hubiera logrado sobrevivir. Oliva lo encontró en la primavera de 1611 en Santa Cruz de la Sierra (HR: f. 5r). Éste y Gonzalo Ruiz ayudaron al P. Valera con la *Nueva Coronica*; Guaman Poma le prestó su nombre y contó sobre las costumbres de su provincia y sobre sus ideas respecto a la conquista hasta tal punto, que le dejaron decir que el dominico Valverde era franciscano (EI: cc. 3v-4r). A finales de abril de 1638, cuando Oliva escribe JAO II (HR: f. 4v), tenía la NC ya terminada en un lugar secreto del Colegio jesuítico de Lima del cual él, en aquel tiempo, era rector. Oliva (*ibid.*) termina la biografía de Valera escribiendo que el P. Blas regresó a España en 1618 con el tácito permiso del P. General Muzio Vitelleschi, que conocía los problemas que había tenido con su antecesor, el P. Aquaviva, y que murió en Alcalá de Henares en 1619.

La autobiografía que Valera escribe en el EI (cc. 2r-3r) confirma la que proporciona la HR, pero le agrega unos vívidos detalles: por ejemplo, que la persecución de Aquaviva le afectó hasta el punto de parecerse a un esqueleto de llama, y que la inercia impidió al P. Acosta buscar la verdad.

Además, la autobiografía de Valera nos proporciona un tercer componente de su delito (además de la herejía y de la subversión política): la causa de los indios para la cual luchaba, como se infiere también en la NC.

Por otra parte, la muerte jurídica de Blas Valera en 1597 (que, de acuerdo a la HR y a EI resulta ser apenas una muerte jurídica), está bien documentada (Durand, 1987: 409-420) y su nombre fue hallado en una necrológica manuscrita, pero sin número de catálogo, en el archivo de la Provincia jesuítica de Toledo (*ibid.*: 417).

La HR y el EI brindan muchas nuevas teselas sobre la vida de Blas Valera pero suscitan también muchos problemas: ¿por qué el P. Aquaviva lo amenazó con quitarle el hábito o desaparecer del mundo? ¿A quién obedeció al darse muerte jurídica? ¿Quién falsificó su muerte? ¿Quién es la persona a la que agradece con gratitud y respeto porque lo dejó morir para que pudiese vivir y regresar al Perú para ayudar a su gente y luego volver a España? ¿Quién fue aquel jesuita muy importante que logró aplacar el gran rigor de Aquaviva contra Valera? ¿Quiénes fueron los hermanos que le ayudaron? ¿Qué iba a hacer en el Perú, como persona jurídicamente muerta, para ayudar a su gente? ¿Por qué Valera corrió el riesgo de escribir la NC bajo el nombre de Guaman Poma de Ayala? ¿Cuál es la verdad "que todo el mundo teme, que pocos saben y cada uno calla" (HR: f. 5r) que costó el exilio a Valera para que no fuera un perjuicio para los demás? ¿A quién podía perjudicar?

Claro que la destrucción de Cádiz por los ingleses a finales de junio de 1596, causó muchas pérdidas para la Compañía y se necesitó tiempo para volver a la normalidad, pudiendo haber ocurrido muchas irregularidades durante el saqueo de la ciudad. Sin embargo, Blas Valera no pudo haber falsificado su muerte y zarpar para el Perú sin la ayuda de, al menos, un jesuita muy poderoso al que obedeció. Ni se puede pensar que el P. Blas pueda haber recorrido la Provincia Jesuítica del Perú y haber escrito la NC sin la ayuda de los jesuitas y de los indios.

II. EL DELITO DE BLAS VALERA

El que en una carta de Roma se hable de utilizar su asunto con la mujer para licenciarlo de la Compañía, confirma que no era ésta su falta, sino solamente un pretexto. Su delito era mucho más grave, como se puede inferir del silencio con el que lo cubre la jerarquía de la Sociedad de Jesús. Jesuitas eminentes como el procurador de la provincia del Perú, el P. Andrés López y el P. José de Acosta no la confían a una carta y prefieren tratar el asunto de palabra.

Como Sabyne Hyland (1998) demostró, la pena por fornicación era más leve que la que padeció el P. Valera. Además, la estudiosa agrega que sus investigaciones en la documentación de la Inquisición del Archivo Histórico Nacional de Madrid atestiguan que el 11 de agosto de 1591 el jesuita Lucio Garcete declaró ante a la Inquisición de Panamá que el delito del P. Blas era herejía y que, a pesar de que los jesuitas en el Perú afirmaban que estaba preso en la cárcel de la Inquisición, él estaba en la de la Compañía. Al mismo tiempo, el P. Juan Ordóñez, en una carta enviada al P. General Aquaviva, se preocupa porque el P. Garcete quiere presentar al tribunal de la Inquisición un informe sobre los malos hechos de los Jesuitas en el Perú: por lo tanto, el P. Lucio se trasladó enseguida a Italia (Hyland, 1998; Engaña, 1966: 30-32). Además Hyland (*ibid.*) observa también que, apenas llegó la autorización de la Curia Romana a los jesuitas del Perú para tratar casos de herejía sin pasar por la Inquisición, el P. Valera fue preso. Es decir, los jesuitas querían que la infracción y el juicio del P. Blas se mantuviera en el ámbito de la Compañía.

Todo esto indica que el delito del P. Blas fue aún más complejo que el de herejía. Creo que la transgresión que causó la persecución de Valera es la misma que ya había inferido al estudiar la HR (Laurencich M. *et al.*, 1995: 403): Blas Valera era el jefe de un movimiento indigenista cristiano cuyo centro era la cofradía Nombre de Jesús, que lo escondió a su regreso al Perú, estando dicha cofradía formada por muchos indios, y entre ellos varios pertenecientes a nobleza inca (HR: cc. 8ra, 9va, 9rb, ff. 5v, 5r, 4v, Mateos, 1944: 35-39).

De el EI, se infiere además que Valera intentaba injertar el cristianismo en la cultura inca, por lo que su movimiento se podría definir como neo-inca cristiano. El EI nos aclara que había un grupo de jesuitas que lo apoyaban: por seguridad y discreción, Valera apenas nos brinda sus iniciales (c. 3r). Al compararlas con el texto entero del EI, de la HR y con Egaña (1954 y ss.) se infieren los nombres de dos jesuitas mestizos y de cuatro jesuitas españoles e italianos, sin contar con Antonio Cumis, Anello Oliva y Gonzalo Ruiz. Trataré el asunto en otro artículo pero, mientras tanto, debo aclarar que las iniciales M. V. corresponden a Muzio Vitelleschi que, cuando Valera escribe el EI, era ya el Padre General desde hacía tres años. Por tanto, el movimiento de Blas Valera era aceptado también por los altos cargos de la Compañía, ya que estaba en la línea de los principios evangelizadores de san Ignacio: aceptar otras religiones y tradiciones pertenecientes a antiguas civilizaciones porque se consideran que están así más dispuestas en recibir el Cristianismo (Lacoture, 1993: 491).

El P. Vitelleschi es el jesuita al cual Valera dedica el EI, debiendo ser él el que logró un compromiso que permitió a Valera volver al Perú para ayudar a su gente una vez que la amenaza del P. General Aquaviva al P. Blas, de desaparecer como si fuera un muerto (HR: 5r), se transformase en una orden, como el P. Valera escribe en el minúsculo cuaderno hallado al interior del medallón n. 3 (c. 4) adjunto al EI.

Tal vez algún día, futuras investigaciones en los archivos nos digan cuándo el P. Aquaviva resolvió ordenar la muerte jurídica de Valera: es evidente que la destrucción de Cádiz fue la ocasión para poner en práctica dicha orden.

III. EL PROBLEMA SUSCITADO POR BLAS VALERA

Como ya hemos visto, el problema suscitado por Valera fue al mismo tiempo político y religioso. Sin embargo, creo que en aquel momento se trataba más de un problema de relaciones políticas entre la Compañía y la Inquisición que de un asunto religioso, que se inserta en los malos términos en que la Compañía de Jesús se hallaba con el Santo Oficio desde 1578 en el Perú, el cual trataba de manera subrepticia de contrarrestar su preponderancia con los indios (Duviols, 1977: 277; Medina, 1887 II, 409-410). No podemos olvidar las estrechas relaciones del Santo Oficio con la Corona y el que Aquaviva, a cambio del permiso de establecer la Compañía en las colonias, había aceptado las condiciones y, hasta cierto punto, también el control de la Corona y de la Inquisición (Rosa, 1969: 169-170). Podía ser peligroso para la Sociedad jesuítica del Perú de los tiempos del Virrey Francisco de Toledo ahondar en las malas relaciones que existían entre la Compañía y la Inquisición (Duviols, 1977: 278), aunque el tipo de evangelización de Valera las agudizó hasta que el propio P. General Aquaviva ordenó cerrar la boca del P. Blas.

En efecto, había varios aspectos en la evangelización jesuita del Perú y, de manera especial, en Valera, que entraban en confrontación con el poder político y religioso entonces vigentes en el Perú, cuando, en 1583, Aquaviva, tras un intento del P. Acosta por resolver el problema de Valera llamándolo a Lima para la traducción del catequismo del II Concilio Limense, formalizó su delito y su pena.

Estamos en el tiempo del Virrey Francisco de Toledo (1570-1600), un momento en que el poder eclesiástico estaba subordinado al político a través de los visitadores civiles que controlaban a los visitadores eclesiásticos, que se nombraban de manera conjunta, teniendo los primeros la potestad de

realizar encuestas sobre la situación eclesiástica (Duviols, 1977: 147). La idea que el Virrey de Toledo tenía sobre la cristianización no sólo era antilascasiana, sino también antijesuitica, ya que quería mantener a los indios en la ignorancia de su cultura y de su idioma, y hacer desaparecer la dinastía de los soberanos autóctonos, para lo que utilizó la visita general y las encuestas, destinadas a poner punto final al debate sobre los derechos de soberanía indígenas. Su idea se oponía a la de los jesuitas que, en una política de adaptación, querían recoger y entender la cultura indígena para hacer evidentes los elementos aprovechables para la evangelización y luego pasar con dulzura a la cristianización y, sin lastimar, inculcándole a los indios el hábito de los cultos cristianos (Duviols, 1977: 164). Por tanto, la idea de Toledo sobre la cristianización era opuesta por completo a la de Valera.

Las ideas básicas que subyacían en la base del movimiento de Blas Valera querían la consolidación de las tradiciones y de la escritura indígena y del quechua general, además de poner en duda la legitimidad de la conquista y por tanto del poder de la Corona, según se infería de la carta de Francisco de Chaves (Laurencich M. *et al.*, 1998: 74-75 y notas 19, 20). Lo que suponía una carga en profundidad contra el Virrey, que había que desactivar antes de su explosión. Además Valera era la punta de un iceberg que, en tiempos de Toledo, estaba formado por una buena parte de la Compañía de la Provincia del Perú. En efecto, el hecho de que los jesuitas fueran contrarios a la política religiosa de Toledo (de la que, además, estaban completamente excluidos) por un lado, pudo haber facilitado el apoyo de un buen número de jesuitas a las ideas lascasianas de Blas Valera, que estaban muy en armonía con las ideas evangelizadoras de la Compañía, mientras que, por otro lado, provocó la reacción del P. General Aquaviva, que quiso callar a Valera, cuando él no quería hacerlo, según se infiere por el EI y la HR; reacción que tenía el fin de evitar que estallara un problema insalvable con la Inquisición.

Estamos todavía lejos de los tiempos del Virrey Francisco de Borja cuando, entre 1617 y 1621, la Compañía prácticamente controlará la extirpación de la idolatría, a pesar que dicho control provocó inquietud en ciertos miembros de la Sociedad que manifestaron su repugnancia a tomar parte en una empresa que juzgaban demasiado represiva y poco acorde con los principios de la Compañía (Duviols, 1977: 192-226).

Todo esto nos explica la dura reacción de Aquaviva contra Valera que veía comprometida su política de aceptación de la Compañía en el Perú, y tal vez también en las otras colonias de España. También explica las amenazas del P. General Aquaviva al P. Valera para que dejase el hábito o que desapareciese del mundo, la cárcel severa (HR: f. 5v), y el que el P. Acosta que solicitase el exilio del P. Blas a España porque su presencia en Perú era un peligro (Engaña, 1970 V: 646), exilio que Oliva (HR: f. 5r) especifica que se realizó para que no perjudicase a los demás con la verdad.

¿Qué peligro podía suponer una persona en la rígida cárcel de la Compañía, si no el de evidenciar el que no estuviese en la de la Inquisición? Su delito era mucho más complejo que el de herejía, puesto que cuando los jesuitas metieron a Valera en la cárcel ya podían castigar la herejía sin acudir a la Inquisición (Hyland, 1998). El caso de Valera pertenecía, sin embargo, a la Inquisición: si no era así ¿por qué el P. Lucio Garcete había testimoniado ante el Santo Oficio de Panamá que en el Perú los jesuitas afirmaban que Valera era prisionero de la Inquisición pero que esto no era verdad? Y, como consecuencia de esto, ¿por qué el P. Lucio, que era Superior de una casa de jesuitas en Panamá fue enseguida llamado a Italia (Hyland, 1998)? ¿Qué verdad era aquella que podía perjudicar a los demás? ¿La del engaño sobre la conquista según la carta de Francisco de Chaves? ¿La de la evangelización jesuitica que, a pesar de la política religiosa del

Virrey de Toledo, seguía con el movimiento neo-inca cristiano de Valera? No lo sabemos. De todos modos, ya sea una verdad u otra, estaban en contra de la política de Toledo y de la Inquisición y, por lo tanto, podían perjudicar a toda la Compañía de la Provincia del Perú. La Inquisición, por su parte, era el arma que más temía la Compañía, ya que era la única que podía contrarrestarla, según se advierte del proceso que el Santo Oficio incoó contra dos padres jesuitas acusándolos de propiciar la hechicería a raíz de una visita de idolatrías en Guaura en 1619, es decir, cuando ya la Compañía estaba más consolidada en el Perú y ya prácticamente controlaba la extirpación de la idolatría (Duviols, 1977: 278).

Por otra parte, la posición de Blas Valera como jefe del movimiento neo-inca cristiano es consecuente con el hecho que no quisiese dejar la Compañía, ya que, como jesuita, él se sentía en la línea de los principios de evangelización de san Ignacio (es decir, aceptar otras tradiciones pertenecientes a antiguas culturas para injertarlas en el Cristianismo) y tenía el respeto de los indios (de no ser así, él hubiera sido para ellos tan solo un mestizo), todo lo cual hacía que su trabajo de evangelización fuese más fácil. Además, creía en las ideas jesuitas al igual que estaba convencido de que Pizarro había ganado a Atahualpa mediante el engaño. Blas Valera resulta ser un buen conocedor de la cultura indígena como se infiere por la NC y el EI. Fue su abuelo, el curandero Illavanqa, el que lo abrió al mundo andino y al quechua (EI: cc. 2v-3r). No hay que olvidar que, como se sentía indio, tenía amigos indios y tuvo, antes de entrar en la Compañía, una mujer india, y que aumentó, además, sus conocimientos sobre la cultura inca en el Cuzco, donde sabemos que conversaba en quechua sobre asuntos espirituales los miércoles y los viernes en la cofradía del Nombre de Jesús (Mateos, 1944:35-39). Por otra parte, su profundo conocimiento del quechua del Cuzco, que quería utilizar como idioma general en el Perú (Garcilaso de la Vega, 1977: 543-548; EI: c. 4v), implica que conociera la cultura inca y que tuviera amigos de la nobleza inca. Al mismo tiempo, su trabajo de evangelización se dirigió siempre a los indios, aunque perteneciesen a diferentes etnias y lenguas, como los ayamara de Juli; lo que le dio la posibilidad de ampliar su conocimiento del mundo indígena mediante contactos con la nobleza, como la tradición de la Compañía enseña y se resalta también en la NC.

Sin embargo, su ansia por reconstruir la cultura y las lenguas indígenas y por afirmarlos era como un volver a fundar esta cultura, para entregársela a sus directos descendientes, aniquilados en la “Babel” de la conquista, y era al mismo tiempo un establecer lazos de unión entre los miembros del movimiento y todos los indígenas peruanos. Todo eso revelaba, por un lado, la complejidad de la cultura inca y, por el otro, sus puntos accesibles a la evangelización: es decir, P. Valera seguía los requisitos puestos por San Ignacio para facilitar la evangelización de otras culturas.

IV. EL MOVIMIENTO NEO-INCA CRISTIANO DE BLAS VALERA

El EI nos proporciona muchos puntos que nos permiten inferir que Blas Valera era el jefe de un movimiento neo-inca cristiano.

Ante todo, Blas Valera dedica el EI a la gente del *Tahuantinsuyu*, pero, en realidad, se trata de un mensaje dirigido al mundo culto, los jesuitas, y de manera especial, al P. Muzio Vitelleschi: está escrito en su mayor parte en latín, idioma desconocido por los indios peruanos, y secundariamente en quechua. Contiene, de manera sintética, muchos puntos que podían ser entendidos solamente por quien conocía el movimiento: por ejemplo, las iniciales de los jesuitas que lo apoyaron (EI: c. 3r), el hecho de que el nombre

de Valera fuera un peligro para él, y para los demás mientras que él tenía que protegerlos (HR: 5r), las dos viñetas que representan a la mítica Paytiti (EI: c. 13r, 13v), la cantilena contra los conquistadores que se cantaba en la cofradía del Nombre de Jesús (EI: n. 4).

Si se analiza el asunto superficialmente puede parecer insensato que Blas Valera haya escrito para los jesuitas los puntos esenciales de su movimiento. Pero, como hemos visto, el movimiento de Blas Valera estaba en la línea de la política evangelizadora de la Orden: esto nos lleva a pensar que en tiempos de Toledo era compartido por un buen número de jesuitas, disminuyendo luego su número a partir de 1609, cuando los jesuitas ya no estuvieron excluidos de la política de extirpación de idolatrías, sino que participaron en ella; es decir, cuando se les ofreció otra manera de evangelizar al suavizar las campañas de extirpación (Duviols, 1977: 177-190, 229). Si no hubiera tenido valedores entre los jesuitas, hubiera sido insensata la manera con la que Blas Valera comunicó, a quien sabe de su movimiento, solamente los puntos más sobresalientes y las iniciales de los que lo vivieron más de cerca.

En resumen, el movimiento de Valera se oponía a la política del P. Aquaviva respecto a la Inquisición, pero se le debió considerar, por quien lo vivió, como una joya en la historia de la evangelización de la Compañía, porque realizaba la evangelización de las culturas antiguas a la manera deseada por san Ignacio. Esto nos permite inferir que los demás jesuitas, que no se preocupaban de las relaciones con la Inquisición, lo aceptaron. Por este motivo Valera, y luego también Oliva en la HR, quisieron que, por lo menos en el ámbito de la Compañía, quedara documentación del hecho. El mismo Oliva, que escribe la HR casi 20 años después que Valera, utiliza la misma táctica que Valera: usar un código secreto empleado por sus hermanos de religión para que solamente los jesuitas del futuro pudieran leerlo.

La NC es el mensaje más antiguo que Blas Valera deja sobre el movimiento: está dedicado al rey de España, Felipe III (Adorno, 1980: entre pp. XXXII-XXXIII) y a los españoles que en el Perú se portaron peor que Atila, como Valera especifica luego en el EI. En la NC (949-967), el P. Blas trata sobre el utópico Estado que él propone, bajo el nombre de Guaman Poma, y del cual se presenta como referente (NC: 933-934). No me detengo sobre este tema ya muy discutido y conocido (Adorno, 1989; Ludeña de la Vega, 1975), quiero sólo poner de relieve que el intento de Blas Valera/Guamán Poma es, no sólo llamar la atención sobre la necesidad de frenar la destrucción de la cultura andina, sino, además, organizarla con una especie de reforma agraria (NC: 526) y evangelizarla sin abusos (NC: 501,568). En otras palabras, este mensaje, a pesar del idioma artificialmente confuso y enredado (HR: f. 4v), se enfrenta al problema de la situación indígena y a la propuesta de una reforma utópica de una manera casi completa, porque estaba dirigido al Rey, que no conocía la situación real de los indios en el Perú.

Para evitar que la dominación española siguiera engañando y destruyendo a los indios y a su cultura, él propuso la utopía de un gobierno universal bajo el cetro de un solo rey, el monarca universal; gobierno que estaba dividido en cuatro partes, una de las cuales tenía que representar al Perú evangelizado cuyo cargo ejercería un descendiente de Topa Inga Yupanqui, como claramente dice en la NC: 949. En dicho volumen; según el prólogo, proporciona también una guía práctica sobre la reforma moral y social de los colonizadores y de la cristianización de los indios.

El buen conocimiento de las costumbres indígenas es considerado básico para realizar una buena evangelización, sea en la NC, sea en el EI y en la HR: es decir, es éste un punto esencial en su utopía y está en armonía con los ideales de la evangelización jesuítica respecto a las antiguas civilizaciones.

Blas Valera se preocupa mucho en mantener que la NC era trabajo suyo y no de Guaman Poma: lo escribe varias veces en el EI, en el capítulo “*De meis operibus*”, en el *addendum* c.VI y, además, incluye el contrato por el que Guaman Poma permite el uso de su firma (EI: n. 4). El mismo Oliva, casi cuatro lustros después, repite en la HR (f. 4v) que Guaman Poma prestó a Valera su nombre para la NC.

Si se piensa que todos los jesuitas eran contrarios al movimiento, puede parecer insensata la preocupación de Valera y de Oliva de brindar a los jesuitas los medios para reconocer la paternidad de Valera de la NC, obra que Oliva guardó, al igual que la HR, en un lugar secreto del colegio de Bellavista de Lima del cual era rector (HR: f. 4v): un lugar secreto, pero que podía ser accesible a unos hermanos. En otras palabras, no se preocupa tanto del riesgo que él pudiera correr si un jesuita los encontraba, porque el movimiento de Valera estaba en la línea evangelizadora de los jesuitas y tenía la tácita aprobación de muchos de ellos; en cambio, era peligroso para la política religiosa virreinal, que lo hubiera considerado subversivo y herético. El declarar que fue Valera el autor principal de la NC es importante, no sólo para la paternidad de esta obra, sino también porque la NC era el instrumento con el cual Valera pensaba llegar al Rey y comunicarle su utopía, para así obtener el reconocimiento cultural y político de su gente. En resumen, Valera compuso la NC para que todos los peruanos, sean indios, ladinos o españoles, conocieran sus propuestas para la resolución de la babélica situación en la cual vivía el Perú tras la conquista. En cambio Valera escribió el EI para que el mundo culto de los jesuitas, tanto de ayer como de hoy en día, conociera los puntos fundamentales sobre los que se basaba su movimiento, y para que la cultura peruana entrara en el patrimonio de la humanidad.

De la HR: c. 2vb se infiere que el movimiento sobrevivió hasta 1737 en Chile, donde el indio Taquic Menéndez de Sodar, después de haberse confesado en la sacristía de la iglesia jesuítica de San Francisco Saverio, entrega el manuscrito y el fragmento de *quipu* al P. Pedro de Illanes. En la sacristía de la iglesia: ¿es esto una casualidad o es porque en aquel entonces los miembros del movimiento no podían tener acceso a la iglesia? Si fuera una casualidad, ¿por qué el P. Illanes la evidencia en su breve escrito? De todos modos, el P. Illanes, por el hecho de haber recibido el documento candente sobre el movimiento neo-inca cristiano, parece implícitamente concluir que, por lo menos por lo que concierne La Concepción en el Chile, el movimiento se había terminado.

IV.1. SIMPATIZANTES, COLABORADORES Y ORGANIZADORES

Como el movimiento de Valera estaba mal visto por el Virrey y por la Inquisición, no podemos pensar que se pueda hallar una lista con los participantes y la función de cada uno, pero estoy convencida de que una búsqueda minuciosa en los archivos y en los museos brindará más teselas informativas sobre el movimiento. Mientras tanto, bosquejo aquí lo que pudo ser el movimiento, según la HR y el EI, cuya organización tenía que ser muy flexible y de similar estructura a la de una cofradía, pero con una extensión mayor, mucho más allá del territorio de la parroquia. Probablemente, la organización se vinculaba a la adhesión más o menos estricta a la idea manifestada por Valera. Las denominaciones simpatizantes, colaboradores u organizadores, son términos que utilizo para entendernos sobre los posibles grados de adhesión que brindaron sus miembros.

El propio Valera, en la organización, perfeccionó el sistema característico de la evangelización jesuítica, que se dirigía a la nobleza, a aquel nivel social que detentaba el poder, la organización y el

conocimiento de la cultura andina (Duviols, 1977: 172,229). Por lo tanto, es muy probable que él hubiera buscado patrocinadores/organizadores entre la nobleza indígena.

Efectivamente, la HR nos permite inferir sólo nombres y figuras de la nobleza: el curaca Mayachac Azuay, al *quipucamayoc* Chauarurac y los varios *quipucamayoc*, *tucoricoc* y curacas mencionados como informantes en la HR (cc. 8ra, 8vb, 9rb): las informaciones que ellos proporcionan sobre su propia cultura, cosmogonía, mitos y escritura mediante *quipus*, todo aquello que más interesaba al movimiento, aparecen siempre conectados a Blas Valera. Además, no se puede olvidar que la nobleza inca de la cofradía Nombre de Jesús formó el primer núcleo del movimiento; tanto que logró esconder a P. Blas, a su regreso al Cuzco, como hombre jurídicamente muerto.

En este movimiento también participaron como simpatizantes mestizos: por ejemplo, Garcilaso de la Vega, al cual Blas Valera había entregado sus papeles para publicárselos. Luego, cuando Garcilaso censuró el pensamiento valeriano para que fuera aceptado por el poder y lo plagió, el P. Valera y el P. Oliva lo consideraron un traidor. Guaman Poma de Ayala parece haber sido otro simpatizante por haber prestado su nombre a la idea de Valera.

Pasando a los jesuitas mencionados por Valera, es muy probable que él contara entre los organizadores jesuitas de habla quechua. De otra manera, el movimiento se hubiera extinguido mientras que el P. Blas estaba en la cárcel y exiliado; es muy probable que ésta fuera la ayuda que su gente necesitaba y para lo cual regresó al Perú: él quiso, o bien dejar al movimiento organizado para que pudiese continuar tras su muerte, o bien dejar escrita la utopía de su movimiento para que llegara al Rey. De todos modos, este asunto será objeto de otro artículo.

Por otra parte, Gonzalo Ruiz, que de manera continua ayuda a Valera durante su estancia en el Perú después de su muerte jurídica (HR: f. 4v), fue uno de sus colaboradores más estrechos.

Al P. Oliva, al no conocer el quechua, no se le puede considerar como un organizador, sino como un estrecho colaborador de Valera durante su estancia en el Perú como hombre jurídicamente muerto: como resultado tenemos la HR, bien sea debido a su conocimiento del mundo indígena, bien sea por la amistad y la estrecha colaboración que tuvo con P. Blas en la redacción de la NC (HR: ff. 5v-4r), bien sea por ser el depositario de la NC en espera de hallar la persona que pudiese divulgarla. Además, en su *Vida de Varones Ilustres*, él resulta ser uno de los cronistas que más evidencia sus conexiones con los informantes *quipucamayoc* indígenas, entre los cuales se encontraba el *quipucamayoc* Catari, activo en Cochabamba (Oliva, 1998: 39, 42, y ss.): siendo ésta una indicación de su colaboración con el movimiento.

Antonio Cumis es otro hermano que la HR (cc. 8ra) indica como activo colaborador, como amigo de curacas y curioso de la cultura y la escritura mediante *quipu* de los indios. Además, las fuentes jesuíticas lo muestran como un espíritu inquieto que, en enero 1594, cuando Blas Valera ya había sido desterrado a España, deseaba ser enviado a China (Engaña, 1970: 843). No creo que esto sea una casualidad, porque en China el italiano P. Matteo Ricci (1552-1610) tuvo más suerte que Valera en su diálogo con las antiguas religiones indígenas. Por otra parte, el hecho que el H. Cumis haya escrito en latín el núcleo más antiguo de la HR, no excluye que él no hubiera tomado las órdenes superiores por ignorancia, sino tal vez porque apoyaba la utopía de Campanella y la de Valera, como se infiere de la HR.

El mismo manuscrito anónimo *De las costumbres antiguas del Perú* (desde ahora en adelante DC) se atribuye a un jesuita desconocido que lo escribió entre 1615 y 1621 o entre 1580 y 1592 (Esteve Barba, 1968: L-LI); fue, por tanto, una persona activa en un tiempo en el que P. Valera ya no podía hablar. Excluyo que el autor de esta obra pudiera haber sido el mismo Valera, porque una detenida comparación de la grafía del manuscrito que se guarda en la Biblioteca Nacional de Madrid con la de la firma de Valera (en su profesión de votos) y con el EI, nos muestran que no son la misma, aunque hay un parecido y pertenecen a la misma escuela².

El DC puede haber sido una elaboración en castellano y en una clave más aceptable para el poder dominante que el trabajo latín de Valera *De Tahuantinsuyu prischis gentibus*, que P. Blas menciona en el EI como obra suya escrita en latín (Laurencich-M. *et al.*, 1998, nota 5). Puede, por tanto, haber sido elaborada por un jesuita miembro del grupo de Valera cuando este jefe ya estaba preso o desterrado; y ello, con la intención de mitigar lo que, en la obra latina de Valera, pudiera tener de conexión con el paganismo, para transformarlo en rasgos de un antiguo culto cristiano olvidado, de manera que la política religiosa española pudiese abrirse a la obra evangelizadora que intentaban estos jesuitas. De esta manera, injertando la religión cristiana en la religión inca, podía ser considerado como un refrescar un culto de Cristo borrado con el tiempo (lo que era más aceptable para la Inquisición) y no una evangelización sobre un culto pagano (para lo cual, el poder religioso peruano pedía *tabula rasa* de la cultura preexistente).

Es así como el jesuita Anónimo transforma, por ejemplo, los dioses *Pachacamac*, creador invisible y *Viracocha*, fecundador visible, de Valera (HR: c. 6va) en un único dios todopoderoso e invisible *Inti Illapa Viracocha*, más parecido al Dios cristiano. Las *huacas* son, para el Jesuita Anónimo, ya no ídolos, sino templos del dios invisible. Introduce la figura del héroe cultural *Pirua Pacaric Manco*, que enseñó a no comer carne humana y sacrificar animales en vez de personas (DC1968: 154, 156) logrando, de esta manera, quitar también aquel incómodo y pagano Inca hijo del Sol, que se contraponía a cualquier traza de un antiguo culto cristiano.

A pesar de la lista de nombres de jesuitas que compartieron sus ideas y velaron sobre su gente (EI: c. 3r), y que discutiré en un artículo aparte, hay otros nombres de jesuitas simpatizantes según se infieren del trabajo *Vida de Varones Ilustres* que Oliva dejó listo para la imprenta: por ejemplo el P. Diego de Torres, que trajo de Cádiz el vocabulario del P. Blas Valera (Oliva, 1992: 95). Este jesuita, que sirve a Oliva para justificar la presencia de un vocabulario del “difunto” Valera (que, por cierto, recibió del mismo Valera cuando éste estaba en el Perú jurídicamente muerto, trabajando ambos en la NC) estaba lo suficientemente familiarizado con las ideas evangelizadoras del P. Valera y de sus colaboradores jesuitas, pero no tan expuesto al peligro de la Inquisición, hasta el punto de que el P. Oliva pudiera mencionarlo como mensajero de los papeles del “difunto” Valera.

V. CONCLUSIONES

Se escribió este artículo no sólo para bosquejar el delito de Blas Valera según se desprende de la HR y el EI, sino también para fomentar ulteriores búsquedas e investigaciones sobre aquel difícil momento

² Agradezco a Sabien Hyland que me proporcionó copia facsimilar del ms. *De las costumbres antiguas del Perú*.

de la Compañía de Jesús en el Perú durante la época toledana, y sobre las utopías andinas de los siglos XVII-XVIII. Si la infracción de Blas Valera es la de haber fundado un movimiento neo-inca cristiano, una búsqueda en profundidad en los archivos proporcionará ulteriores informaciones sobre las formas de resistencia que la evangelización jesuítica realizó para mantener su evangelización lascasiana, a pesar de las imposiciones toledanas.

Sin embargo, desde los documentos HR y EI resulta que el delito de Valera fue el de haber fundado un movimiento neo-inca cristiano, delito que también confirma la investigación de Hyland en el fondo de la Inquisición (Archivo Histórico Nacional de Madrid). Este movimiento tenía una matriz culta, como es natural para una utopía nacida en el ámbito de la Compañía de Jesús: es decir, estaba en relación con las utopías europeas de la época, como se infiere desde la HR y el EI (por ejemplo, las de Tomás Moro y Tomaso Campanella), aunque también con la *Disputatio et Renovatio* que produjo la Segunda Escolástica (con el jesuita P. Francisco de Suárez [1548-1617]) y con las ideas de una monarquía universal propuesta por P. Juan de Mariana de la Reina (1536-1624).

Al mismo tiempo el movimiento tenía sus raíces en la emoción del joven Blas que vio cómo su padre, Alonso Valera, mató a su madre delante de él: un padre que personificaba para él la continuidad de las crueldades y de los engaños de Pizarro hacia los indios, de las que tuvo noticia por la carta de Francisco de Chaves. Crueldades éstas que llevaban a la destrucción de las culturas andinas y, desde luego, como reacción, de las utopías andinas, como el Taqui Onqoy (1560-1570) y la de los reyes de Vilcabamba, relacionados con el mito de Paytiti. Utopías que Valera supo encauzar en un movimiento neo-inca cristiano que proponía la solución, en clave cristiana, de los problemas de los indígenas.

El de Valera no es el único movimiento utópico que se desarrolló en los Andes durante los siglos XVII y XVIII (Flores Galindo, 1991; Lorandi, 1997; Cantù, 1993) aunque sí era hasta ahora desconocido.

Este artículo pide también ulteriores estudios en el ámbito de las utopías andinas: entre ellos un examen detenido de los ideogramas que aparecen pintados sobre materiales de época colonial como, por ejemplo, los *queros*, que son uno de los soportes más libres e interesantes que el mundo indígena colonial nos brinda para comunicarnos, en forma ideográfica y pictográfica, sus tradiciones y utopías. Los ideogramas de los *queros* no son decoración, sino una escritura ideográfica que, al no ser comprendida por los españoles y los ladinos, se puede considerar que está escrita sin cortapisas y que es muy genuina. En otras palabras, ahora que la HR y el EI nos proporcionan la clave para leer dichos ideogramas, se nos abren nuevas fuentes sobre la cultura inca-colonial. Además, un estudio comparativo sobre la frecuencia de los ideogramas en el ámbito de una amplia colección de *queros* (es decir, sobre la frecuencia de los varios mensajes que contienen), puede proporcionarnos nuevas pistas sobre los movimientos utópicos de los siglos XVII y XVIII y sus más específicas ideologías.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, R. (1980): "La redacción y enmendación del autógrafo de la Nueva Coronica y Buen Gobierno", en: *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno por F. Guaman Poma de Ayala, Siglo XXI*, México, pp. XXXII-XLVI.
- (1989): *Cronista y Príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.
- (1993): "The Genesis of Felipe Guaman Poma de Ayala's Nueva Coronica Y Buen Gobierno". *Colonial Latin American Review*, 1-2, vol. 2.
- BANGERT, W. S. J. (1990): *Storia della Compagnia di Gesù*, Marietti, Génova.
- CANTÙ, F. (1986): "Prologo" a *Crónica del Perú de Cieza de León, tercera parte: XI-LXXXVIII*. Pontificia Universidad Católica, Lima.
- (1993): "Le utopie di Tommaso Moro", *Atti del Convegno Uomini dell' altro mondo*, Siena 11-13 marzo 1991, Bulzoni, Roma.
- CUMIS, A. y OLIVA, A. (17th century): *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*, Archivio Miccinelli-Cera, Napoli, ms.
- DIZIONARIO DEGLI ISTITUTI DI PERFEZIONE (1974-1988): vol. 1-8, dir. da G. Pelliccia e G. Rolla, Ed. Paoline, Roma.
- DURAND (1987): "Los últimos días de Blas Valera", en *Libro de homenaje a Aurelio Microquesada. Recopilación de artículos*. Talleres gráficos Villanueva, 2 tomos.
- DUVIOLS, P. (1977): *La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y la Colonia)*, UNAM, México D. F.
- EL JESUITA ANÓNIMO (véase *De las Costumbres Antiguas de los Naturales del Piru*).
- ENGAÑA, A. de, S. I. (Ed.) (1954-1981): *Monumenta Peruana, Monumenta Historica Societatis Iesu*, (voll. I-VII) apud Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma.
- DE LAS COSTUMBRES ANTIGUAS DE LOS NATURALES DEL PIRU, 1968, Biblioteca de Autores Españoles, n. 209, Madrid: 153-189.
- FERNÁNDEZ, E. S. J. (1986): *Monumenta Peruana, Monumenta Historica Societatis Iesu*, (vol. VIII) apud Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma.
- ESTEVE BARBA, Francisco (1968): *Crónicas Peruanas de Interés Indígena. Estudio Preliminar*. Biblioteca de autores españoles, n. 209, Madrid.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, E. S. J. (1990): "Blas Valera en el Jesuita Anónimo autor de la Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú", *La evangelización del Perú: siglos XVI y XVII*. Actas del I Congreso Peruano de Historia Eclesiástica. Arequipa.
- FLORES GALINDO, A. (1991): *Perù. Identità e utopia*, Ponte alle Grazie, Firenze.
- GARCILASO DE LA VEGA (1977): *Commentari Reali degli Incas Rizzoli*, Milano.
- GARCILASO DE LA VEGA (1960): *Historia general del Perú. Segunda parte de los Comentarios Reales de los Incas*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
- GUAMAN POMA DE AYALA, F. (1936): *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, Institut d' Ethnologie, Paris.
- (1980): *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, a cura di J. V. Murra e R. Adorno, Siglo XXI, México.
- HUERTAS, L. (1981): *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Perú.
- HYLAND, S. (1999): "The imprisonment of Blas Valera: Heresy and Inca History in Colonial Peru". *The Colonial Latin American Historical Review*.
- LACOTURE, J. S. J. (1993): *I Gesuiti*, vol. I, P. M. Casale Monferrato.
- LAURENCICH-MINELLI, L. (1996): *La scrittura dell' Antico Perù. Un mondo da esplorare*, CLUEB, Bologna.
- (1997): "Nota sull' autenticità del documento seicentesco Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum", *Thule*, n. 2, aprile, 1997, Perugia.
- (1998): "Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum: un estorbo o un acontecimiento?", *Anthropologica*, Lima
- (1999): Blas Valera leader di un movimento neo-Inca cristiano. Una prova ulteriore dell' autenticità del

- ms. *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*, en *L' americanistica oggi in Italia. Studi, risultati e prospettive*. Istituto Italo-Iberico, CNR, Cagliari.
- LAURENCICH-MINELLI, L. e MICCINELLI, C. (1997-1998): "Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum: una nuova fonte etnostorica sui primi tempi della Colonia spagnola in Perù", *Emostoria* 1, 1997, Palermo.
- LAURENCICH-MINELLI, L., MICCINELLI, C. e ANIMATO, C. (1995-1997): "Il documento seicentesco *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 61, n. s. XIX, 2, Roma.
- (1998): "La lettera di Francisco de Chaves alla Sacra Cattolica Maestà. Un documento inedito del sec. XVI", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 64, Roma.
- LOKE, L. (1923): *Ancient quipu or Peruvian Knot Records*. American Museum of Natural History, New York.
- LORANDI, A. M. (1997): *De quimera, rebeliones y utopias. La gesta de Pedro Behorques*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- LUDEÑA DE LA VEGA (1975): *La obra del cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala*, Lima, Nueva Educación.
- MARIANA DE LA REINA, J. (1599): *De Rege et Regis Institutione Libri tres*. Toledo.
- MATEOS, F. S. J. (a cura di), (1944): *Historia general de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*, Madrid.
- MEDINA, J. T. (1887): *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima 1569-1820*, Santiago de Chile.
- OLIVA, A. S. I. (1895): *Historia del Perú y Varones insignes en santidad de la Compañía de Jesús*, Impr. San Pedro, Lima.
- (1998): *Historia del Reyno y Provincias del Perú y vida de los Varones insignes de la Compañía de Jesús*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- ROMEO, R. (1975): "Le fonti gesuitiche e l' utopia politica italiana nella seconda metà del XVI sec.", *CLIO. Rivista Trimestrale di Studi Storici*, Anno XI, n. 1/4, Roma.
- ROSA, M. (1969): "Acquaviva". *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma.
- STORNI, U. S. J. (1980): *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata, 1585-1768)*, Roma, IHSI.
- VALERA, B. S. J. (1618): *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo*, ms. Archivio Miccinelli-Cera, Napoli.
- ZUIDEMA, R. T. (1994): "Guaman Poma between the Arts of Europe and the Andes". *Colonial Latin American Review*, 3, n. 1-2, pp. 37-85.