

## RASGOS DE UN REINO JESUÍTICO DE LOS INCAS EN EL PERÚ

por LAURA LAURENCICH-MINELLI

(Universidad de Bolonia, Italia)

Dos documentos jesuíticos secretos y otros documentos satélites dejan constancia de forma velada de la existencia de un utópico Reino jesuítico de los Incas en el Perú hacia el final del siglo XVI e inicio del siglo XVII: es decir, de un gobierno peligrosamente contrario a la política virreinal en cuanto que no borraba a la cultura inca por primitiva y la respetaba cristianizándola. Los dos documentos secretos son: 1) *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo* –Imagen 1– (Alcalá de Henares, 10 de mayo 1618) de mano y firma autógrafa de Blas Valera, con numerosos anexos de fechas varias (entre el 5 de agosto 1533 y el 2 de julio 1618): se trata de un manuscrito bicultural (quechua y latín escrito mediante quipus, pictografías y letras latinas) que se dirige claramente a la nobleza inca de la época y de manera más disimulada al P. General Muzio Vitelleschi con el intento de presentar lo que era la compleja cultura de los incas y cómo darle continuidad en la forma de un reino inca cristiano en el ámbito del Virreinato. 2) El segundo manuscrito es *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*. Se trata de una miscelánea jesuítica que, aunque de manera críptica, documenta cómo un grupo de cofrades intentaba desarrollar una cultura de los incas cristianos a pesar de que las autoridades del Virreinato intentaban borrar al mundo cultural inca. El hermano italiano J. Antonio Cumis lo empieza en latín desde Cuzco. La fecha está borrada pero por el contexto resulta posterior a 1587 (inicio de la persecución del P. Blas Valera) y probablemente anterior a su muerte jurídica (1597). Sigue el P. italiano y cronista J. Anello Oliva que escribe desde Lima en 1637 y 1638 tres breves textos en forma numerológica (que una vez traducida, resulta ser lengua italiana) que denominamos: JAO I, JAO II, JAO III. El P. Pedro de Illanes cierra el documento *Historia et Rudimenta* desde La Concepción de Chile en 1737 con unas pocas frases alusivas en castellano dejando entender que el proyecto había terminado siendo considerado como herético. El mismo P. Illanes, después de haber titulado la miscelánea *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*, la vende al Príncipe de Sangro, de Nápoles, que la utiliza para escribir la *Lettera apologetica* (1750) bien conocida por los estudiosos de quipus.

Estos dos manuscritos cuentan cosas inauditas del P. Blas Valera que a pesar de haber sido exiliado a España a causa de su actitud a favor de indios, siguió con su “herejía” tanto que, para taponarle definitivamente la boca, el P. General Acquaviva le impuso, en 1597, una “muerte” jurídica (efectuada en Cádiz). Sin embargo, siguen ambos documentos que, gracias a la complicidad de unos jesuitas, el “difunto” P. Blas zarpó en junio de 1598 de Cádiz bajo otro nombre (Ruruiruna) para regresar

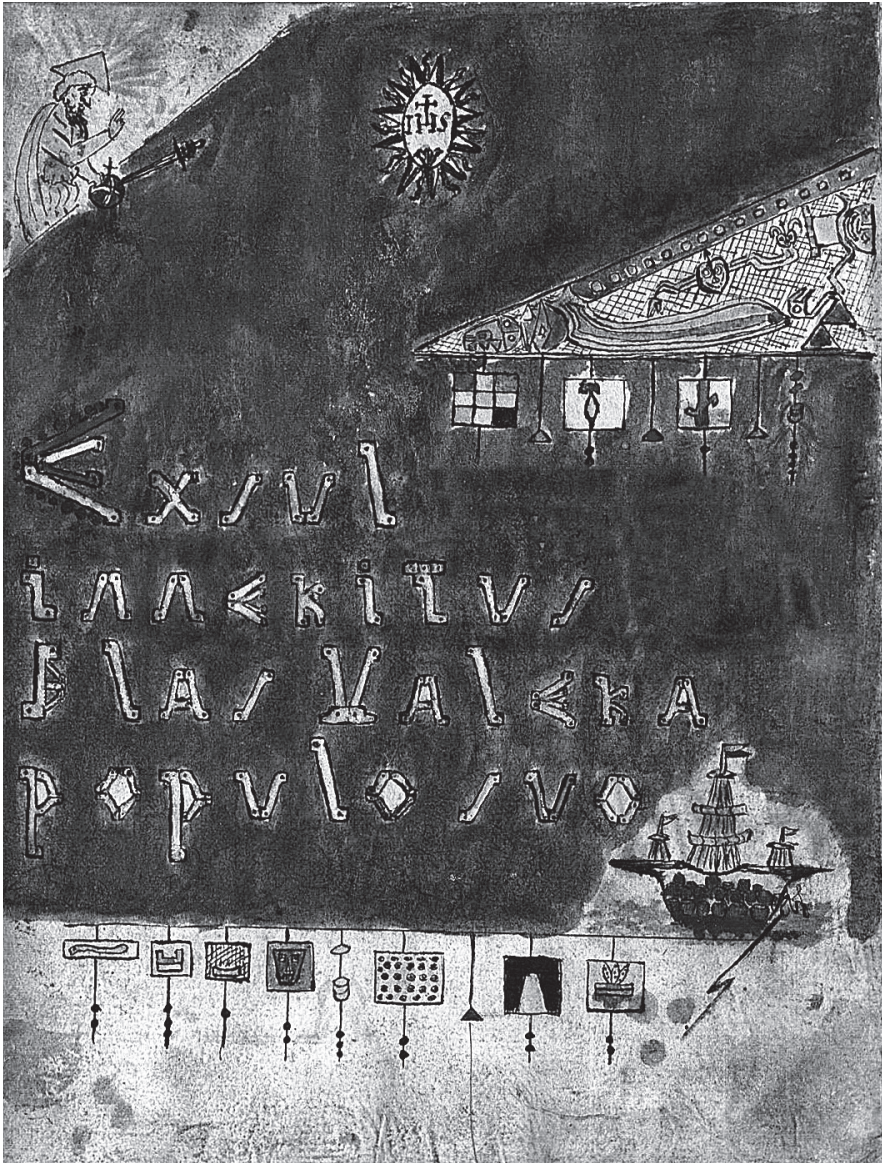


Imagen 1: Cubierta del ms. *Exsul Immeritus* (colección Miccinelli, Nápoles, con el permiso de C. Miccinelli)

al Perú y redactar la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* tras el nombre del indio Guamán Poma de Ayala: eso para darle a conocer al Rey de España la destrucción que había sufrido el mundo indígena y proponerle un reino cristiano de los Incas<sup>1</sup>.

La redacción de la descripción del reino cristiano de los Incas en los dos manuscritos *Exsul Immeritus* e *Historia et Rudimenta* y en otros documentos externos, es decir la *Nueva Corónica* y el primer volumen de los *Comentarios reales de los Incas* de Garcilaso de La Vega, prueba que ambos manuscritos *Exsul Immeritus* e *Historia et Rudimenta* son del grupo valerano o del mismo Blas Valera o están relacionados con él.

### 1. La ideología del Reino de los Incas cristianos del grupo valerano

El manuscrito *Exsul Immeritus* (1618), que se puede considerar el testamento de Blas Valera –puesto que el padre mestizo realmente murió el año siguiente en Alcalá de Henares (Oliva, JAO II)– nos presenta un reino jesuítico de los Incas de dos maneras, de acuerdo con los dos destinatarios: el P. Vitelleschi y la propia nobleza inca.

Al P. General Mutio Vitelleschi, en el manuscrito *Exsul Immeritus* el autor plantea, sin nombrar de manera específica al reino de los Inca, el respeto de los indios como personas y como antigua cultura del Perú, el devolverle sus tierras y sus tradiciones a los naturales pero a la luz de la palabra de Jesucristo y en el ámbito de la hermandad cristiana. Lo curioso es que el manuscrito *Exsul Immeritus* presenta la religión de los incas antiguos como hecho histórico, y no religioso, elaborado por los *amautas* (los sabios, los filósofos) incas y no por los sacerdotes: eso –supongo– para evitar la acusación de idolatría y al mismo tiempo para presentarle al P. Mutio la religión de los incas al nivel de las religiones de las antiguas culturas clásicas griega y romana con las cuales se confrontó la iglesia primitiva y para sugerirle, como se infiere del documento *Exsul Immeritus*, la misma solución: es decir, la evangelización a través de discusiones filosóficas respetuosas de sus tradiciones pero con el reto de constituir una iglesia latinoamericana cuyo idioma fuera, al lado del latín, el quechua.

A la nobleza inca, el manuscrito *Exsul Immeritus* en cambio le plantea, mediante escritura tradicional y pictografías, un “reino” parecido a una reducción, Paititi, ubicado entre la confluencia de dos ríos que, de acuerdo a las pictografías (*Exsul Immeritus*, c. 13v–14r), posiblemente son los ríos Madre de Dios y Beni. Este reino sería gobernado por una curiosa diarquía entre el Inca (que personifica *hanan*, lo alto de la tradición indígena) y el rey de España (*hurin*, lo bajo): es decir en Paititi habría una continuación colonial del sistema de gobierno prehispánico del Cuzco en el cual el Inca debía mantener la posición de mando, *hanan*, mientras que el rey de España estaría supeditado, el *hurin*. Se trataría de un reino inca cristiano que, de acuerdo

---

<sup>1</sup> Los dos manuscritos han sido publicados: cfr. Laura LAURENCICH-MINELLI (ed.), *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo et Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*, Bologna, CLUEB, (2005) 2007; para la presentación y la historia de estos documentos, ver Laura LAURENCICH-MINELLI, “Presentación de los documentos Miccinelli”, *ibidem*; para el enfoque de estos manuscritos en la historia de la época, ver Bohumir ROEDL, “Sobre la conquista y los primeros cronistas del Perú de una manera diferente”, *Ibero-Americana Pragensis*, XLIII, 2009, pp. 149–161.

a la descripción que proporciona *Exsul Immeritus* (cc. 13v–14r, *Add. II*), renueva e integra, con el cristianismo, aspectos de la antigua religión, entre los cuales el más curioso es un dios, nombrado como “la Divinidad” que, al reunir en sí misma de manera holística/transformativa a los varios aspectos de lo sacro tradicional, presenta a los incas prehispánicos casi como “monoteístas”<sup>2</sup>. Es decir, la nobleza inca habría practicado un culto que podía conectarse con una antigua evangelización borrada por el tiempo (como por ej. la evangelización de Santo Tomás de la cual refiere no casualmente la *Nueva Corónica*). Ni se puede excluir que la Divinidad fuera objeto de una integración en acto, eso es, de una segunda evangelización: de todos modos, de eso se infiere que no había que perseguir a los incas coloniales como idólatras en cuanto ya habían sido evangelizados. Dos cantos: Pachamama y Sumac Ñusta serían respectivamente la forma más antigua y la forma posterior a Topa Inca para comunicar con la Divinidad, cuyo nombre *Exsul Immeritus* no refiere por prudencia

---

<sup>2</sup> “La Divinidad” que reúne en sí misma de manera holística/transformativa a los varios aspectos de lo sacro tradicional es una clara expresión del pensamiento holístico/transformativo del mundo indígena: pensamiento que sigue la lógica holística, también dicha transformativa, eso es una lógica aparentemente absurda e incomprensible, si la examinamos con nuestra lógica lineal, inductiva y deductiva puesto que en cambio actúa según un proceso amebiforme, ampliándose en una especie de juego de espejos en el cual el número de los dioses y de las fuerzas divinas se suman formando un todo divino abarcador pero distinto de la suma de los dioses y de las fuerzas divinas que lo componen. Lógica que se comprueba en los curiosos cálculos de los números sagrados incas evidenciados en *Exsul Immeritus* y en las maneras de sumarse entre ellos que tienen los dioses y las fuerzas divinas bajo forma de números sagrados no sólo en el ámbito sagrado andino sino también en el mundo mesoamericano, como se desprende en particular del calendario ritual mesoamericano del *tonalpohualli* que no sólo conjuga los 20 dioses del calendario y los 13 dioses número que los acompañan con los puntos cardinales sino que nos presenta dioses capaces de asumir las características de otros dioses y de sumarse entre ellos a lo largo del pasar de los días, dando lugar a esos que, con nuestra lógica lineal, solemos llamar aspectos de una divinidad pero que en realidad son divinidades distintas en continuo cambio, según el proceder de los días, y al mismo tiempo son partes del todo (LAUREN-CICH-MINELLI 2003, 2004, 2006). Lógica que considero que formaba el sustrato de todo el mundo precolombino y que he constatado aún viva en las figuras lingüísticas de los indios actuales guaymí del área intermedia entre los cuales sonido, figura y concepto están cambiando y sumándose entre sí sin parar. Lógica que no se puede fijar ni abstraer en nuestras letras del alfabeto: de ahí la dificultad de los niños hablantes lenguas indígenas para aprender nuestra escritura alfabética con los medios didácticos de nuestras escuelas; lógica holística que probablemente en cierta manera está relacionada con el proceso mental de las lenguas americanas que son aglutinantes, es decir que añadiendo infijos o sufijos a una palabra, ésta cambia su significado. Lógica que encuentro también en la *logique transformationnelle* que Emanuel DESVEUX, *Quadratura americana. Essai d'antropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg, Collection Ethnos, 2001, nos presenta para los materiales etnográficos de América del Norte y en particular para los Ojibwa, los Iroquis, los Sioux, si bien extendiéndola también a América del Sur: lógica que es armonizada por un pensamiento que privilegia la sociedad como una totalidad, no como un conjunto de personas, que lleva a vivir el mundo sagrado como poblado por una miríada de divinidades y de fuerzas sagradas, pero que actúan como una compleja totalidad, lógica que apunta a dar fuerza al grupo en detrimento del individuo excluyendo de manera simbólica la mortalidad de la persona como sujeto único. Lógica que ha producido una cultura, la de las Américas indígenas, que no podemos leer aplicándole las conceptualizaciones socráticas y aristotélicas que son básicas en nuestra lógica lineal que ha originado el pensamiento individualista pero que podemos tratar de comprender haciendo nuestros puntos de referencia en el paisaje antropizado por las respectivas culturas.

(*Exsul Immeritus*: cc. 9v–10r): Sumac Ñusta resulta además ser el canto-base durante la Colonia en el siglo XVII y de manera específica es lo que el *Addendum* II dice encerrar en sí mismo “la plenitud del misterio macho y hembra contenido en la Divinidad”. ¿Cuál nombre o cuál dios andino correspondía a la Divinidad? Sin embargo los dioses actores del canto Pachamama sugieren que la Divinidad podría ser Pariacaca, el Sol, el Rayo y la Pachamama misma mientras que los del canto Sumac Ñusta indican implícitamente que la Divinidad podría ser Pachacamac, Viracocha y la Ñusta Sumac: es decir, ¿era la Divinidad personificada por uno de estos dioses o más bien por un conjunto de dioses? Seguiremos en el punto 2) la discusión sobre ese asunto.

El entero manuscrito *Historia et Rudimenta* (siglo XVI – 1737) aparentemente no cuenta el proyecto del Reino: se trata de una miscelánea con función de diario donde los jesuitas que lo escriben van relacionando cuestiones aparentemente sobre mitos y escritura tradicional pero cuentan, de manera encubierta, aspectos de la vida de Blas Valera, su falsa muerte y sus esfuerzos para llegar al rey, al igual que intentaba explicar los rasgos de un posible cristianismo en la lengua y cultura quechua. Por ejemplo Cumis con el canto quechua Rurucuripac (Huevo de oro) propone, tras el ejemplo de gramática quechua, una forma de génesis andino/cristiana que figura también mediante una pictografía denominada como el huevo de oro –como el bien conocido ideograma de Juan Santa Cruz Pachacuti– y por las “tablas” de leyes que, en forma de quipu, están guardadas en un arca. Al leer esta pictografía a la luz del texto del canto Rurucuripac, se desprende que se está integrando al cristianismo con aspectos de la antigua religión, puesto que el huevo de oro del canto Rurucuripac como lo de la pictografía que le corresponde, de acuerdo al sistema holístico/transformativo de la religión inca, resulta contener/ser el corazón de Viracocha pero también contiene/es el Sol, la Luna, las Estrellas, el Hacedor del cielo.<sup>3</sup> Huevo que está pintado entre el altiplano de Cuzco y el cielo mientras que arriba en el cielo las leyes promulgadas por Dios Illatecce están guardadas en el Arca, y abajo, en el altiplano la tierra animada (Pachamama) fecundada por Viracocha genera a un Hombre que nace en la cueva de Pacaritambo en Huanacauri. El Hombre podría ser Viracocha pero también Jesucristo: sin embargo Cumis en su pequeño diccionario describe a Viracocha como “Dios Encarnado” y a Pachacamac como “Hacedor, Ser Supremo” que por el principio transformativo de la religión inca podrían ser respectivamente Jesucristo y el Todopoderoso cristiano, llamado Illatecce, que hubiera promulgado el decálogo de las leyes. ¿Qué dioses representa el huevo de oro? El hecho de contener no uno sino un grupo de dioses incas, sugiere que se trate de la Divinidad que de acuerdo a Blas Valera (*Exsul Immeritus*, *add.* II) contiene a todo lo sagrado inca.

---

<sup>3</sup> CUMIS, *Historia et Rudimenta*, c. 9r nos proporciona esta traducción del canto Rurucuripac: “Huevo de Oro Sol Luna Estrellas Hazedor del cielo y tierra está hablando en el corazón de Viracocha; la tierra animada se hace hombre por l’Agua de Viracocha, en l’Arca son las Leyes de Dios Illatecce y Apo Manco Capac con el manto tuyo cuadro anudas en quipos la oración; al cántico Viracocha resucitará.”

Ni se puede dejar a un lado que Anello Oliva (en JAO I, JAO III) evidencia implícitamente que el canto Sumac Ñusta era tan importante que efectúa múltiples intentos para transcribirlo y anexarlo al manuscrito *Historia et Rudimenta*, ya sea en forma textil, aunque incompleta, ya sea completo pero pintado sobre papel que firma Blas Valera y que realiza en JAO I varios intentos para transcribirlo, inclusive en forma numerológica<sup>4</sup>: canto que como se observa arriba (a propósito del manuscrito *Exsul Immeritus*), permitía a los incas prehispánicos y coloniales la comunicación con la Divinidad.

La *Nueva Corónica y Buen Gobierno* y ambos documentos *Exsul Immeritus* e *Historia et Rudimenta* confirman que son obra del grupo de jesuitas valeranos y no de Guaman Poma. La *Nueva Corónica* no sólo transcribe el canto Sumac Ñusta en la misma forma que JAO y *Exsul Immeritus*, pues al denunciar el mal gobierno español en el Perú, propone, como reino de los Incas en el ámbito del Virreinato del Perú, una solución intermedia entre las que en el manuscrito *Exsul Immeritus* Blas Valera presenta al P. Vitelleschi y a la nobleza inca. Por cierto a los autores jesuitas de esta larga carta al rey que es la *Nueva Corónica*, les interesaba que se reconociera, por lo menos en el ámbito de la Orden de S. Ignacio, su propia autoría de la *Nueva Corónica*, al igual que la del proyecto utópico de un reino de los Incas en el ámbito del Virreinato del Perú. Por lo tanto Blas Valera esconde en un medallón bien cerrado y sellado pero anexo al manuscrito *Exsul Immeritus*, el “contrato” entre el hombre de paja de la autoría de la *Nueva Corónica*, el indio Guaman Poma, y el grupo de jesuitas valeranos firmante: es decir Blas Valera, Gonzalo Ruiz, Anello Oliva y Yeronimo Montesinos que resultan ser autores de la *Nueva Corónica* (los tres primeros) y de la carta al rey con la cual, como revela el texto del contrato, presentar la *Nueva Corónica* a su Majestad (Yeronimo Montesinos); “contrato” que es fechado en “Huanca el 16 de febrero 1614”. Sin embargo la carta al rey es de mano distinta que la que escribe la *Nueva Corónica*, mano que, al examen grafológico resulta ser la que trazó la firma Yeronimo Montesinos en el susodicho “contrato”<sup>5</sup> (Imagen 2).

---

<sup>4</sup> La traducción del canto Sumac Ñusta, que el ms. *Exsul Immeritus* (c. 9v) proporciona en forma numerológica de yupana (abaco) y en forma de quipu literario quechua en *Exsul Immeritus*, add. II, es la siguiente: “Sumac Ñusta tu Hermano tu urna ahora rompe tu agua Pachacamac, Viracocha manda como lluvia”; al seguir mi traducción al castellano de la traducción en latín brindada por el mismo Blas Valera (“[PACHAMAMA] Mater Terra / frater tuus / sol fulmenque / vulvam tuam / nunc infringit. / A sua virga / Limpham suam / forte ruit / sed tu vulva / tuam Limpham / fundens pluis / interdumque / Solis grandinem seu / nivem mittis. / Solis magni / fulminisque / Pariacacae / ex abrupto / Matris Terae / vulva opima / fortis virga / iactatur.” *Exsul Immeritus*, cc. 10r–10v) del canto más antiguo Pachamama del cual proporciona también la forma numerológica y la de quipu literario quechua: “Pachamama, tu hermano el Sol y el Rayo tu vulva ahora rompe, su esperma corre fuerte de su pene y así tu, oh vulva, tu linfa harás llover y a veces granizarás y nevarás. Luego el robusto miembro del gran Sol, del Rayo y de Pariacaca se agitará fuerte en la vulva opima de la Madre Tierra.”

<sup>5</sup> La carta al Rey ha sido hallada en el Archivo General de Indias, Sevilla, mientras que el manuscrito de la *Nueva Corónica* está en Copenhague. El especialista en grafología Luigi Altamura ha efectuado



Imagen 2: Contrato entre el grupo de jesuitas y Guaman Poma y el medallón en que estaba cerrado (Gonzalo Ruiz, *Exsul Immeritus*, colección Miccinelli, Nápoles, con el permiso de C. Miccinelli)

El primer volumen de los *Comentarios reales de los Incas*, de acuerdo a *Exsul Immeritus* (c. 3v) e *Historia et Rudimenta* (f. 5v), sería un texto de Blas Valera que Garcilaso de la Vega adquirió durante el exilio del P. Blas en tierras de España gracias a las redes del P. Maldonado recortándolo. Presenta la historia y la cultura de los incas desde perspectiva favorable a los incas de Cuzco mientras reconoce de manera específica a Blas Valera la paternidad del canto Sumac Ñusta que transcribe en forma larga (L. II, Cap. XXVII).

## 2. El canto Sumac Ñusta

Los datos arriba mencionados que vislumbran aspectos de lo sacro en el ámbito del “reino” de Paititi, plantean, entre otros aspectos, si pertenecían a tradiciones antiguas de los nativos susceptibles de integración con la fe cristiana, o más bien a una integración que ya había sido realizada o que se estaba realizando.

Con la intención de aclarar este punto, observamos al canto Sumac Ñusta que, por ser curiosamente repetido en todos los documentos relacionados con el “reino” del grupo valerano, parece ser el canto simbólico del grupo mismo: la única excepción es el texto de Cumis (*Historia et Rudimenta*) que, a pesar de proporcionarnos el significado del nombre de la Ñusta en su pequeño diccionario, transcribe en cambio al canto Rurururipac de manera que este parece ser la base del movimiento. Eso plantea la posibilidad de que el canto Sumac Ñusta fuera el símbolo del Tahuantinsuyu y de la Divinidad en cuanto expresión de lo sacro en el mundo inca—como evidencia *Exsul Immeritus*, add. II— al igual que símbolo de la ideología del movimiento valerano mismo apenas al inicio del siglo XVII: es decir, cuando el reino vislumbrado en este artículo ha sido planeado de forma clara y autónoma como consecuencia del regreso de Blas Valera al Perú después de su “muerte”. Sin embargo esta hipótesis de trabajo da más argumentos a las investigaciones de Paulina Numhauser que ven al utópico reino de los Incas de la *Nueva Corónica* al igual que lo del manuscrito *Exsul Immeritus*, como la última edición de una serie de intentos para devolverles a los nativos sus tierras que se les habían robado falsificando la victoria de Francisco Pizarro desde la batalla de Cajamarca.<sup>6</sup>

Volviendo al análisis del canto Sumac Ñusta, éste, de acuerdo con el manuscrito *Exsul Immeritus* (cc. 9v–10v), se conocía en el antiguo Perú a partir del primer Inca Manco Capac en la forma más antigua “Pachamama”, forma que el Inca Topa

---

el peritaje sobre las grafías de la carta al Rey y la firma de Yeronimo Montesinos y ha establecido que son de la misma mano: es decir la carta al Rey es obra de Yeronimo Montesinos.

<sup>6</sup> Paulina NUMHAUSER, “El silencio protagonista. Luis López y sus discípulos, antecedentes y misterios de una crónica jesuita: Nueva corónica y Buen Gobierno”, en: L. Laurencich-Minelli y P. Numhauser (eds.), *El silencio protagonista. El primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú. 1567–1667* (Quito, ABYA AYALA, 2004), 95–114; Paulina NUMHAUSER, “De laberintos y minotauros. Los documentos jesuitas Miccinelli y su proyección historiográfica”, en: P. Numhauser y M. Casado Arbonies (eds.), *Escrituras Silenciadas en la Época de Cervantes* (Alcalá de Henares, Servicio Publicaciones Universidad de Alcalá, 2006), pp. 219–247; Paulina NUMHAUSER, “Documentos Miccinelli: un estado de la cuestión”, en: L. Laurencich-Minelli y D. Domenici (eds.), *Per Bocca d’Altri: Inca, gesuiti e spagnoli nel Perú del XVII secolo*, Bologna, Alma Digital Library, Unibo.it (2007) <http://almadl.cib.unibo.it>. (ACTAS), pp. 45–73.



Yupanqui habría puesto al día como “Sumac Ñusta”: es decir substituyendo a los antiguos dioses con la sagrada nobleza inca y con dioses más “incas” como Pachacamac y Viracocha. Forma que se mantuvo en lo que quedaba del Tahuantinsuyu colonial, es decir, en Paititi, hasta el siglo XVIII cuando P. Illanes (*Historia et Rudimenta*) atestigua que el proyecto había sido condenado como herético. Eso, junto al hecho de que Sumac Ñusta es el único canto que ha sido repetido en todos los documentos del siglo XVII que tratan de este reino jesuítico de los Incas y que no sólo contenga a los dioses más importantes del Olimpo del Tahuantinsuyu, sino que se utilizaba en la escuela de la nobleza inca para indicar la “plenitud del misterio macho y hembra contenido en la Divinidad” en su continua transformación, nos dejan suponer que el canto Sumac Ñusta representara, por lo menos para los incas del siglo XVII, la Divinidad andina en continuo dialogar entre su *hanan* y *hurin*.<sup>7</sup>

¿Qué nombre propio tenía la Divinidad? Ya hemos visto que Blas Valera (EI, *add.* II) la menciona sin nombre propio para no ser considerado pagano por el P. Vitelleschi puesto que, gracias a la capacidad transformativa de la Divinidad, el grupo valerano la propone para recibir también a Dios Todopoderoso cristiano de manera que los nativos, gracias a su lógica holística/transformativa (ver nota 2), asimilen el cristianismo como cosa propia. En otras palabras, la Divinidad, al igual que el canto Sumac Ñusta que la representa, sería la plenitud de lo sacro andino del Tahuantinsuyu en continua evolución: eso es, sería apta para ser/recibir no sólo a los dioses mencionados por los mismos cantos Pachamama y Sumac Ñusta sino también a Dios Todopoderoso y a Jesucristo de manera que la nobleza inca podía entender el cristianismo como parte de su mundo.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> El canto, en la forma más antigua *Pachamama*, contiene a los dioses masculinos Sol, Rayo, Pariacaca con su contraparte femenina Pachamama al igual que la geometría del sacro andino: el dualismo macho y hembra, alto y bajo; la versión sucesiva *Sumac Ñusta*, nos proporciona en cambio a los dioses masculinos Pachacamac/Viracocha con su contraparte femenina la Ñusta Sumac, es decir la esposa y hermana del Inca que substituye a la precedente Pachamama mientras que Pachacamac y Viracocha parecen substituir o más bien agregarse al Sol, al Rayo y a Pariacaca. Para la numerología del Tahuantinsuyu que permite un continuo transformismo hacia la divinidad cfr. Exsul Immeritus, *add.* II, III, IV; LAURENCICH-MINELLI, *op. cit.* (2005) 2007, pp. 169–176; para el canto Sumac Ñusta que se utilizaba en la escuela de la nobleza Inca para indicar la “plenitud del misterio macho y hembra contenido en la Divinidad” ver el *addendum* II del ms. Exsul Immeritus.

<sup>8</sup> Que los cantos Pachamama y Sumac Ñusta fueran aptos para recibir también a Dios Todopoderoso y a Jesucristo de manera que la nobleza Inca podía entender el cristianismo asimilándolo como cosa suya, se desprende desde el pequeño diccionario de Cumis (*Historia et Rudimenta*, c. 9va) que traduce Pachacamac con El Hacedor, Ser Supremo y Viracocha con Dios encarnado mientras que la Ñusta Sumac sería la Virgen María como sugiere la procesión del 22 de agosto 1692 en la cual la Ñusta resultaba ser un aspecto de Nuestra Señora de Loreto, de la cual refiere David CAHILL, “The Virgin and the Incas. An Incaic procession in the City of Cuzco in 1692”, *Etnohistory*, 48, 2002, p. 114. La Divinidad, de acuerdo a las descripciones de Blas Valera en Exsul Immeritus, resulta curiosamente parecida al Dios máximo “Nunca visto y nunca conocido” de los aztecas del cual refiere, en el siglo XVI, la Relación de Texcoco de J. B. Pomar. Eso plantea la posibilidad que no se trate de una forma de culto cristiano/andino sino que se trate de un concepto prehispánico del alto clero panamericano. Para el Dios máximo del alto clero prehispánico de Texcoco cfr. Alfredo LÓPEZ AUSTIN, *Breve historia de la tradición religiosa americana*, México 1999, para el concepto de divinidad única en la mitología americana, ver LAURENCICH-MINELLI (2010) “Religioni precolombiane”,

Es además posible que el canto Sumac Ñusta sea el símbolo del movimiento valerano para los jesuitas como sugiere no sólo el hecho de que es el único canto repetido en todas las fuentes y en los documentos relacionados con este movimiento neoinca cristiano, sino también por dejar entrever, con el jesuita San Roberto Bellarmino, una lectura borrada por el tiempo de una muy antigua evangelización (*Dispersio Apostolorum*) en tierra americana de la cual refiere la *Nueva Corónica*.<sup>9</sup> Antigua evangelización que permite considerar a los incas no como paganos, cuya religión hay que extirpar, sino como antiguos cristianos cuya fe hay que poner al día. En esta perspectiva los dioses Pariacaca/Pachacamac, el Sol, el Rayo, Viracocha y la misma Pachamama con la Ñusta Sumac podrían ser rasgos respectivamente de Dios Padre: el Hacedor, Ser Supremo; de Jesucristo, Dios Encarnado y de la Virgen María.

De manera concisa: del canto Sumac Ñusta se infiere que era un símbolo, para la nobleza inca al igual que para los jesuitas, no sólo de lo que quedaba del antiguo Tahuantinsuyu en el siglo XVII sino también de una Divinidad que acapara todo lo sacro, inclusive de una posible evangelización muy antigua.

### 3. Jesuitas colaboradores

Un proyecto tan complejo y tan peligroso como el reino de los Incas dentro del Virreinato del Perú no puede haber sido solamente obra de una persona.

De las fuentes *Exsul Immeritus e Historia et Rudimenta* se desprende que el P. Blas Valera fue el motor principal pero no único del proyecto del reino jesuítico de los Incas. Sin embargo en el manuscrito *Exsul Immeritus* (c. 3v) se leen las iniciales de nueve jesuitas que Blas Valera califica de colaboradores. Aparecen las iniciales y no los nombres completos a causa del peligro que contenía el participar a un proyecto de un reino jesuítico de los Incas en el Virreinato: sin embargo la investigación sobre los nombres que corresponden a estas iniciales, proporciona el siguiente listado: Johan Cumis, Anello Oliva, Bartolomé de Santiago, Juan Gonzalo Ruiz, Alonso Barzana, Bartolomé Sánchez, Mutio Vitelleschi, Diego de

---

in: *Dizionario del Sapere Storico-Religioso*, A. Melloni (ed.), Bologna, Il Mulino, pp. 1318–1340, y LAURENCICH-MINELLI, op. cit. (2005) 2007, pp. 174–179. Para el concepto de divinidad única en la mitología Ojibwa, Croquis y Sioux del Norte América ver Emmanuel DESVEUX, *Quadratura americana. Essai d'Antropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg, Collection Ethnos, 2001.

<sup>9</sup> La *Dispersio apostolorum* se basa en la profecía contenida en el salmo XVIII, 5 “In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum” que a la luz también de San Pablo (Rom., X,18) los teólogos interpretaron, hasta el siglo XV, que los Apóstoles habían predicado el evangelio en todo el mundo. Los descubrimientos del siglo XV abrieron la discusión de si América había sido evangelizada. La mayoría de los teólogos interpretó esta profecía en el sentido que la evangelización se iba a realizar antes del fin del mundo. Pero el jesuita San Roberto Bellarmino (1542–1621), que fue “preposto” en Nápoles (1590–1597) cuando Anello Oliva allí estudiaba, mantuvo la interpretación de que los Apóstoles habían ido hasta “insulas remotissimas maris Oceani”, tanto que se puede suponer la mano de Anello Oliva en las indicaciones de la *Dispersio apostolorum* que se leen en la Nueva Corónica, cc. 93–95.

Bracamonte, Diego de Vaena.<sup>10</sup> Para vislumbrar ulteriormente la función que tuvieron por lo menos unos de estos nueve jesuitas, veamos aquí a los cuyo nombre se desprende no sólo de *Exsul Immeritus* sino también de *Historia et Rudimenta*.

### 3.1 El P. Mutio Vitelleschi

Mutio Vitelleschi, P. General entre los años 1615–1645, fue uno de los colaboradores más importantes del proyecto valerano: además de ser mencionado en *Exsul Immeritus* con las iniciales MV, él no sólo es el *Padre Amplísimo* (título propio del P. General) al cual el manuscrito *Exsul Immeritus* propone la utopía de un mundo inca-cristiano, sino que es la persona a la que P. Blas agradece haberle permitido “morir aun viviendo” (*Exsul Immeritus*, c. 3v) al igual que por su continua protección; al P. *Dignísimo* (título también propio del General) el P. mestizo dedica, además, el *Addendum V* que resume la propuesta del nuevo reino del Tahuantinsuyu colonial.<sup>11</sup> Ni se puede dejar a un lado que el H. mestizo Gonzalo Ruiz, el principal colaborador de Blas Valera, desde Cuzco (1616), le pida justicia al P. Vitelleschi pintándolo en el *Addendum* “Justicia” (*Exsul Immeritus*, VII) y que el P. Blas Valera ponga esta carta en la caja que contiene el manuscrito *Exsul Immeritus* de manera que el P. Mutio escuche su “grito” antes de abrir el manuscrito *Exsul Immeritus*.<sup>12</sup>

Anello Oliva también invoca, bajo escritura numerológica (*Historia et Rudimenta*: JAO I, JAO II) al P. Vitelleschi como su amado maestro que ama la verdad y la justicia y lo agradece por haber permitido al P. Blas regresar al Perú en 1598 para realizar la composición de la *Nueva Corónica* y volver a España, a Alcalá de Henares en 1618, donde según P. Anello (JAO II, c. 5r) “murió el año siguiente”.

Subrayo, además, que una de las principales fuentes externas sobre el proyecto valerano: la carta *Admodum Reverende Pater in Christo* (Alcalá, 25 de junio de 1618), con la firma, tinta y mano de Blas Valera, guardada en el archivo del ARSI (Roma), está dirigida al P. Vitelleschi. Esta carta anuncia de manera críptica que *Exsul Immeritus* está listo y agradece al Padre Mutio por su amplio apoyo al proyecto valerano del reino jesuítico de los Incas, apoyo que se infiere recibió por lo menos desde 1598 cuando el P. Mutio respaldó al P. mestizo para que, después de

---

<sup>10</sup> Ver Michele COLELLA, “I collaboratori di Blas Valera durante e dopo il suo esilio e la falsa morte”, *Quaderni del Dip. di Paleografia e Medievistica*, CLUEB, Bologna, 2007, pp. 27–35, para el análisis del texto siguiente: “*Exsul Immeritus*, c. 3r (...) Volvo gratum animum ac diligentem attentionem Fratribus J. C., A. O., B. S., J. G. R., A. B., B. S., M. V., D. B., D. V., sed prudentia nomina facere me dissuadet; illi, divina libertate praediti, aridis legibus non ducti sunt, sed integra mente / ipsas direxerunt. Illi pro me atque populo meo vigilaverunt.”

<sup>11</sup> *Exsul Immeritus*, c. 3v: el Padre Mutio está invocado, en latín que traduzco al castellano, como “Padre Amplísimo” y “Padre Celeste”, el protector que le permitió morir aun viviendo; el *add. V* está dedicado al “Padre Dignísimo”, la c. 18’ de *Exsul Immeritus*, “De Regibus” lo agradece como: “Alguien me protegió y continúa haciéndolo” mientras que la mano de Gonzalo Ruiz en el *addendum* “Justicia” lo menciona como “Vuestra Paternidad” y lo retrata juntamente al P. Ignacio el fundador de la orden.

<sup>12</sup> El *Addendum* “Justicia” era custodiado en un bolsillo al lado interno de la caja que guardaba el cuaderno *Exsul Immeritus* de manera que quien abría la caja para sacarle el manuscrito *Exsul Immeritus*, tenía que leer antes este pedido de justicia de parte de Gonzalo Ruiz escrito desde el Cuzco en 1616, eso es cuando el P. Valera estaba todavía en el Perú bajo el nombre de Ruruiruna.

su falsa muerte en Cádiz, volviera a Perú para cumplir con su misión de escribir la *Nueva Corónica* y luego volver a España (Alcalá) (Gnerre 2001). De *Exsul Immeritus* se deduce que el P. General Mutio Vitelleschi en 1618 (época de la recepción en Roma de esta carta) estaba todavía interesado en el proyecto del reino jesuítico de los Incas del P. Valera, tanto que no solo manda hacer una elegante cubierta al cuaderno *Exsul Immeritus* –que lleva escrito: “Fiat Mutius Vitelleschi”– sino también que esperaba el momento para que la *Nueva Corónica* llegase a manos del rey. Unas aparentes contradicciones, como el hecho que solo la carta arriba mencionada y no el manuscrito *Exsul Immeritus* ha sido hallada en Roma, plantean que quizás el P. Mutio no mandó recoger el manuscrito *Exsul Immeritus* para no abrir nuevamente el caso Valera, cerrado con la “limpieza” del incendio de 1617 del archivo romano del ARSI. ¿Tal vez en cambio lo mandó recoger para leerlo y, para evitarse problemas con la monarquía española, lo devolvió en seguida a España –donde el rey de España Amadeo de Saboya lo adquirió en los años de su breve reino (1870–1873)? Sin embargo la historia de estos documentos que hasta el momento hemos logrado trazar sugiere que alguien impuso al P. Vitelleschi dejar a un lado el caso Valera. ¿Quién o qué era tan poderoso para imponer su voluntad al P. General? La correspondencia del P. General Mutio Vitelleschi posterior a la “quema” del 1617, es decir la escrita entre los años 1618–1637, sugiere que esta persona podría ser el rey de España (Piras 2010). Por cierto, tan complejo era el caso Valera en el ámbito de las relaciones entre la Compañía de Jesús y España que apenas la carta *Admodum Reverende Pater* (1618) arriba mencionada acaba en el archivo del ARSI posteriormente a la quema del 1617 porque tal vez, por tratarse de una hoja suelta, no había sido difícil esconderla, en el tomo Cast. 33, entre otros documentos sobre relaciones con España donde Maurizio Gnerre la halló, mientras que era imposible esconder en el ARSI el gran bulto de la caja con el cuaderno *Exsul Immeritus*.

### **3.2 Los hermanos Antonio Cumis y Gonzalo Ruiz**

Las iniciales de los hermanos Antonio Cumis y Gonzalo Ruiz, se leen en la lista (*Exsul Immeritus*) de los jesuitas colaboradores al proyecto del reino jesuítico de los Incas.

El H. Antonio Cumis es, además, la persona que no sólo inicia el documento secreto *Historia et Rudimenta*, sino que menciona por primera vez al caso Valera. El hecho de haber compartido el proyecto valerano, nos deja suponer que, a causa de eso, el P. Claudio Aquaviva le pide con la carta del 26. 4. 1591 “reparación a lo pasado” (ARSI, Perú 1, f. 43).

El H. Gonzalo Ruiz resulta haber sido el *alter ego* del P. Blas que no sólo arriesga su vida escondiendo, en los primeros meses de 1599, entre los indios de Cuzco, al “difunto” P. Blas, recién regresado a Perú (Oliva, JAO II, f. 4v), sino que resulta también haber sido la mano derecha de Blas Valera por completo del proyecto del reino de los Incas cristianos con un papel más importante que lo que se desprende de *Exsul Immeritus*. Sin embargo es él quien, con el *addendum* “Justicia”, abre la lectura del manuscrito *Exsul Immeritus* pidiendo justicia para los nativos, es él quien ha sido el “notario” y uno de los firmantes del contrato, anexo a *Exsul Immeritus*

(redactado en Huanca el 16 de febrero de 1614) en el cual “Huaman Lázaro Puma llamado don Felipe de Ayala” se compromete a “vender” su nombre como autor de la *Nueva Corónica* en cambio de un caballo y una carreta. Es él quien pinta las figuras atribuidas a Guaman Poma que se hallan en la *Historia* de Martín de Murúa de las cuales refiere J. Ossio (2004: 50–52): esta última intriga ha sido objeto de los chantajes de Guaman, como lamenta no sólo Blas Valera (*Exsul Immeritus*, add. VI) sino también una importante fuente externa: el lic. Boán (1610, 1611, Archivo di Stato, Napoli) al escribir al Conde de Lemos, Virrey de Nápoles, que un jesuita mestizo difunto (Blas Valera) estaba en cambio viviente y había regresado al Perú bajo el nombre de Ruruiruna.<sup>13</sup> El licenciado documenta tales chantajes anexándole la polémica acuarela del conquistador Francisco de Chaves mientras escribe su relación al Rey de mano y firma Gonzalo Ruiz que el indio Guaman habría quitado al mismo Blas Valera (Imagen 3); lo que nos deja suponer no sólo que Gonzalo Ruiz participara con Martín de Murúa en una obra de denuncia al Rey sobre los sufrimientos de los nativos sino también que intentara proponer, mediante Martín de Murúa, un reino de los Incas en el ámbito del Virreinato, anterior y en paralelo a lo propuesto en la *Nueva Corónica*: reino que no cuajó a causa de problemas con el mismo Murúa (Numhauser 2007).

De cualquier modo Blas Valera, atribuyéndole a H. Gonzalo sólo la actividad de escriba y dibujante de la *Nueva Corónica* y los contactos con Guaman Poma para el

---

<sup>13</sup> Me refiero a las dos cartas enviadas por el oidor de la Audiencia de Lima, el licenciado Juan Fernández de Boán, al Virrey de Nápoles, don Pedro Fernández de Castro, Conde de Lemos, ya presidente del Consejo de Indias, fechadas en Lima el 28 de marzo de 1610 y el 31 de octubre de 1611 y conservadas en el *Archivio di Stato* de Nápoles, sección Segreteria del Viceré, Scrittura diverse, sacadas a la luz por la historiadora Francesca CANTÙ, “Guaman Poma y Blas Valera en contraluz: dos documentos inéditos de un oidor de la Audiencia de Lima”, en: *Actas del Coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición andina e historia colonial*, ed. Francesca Cantù, Instituto Italo-Latinoamericano IILA, Roma, 29–30 settembre 1999, Roma, Pellicani, 2001, pp. 475–519. Entre alusiones y nombres escritos con claras letras pero en código, el lic. Fernández de Boán informa al que fue presidente del Consejo de Indias de cosas de las que tal vez éste ya se había enterado por ciertos rumores, que aquí presento en síntesis: le comunica de hecho sus preocupaciones tanto por el regreso del jesuita que aunque “muerto” gozaba de buena salud (el P. Blas Valera) como por el hecho que al menos dos relaciones sobre la vergonzosa conquista de Pizarro hubiesen escapado de la rigurosa censura impuesta por ellos; alude también a la esmerada destrucción que se llevó a cabo de “los quipus, libros malditos de los Yngas” y de cualquier documentos que revelasen la realidad de los eventos de Cajamarca aunque admite estar muy preocupado porque el indio Guamán Poma le había entregado un dibujo que representaba a Francisco de Chaves tratando de escribir su *relación* y que el mismo indio dice haber obtenido de manos de *Ruruiruna*, un jesuita mestizo redivivo (Blas Valera), dibujo que incluye en su carta: tras el atento estudio de Francesca CANTÙ (*Guaman Poma...*) al igual que el de la *expertise* del *Archivio di Stato* de Nápoles donde esta acuarela aún hoy se conserva, esa revela la misma mano y el mismo estilo del ilustrador de la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (ver de manera específica para los detalles, las cc. 521, 588, 596, 776, 375, 379, 387 de la *Nueva Corónica*) y el pintor, además la firma dos veces: Gonzalo Ruiz en forma de anagrama: “zuraz no ligo”, en alto a la izquierda y bajo la mesa: “granizo o luz”. Ruruiruna es el nombre que utilizaba Blas Valera de muerto redivivo en el Perú, nombre que, de acuerdo a *Exsul Immeritus*, c. 18’ pertenecía a su tatarabuelo materno.



Imagen 3: Francisco de Chaves mientras escribe al Rey su relación anexa a *Exsul Immeritus* (Archivo di Stato di Napoli, Segreteria del Vicerè, Mandatorum, vol. 2496, Scritture Diverse, n. 2) de mano del mismo pintor de la *Nueva Corónica*, y, de manera específica compararla con el “escribano” de la c. 521 de la *Nueva Corónica*, y ver las dos “firmas” de Gonzalo Ruiz en forma de dos anagramas: *zuraz no ligo* sobre la cabeza de Chaves y *granizo o luz* bajo la mesa

préstamo de su autoría para la *Nueva Corónica*, intentó proteger a su amigo mestizo por haber hecho algo que podía ser muy peligroso para él.

#### 4. El P. Diego de Torres

El P. Diego de Torres Bollo curiosamente no es mencionado en *Exsul Immeritus* ni en *Historia et Rudimenta*, a pesar no sólo de tener mucho en común en la lucha en la defensa de los indios con el P. Blas, sino también de haber compartido largo tiempo con el P. mestizo. Entonces, nombrado nuevo rector del colegio quiteño, el 11 de diciembre de 1592, se embarca con el P. Blas Valera hacia Quito dando inicio a la primera parte del viaje de exilio del P. Blas, que se queda en Quito con el P. Diego hasta marzo 1594, es decir más de un año. Durante este tiempo los dos Padres pudieron hablar detenidamente del problema que los preocupaba: los indios y su cultura que estaba desapareciendo. Curiosamente no queda rastro directo de ello, pero resulta que el P. Diego, después de la salida de P. Blas de Quito hacia España, escribía pidiendo prudentemente noticias indirectas de él al mismo P. general Acquaviva. Estoy de acuerdo con Piras (1998, 2007) y Hyland (2006: 184–186) en suponer que el P. Torres, no comunicaba ni con el proscrito Blas ni con los demás jesuitas del grupo valerano para no recibir él mismo, en el ámbito de la Inquisición, el efecto negativo de la actividad favorable a los indios del P. Blas. De cualquier modo el programa del regalista P. Torres en defensa de los indios, el cual se infiere de sus varios escritos durante su misión europea (1601–1604), resulta políticamente en línea de Blas Valera (1618), puesto que ambos proyectos se desarrollan en el ámbito de la Monarquía Universal. Sin embargo mientras el P. Diego respeta formalmente al Patronato Real español en cuyo ámbito habría que restituirle la libertad y la autonomía a los naturales, el P. Blas, tal vez por ser ya proscrito y “difunto”, cuando trata este tema en el manuscrito *Exsul Immeritus*, escribe genéricamente su respeto para las “exactas leyes de los Reyes Católicos que recomendaban a sus representantes justicia, amor y dulzura en nombre y beneficio de la Santa Fe”.<sup>14</sup> El P. Diego en Roma –puesto que el P. Blas no podía ya ir en cuanto a “difunto” según Oliva (JAO II)– presenta al Papa, con la *Relatione breve* (–en italiano– Roma, 25 de febrero de 1603) el Reino de Paititi por lo menos por lo que concierne aquella forma sobre la cual había conversado con el P. Blas en Quito durante los años 1592–1594. Sin embargo expresa conceptos que son también del P. Blas (*Exsul Immeritus*, c. 2r; *add.* VI) cuando presenta a los españoles como forasteros que esclavizan a los peruanos haciéndolos morir de agotamiento en los campos y en las minas, y propone “d’entrar en estas nueva puerttas que se están abriendo a la conversión de muchos pueblos cuyo país tiene que ser un nuevo y amplio Perú que se extiende a las espaldas de la cordillera (...) los pueblos son (...) los de la gran provincia de Paredes (Paititi) (...) donde se desea que los indios sean libres del servicio personal, de la

---

<sup>14</sup> Por lo que concierne la manera de respetar el Patronato real de parte de P. Diego de Torres, ver su “Memorial sobre el recto gobierno de las Indias” solicitado por don Pedro Fernández de Castro, el Conde de Lemos que remonta a finales de 1603 – inicio de 1604 y de parte de P. Blas Valera ver *Exsul Immeritus* (1618), *add.* VI.

esclavitud de las minas y de los españoles al igual que de todas las vejaciones que ellos le hacen.”

El P. Torres, como consecuencia de su viaje a Roma, obtiene el resultado de haber sido nombrado por el P. Acquaviva (9 de febrero 1604) Provincial de la nueva *Provincia* del Paraguay (que comprende Paraguay, Chile y Tucumán) donde, a pesar de las oposiciones, realiza en Loreto (1610) la primera reducción<sup>15</sup>. Es decir, al obtener la autorización del Rey Felipe III en 1611, por fin alcanza el reto que se limite el tributo a los encomenderos. En cambio los documentos *Exsul Immeritus e Historia et Rudimenta* dejan entender que el P. Diego no logró obtener nada para el P. Valera, puesto que la reducción de Paititi en 1618 (cuando el “difunto” Blas Valera escribe *Exsul Immeritus*) resultaba ser todavía tan peligrosa al sólo nombrarla que el manuscrito *Exsul Immeritus* menciona a Paititi apenas mediante escritura tradicional y escondiendo ulteriormente el nombre Paititi bajo un juego de palabras.<sup>16</sup> Tampoco el entero manuscrito *Historia et Rudimenta* nunca nombra de forma explícita a Paititi, es decir el reino jesuítico de Paititi valerano sobrevivió con enormes dificultades y a escondidas en la Provincia jesuítica del Perú. Reino que se desprende haber sido una forma *sui generis* de reducción y uno de los intentos pro-indios más importantes del grupo valerano a pesar del hecho de que, por el momento, no logramos averiguar hasta qué punto se realizó en cuanto ni se podía mencionarlo en la Provincia del Perú. Sin embargo a causa de tanta censura el documento *Historia et Rudimenta* ha sido llevado/escondido en La Concepción de Chile, es decir en la Provincia jesuítica del Paraguay donde el P. Torres en cambio había logrado ganar su lucha contra los encomenderos y establecer la primera reducción. Pero ni eso logró salvar el proyecto valerano como atestigua el hecho de que en 1737, el P. Illanes, al escribir que recibió el manuscrito *Historia et Rudimenta* de parte del indio Juan Taquic Menendez de Sodar en la sacristía y no en la iglesia de San Francisco Xavier, quiso

---

<sup>15</sup> Por lo que concierne a las Reducciones del Paraguay para las cuales el P. Torres, en 1603 con la *relatione*, plantea el proyecto, la síntesis de la compleja cronohistoria es la siguiente (Piras, 2007): en 1604 el P. General Acquaviva intenta constituir el Paraguay como provincia separada del Perú que comprende Paraguay, Chile y Tucumán; en 1606 el cofrade y amigo de Martín de Funes Diego de Torres retoma el proyecto de las reducciones con el apoyo de la Reina de España; en 1607 el P. General Acquaviva nombra al P. Torres provincial del Paraguay pero sigue el subbaja entre los dos tanto que el 8 de junio 1608 el P. Diego de Torres en Santiago de Chile libera a los indios puestos bajo el mando de la Compañía de Jesús como protesta contra Acquaviva que se opone porque teme que la cosa pueda causar una revolución en América del Sur y disgustar al Consejo de Indias; por fin en 1610 con la Reducción de Loreto, podemos afirmar que las Reducciones en el Paraguay empiezan ser cosa cierta y el Rey de España Felipe III, al autorizar esta nueva relación con los naturales, en 1611, limita por primera vez el tributo del indio al encomendero de acuerdo al pedido de los jesuitas.

<sup>16</sup> Por lo que concierne a Paititi, cfr. LAURENCICH-MINELLI 2005, 2011. Una de las causas del fracaso de las Reducciones peruanas como Paititi y del éxito de las Reducciones del Paraguay parece haber sido en las cabezas de la Inquisición (DUVIOLS 1971). Sin embargo la Inquisición, que tenía que extirpar el servicio personal contra el cual luchaban tanto el P. Torres como el P. Valera, en la Provincia del Perú estaba en las manos de P. José de Arriaga: es decir actuaba no a favor sino contra los indios que eran considerados idólatras, mientras que en la del Paraguay, por estar en las manos del mismo P. Torres con el P. Holguín, luchaba contra los encomenderos que esclavizaban a los naturales.



evidenciar a los que conocen las leyes eclesiásticas que el indio, el documento, al igual que el tema que trataba, habían sido condenados como heréticos.

## 5. Para terminar

Con respecto a este breve *excursus* sobre el reino valerano de los Incas se plantean varias perspectivas de investigación que veremos en otros artículos. Aquí me detengo apenas sobre dos puntos por la curiosidad novedosa de los temas planteados.

El primer punto que se desprende de este breve *excursus* concierne a la forma de reevangelización propuesta, que ulteriores investigaciones aclararán si ha sido o no realizada por el grupo valerano, y a la lógica del mundo indígena: es decir, al intento de los evangelizadores de personificar el concepto abstracto de Dios Todopoderoso cristiano para el mundo de los nativos, filtrando la religión cristiana en la cultura de los incas y, de manera específica, en el concepto indígena de la Divinidad que, por encerrar en sí misma a todo lo sacro andino, podía recibir, para la nobleza inca, también al concepto del Todopoderoso, Jesucristo y la Virgen María. De eso se desprende por un lado el riesgo de idolatría contenido en esta personificación de Dios con la Divinidad andina en el ámbito del Virreinato del Perú –donde en cambio había que hacer *tabula rasa* de los cultos y credos tradicionales– tanto que se puede suponer haber sido ésta por lo menos una de las causas de anulación del proyecto del reino valerano de los Incas como herético poco más que un siglo después (1737). Por otro lado el hecho de que el proyecto valerano, a pesar de la oposición de la Inquisición y de la administración virreinal, logró sobrevivir durante más de un siglo, sugiere que P. Blas y su grupo seguían un estilo de evangelización que permitía a los nativos entender y aceptar el cristianismo como cosa propia. Es decir, el huevo de oro, al representar gráficamente a la Divinidad, era al mismo tiempo un símbolo del Todopoderoso comprensible para los nativos que se insertaba bien en la perspectiva holística/transformista en el continuo devenir que caracteriza el mundo andino.<sup>17</sup>

Esta forma de presentar e interpretar lo sacro cristiano mediante lo sacro andino, con la Divinidad y al mismo tiempo Illatecce, el Todopoderoso en forma de huevo, parece haber sido bien aceptada en el mundo de los nativos del siglo XVII puesto que hay una curiosa analogía con el bien conocido gráfico de Juan Santa Cruz Pachacuti que unifica a las dos mitades del cosmos en el huevo que flota al centro del cielo: eso no sólo proporciona aliento andino/cristiano más amplio a la versión valerana de la Divinidad en forma de huevo, sino al mismo tiempo fomenta la discusión sobre la perspectiva holística/transformativa de lo sacro en el mundo andino que detienen ambas descripciones del Universo: la del grupo valerano al igual que la de Juan Santa Cruz Pachacuti.

Es decir el holismo/transformismo andino estaba englobando, peligrosamente para la Inquisición, también a lo sacro del cristianismo mientras dicha Inquisición

---

<sup>17</sup> Para la perspectiva holística que en la unidad respetaba las dos mitades del cosmos: una masculina y otra femenina, al igual que la curiosa matemática sacra de los Incas y el hecho que los demás dioses son presentados sin una jerarquía ver: L. LAURENCICH-MINELLI, “La yupana: abaco e ordinatore dello spazio inca o esempio di sincretismo culturale?”, *Quaderni di Thule*, 2007, pp. 313–336.

no se daba cuenta que el mundo andino, como el de las Américas, era regido por esta lógica transformista y no por nuestra lógica lineal.<sup>18</sup>

En otras palabras, lo sacro andino, al igual que en todo el mundo indígena americano, resulta organizado de acuerdo a una perspectiva holística/transformativa, es decir, no lineal pero *amebiforme* en la cual el número de los dioses y de las fuerzas divinas se suman formando un todo divino abarcador y ampliado pero distinto de la suma de los dioses y de las fuerzas divinas que lo componen. Perspectiva que hay que tomar en cuenta en nuestros estudios actuales de las culturas indígenas americanas si queremos entenderlas y no actuar con ellas como la Inquisición del siglo XVII.

El segundo punto sobre el cual me detengo concierne a unos pocos elementos sueltos que trazan en contraluz una posible política jesuita en favor de los naturales para salirse, con el apoyo silenciado del Papa, de la del Virreinato. En otras palabras, esta investigación abre la hipótesis de que los pocos datos que se desprenden aquí y allá, sobre el tema de un reino cristiano anterior al que se refiere *Exsul Immeritus* (1618) –es decir a la luz de la *Relatione Breve* del P. Diego Torres (1603) y de lo que escribe el H. Antonio Cumis (antes de 1597) pero también de acuerdo a lo que refiere Juan Santacruz Pachacuti– pertenezcan a un único programa misional concebido para restituir la libertad a los naturales en el que habían colaborado de manera silenciada no sólo unos jesuitas sino personas pertenecientes a otras órdenes religiosas y el Papa mismo: eso a partir por lo menos de los años que los dos Padres Diego y Blas pasaron juntos en Quito (1592–1594) hasta los tiempos de la *Relatione Breve* (1603) en la cual el proyecto de Paititi es mencionado, a pesar que

---

<sup>18</sup> Para la lógica transformativa en general ver nota 2, para la de los nativos de América del Norte, ver E. DESVEUX, 2001; para la lógica holística/transformativa de Centro y Sud América ver LAURENCICH-MINELLI (2005) 2007, op. cit., nota 47, para la lógica holística/transformativa de los Incas con la Divinidad que contenía por lo menos a los dioses que el canto Pachamama – Sumac Ñusta menciona –es decir por el lado masculino: Pariacaca, Pachamacac, el Sol, el Rayo, Viracocha, y por el lado femenino: Pachamama, la Ñusta, eso es la Luna y en contraluz al Todopoderoso, a Jesucristo y a la Virgen María– ver: L. LAURENCICH-MINELLI, *La scrittura dell'antico Perù*, Bologna, CLUEB, 1996, y L. LAURENCICH-MINELLI, “Lo sagrado en el mundo inca después del III Concilio Limense de acuerdo a documentos de la época. Un esbozo”, en: *Avances recientes en arqueología y etnohistoria*. Santiago de Chile, 14–18 de julio 2003, R. Barcena y R. Stehberg (eds.), *Xama, Publicación periódica de la Unidad de Antropología*, 15/17. Mendoza, INCIHUSA, CRICYT, 2002–2005, pp. 241–254; L. LAURENCICH-MINELLI y E. ROSSI, “La yupana de la Nueva Corónica y las yupanas de Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo ¿Abaco y escritura Inca o sincretismo colonial?”, en: L. Laurencich-Minelli y P. Numhauser (eds.), *Sublevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*, Abya Ayala, Quito, 2007, pp. 375–423. De manera más específica por lo que concierne a la lógica de los números sacros andinos ver: Laura Laurencich-Minelli, “Una propuesta de lectura de los números ‘escritos’ sobre textiles incas”, en: Victòria Solanilla (ed.), *Actas de la II Jornada Internacional sobre textiles precolombinos*, Barcelona, Dep. d’Art de la Universitat Autònoma de Barcelona – Institut Català de Cooperació Iberoamericana, 2002, pp. 267–284; L. LAURENCICH-MINELLI, “El curioso concepto de ‘cero concreto’ mesoamericano y andino y la lógica de los dioses. Números incas: una nota”, en: *Espéculo 27*, Revista de la Universidad Complutense, Madrid, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero27/cero.html>. 2004.

el P. Valera resulta ya jurídicamente “muerto” desde el 1597. Sin embargo, unos papeles del Archivo Secreto Vaticano y unas ediciones romanas de la época confirman a Anello Oliva (JAO II) cuando nos informa que las ideas valeranas para la salvación de los indios seguían circulando en Europa en forma anónima a pesar del exilio y de la “muerte” ficticia de P. Blas en España. ¿No será el “breve” promulgado por Clemente VIII (1596) la respuesta del Papa al pedido valerano, rechazado por el P. Acquaviva, de ir a Roma para ver directamente al Papa y presentarle el Reino de los Incas del cual nos informa JAO II (f. 5r)? Este “breve” facilita sin embargo a los contrarios de la línea de Acquaviva en cuanto permite, entre otros, plantear problemas y preguntas directamente con Su Santidad sin antes consultar al P. General de los jesuitas. De todo modo estoy de acuerdo con Rurales (2005) que la petición de P. Blas, al no ser aceptada por el P. General Acquaviva (JAO II, ibd.), ha sido retomada luego por el P. Torres en su misión romana (1601–1604).

Quiero además subrayar que en el 1597, año de la muerte ficticia de Blas Valera, Su Santidad recibe curiosamente la *Dichiaratione della Tavola del Regno del Perú*, con firma Contugio Contugi, juntamente a un mapa, ahora perdido, de un Reino de los Indios del Perú con que decorar la *Loggia Nuova* del Vaticano: esta obra refleja tanto las ideas del P. Valera que estoy de acuerdo con Mattos Cardenas (2005) en suponer que Contugio Contugi podría ser un testafierro italiano de Blas Valera y de su obra anónima que Anello Oliva (JAO II f. 5r–5v) afirma haber difundido el P. Blas, durante su exilio en España con tal de permitir que sus ideas alcanzaran al Papa.

Curiosas son también las coincidencias cronológicas entre la bula de Clemente VIII insólitamente en idioma quechua (Roma, el 3 de junio 1603) (Gnerre, 2007) –que confiere unos privilegios a la Cofradía Nombre de Jesús– y la visita de P. Torres al Papa: ¿Tal vez rasgos del trabajo que realizaban para los naturales por un lado el P. Torres con el mismo Clemente VIII y por el otro el “difunto” P. Valera, bajo el nombre Ruruiruna, con los indios de la Cofradía Nombre de Jesús de Cuzco? Sin embargo parece que el Papa, con los privilegios contenidos en la bula curiosamente escrita en quechua, quiso no sólo poner esta cofradía al amparo de posibles acusaciones de herejía que los adversos al plan valerano podían exponer, sino también reconocer el idioma quechua como idioma de la iglesia peruana de acuerdo a los auspicios del P. Blas.

También es curioso que en 1599, cuando el P. Blas ya jurídicamente difunto estaba de vuelta en el Virreinato del Perú bajo el nombre de Ruruiruna, los PP. jesuitas Diego Samaniego y Diego Martínez desde Santa Cruz de la Sierra hubiesen solicitado al P. General Acquaviva abrir una misión jesuita en Paititi, lo que entre 1605 y 1610 llevó realmente a fundar la misión de los Mojos (Meyers 2005). Es decir poco después de las presiones romanas del P. Torres para establecer un amplio Reino de los Indios en la Provincia de Paititi/Paredes (ver la *Relatione Breve*) lo que puede sugerir una continuidad entre la acción del “difunto” P. Blas, la de los PP. jesuitas Diego Samaniego y Diego Martínez desde el Perú y la intervención en Roma del P. Torres. Además de eso se infiere ulteriormente que el Papa Clemente VIII (1595–1605) y su sucesor Pablo V (1605–1621) apoyaban la concreta realización del Reino de los Incas en el Perú. ¿Para qué se intentó la misión en la provincia de

Paititi y no en el mero centro de Paititi? Tal vez porque éste último era tan candente que no se podía ni mencionar, tanto que en el manuscrito *Exsul Immeritus* (1618) el nombre de Paititi está escrito solamente una vez y en forma críptica. ¿Qué era lo que hacía candente el solo nombre de Paititi? Tal vez la acusación de herejía, que el siglo siguiente estallará cancelando definitivamente a Paititi: herejía que se podía ya desprender en aquellos intentos arriba mencionados de personificar, para el mundo de la nobleza inca, al concepto abstracto de Dios Todopoderoso cristiano con la Divinidad. Sin embargo, al sólo leer los cantos Rurucuripac y Sumac Ñusta sin ponerle el filtro cultural inca se percibe una posible acusación de herejía que los adversos al proyecto valerano esperaban disfrutar en el momento oportuno.

Hay también que preguntarse si la intervención de Papa Clemente VIII *pro* nativos al igual que la de su sucesor Pablo V está no sólo relacionada con el apoyo del papado a los nativos sino también con el intento de los dos Papas de salirse de la dependencia de España con la cual el P. Acquaviva y su sucesor, el P. Vitelleschi tenían una política aparentemente equilibradora, política que, concuerdo con Bohumír Roedl (2009), era de fachada ya que la Compañía de Jesús en este periodo tenía que esquivar a la política centralizadora de España que intentaba someterla a sus intereses de estado. Por cierto la política del P. Vitelleschi, a pesar de estar en línea con la de Papa Pablo V y de Urbano VIII (1623–1644), no logró resolver el problema de los nativos en el Virreinato del Perú como ellos esperaban.

Este trabajo no pretende aclarar los acontecimientos y las sombras que padeció la lucha de un grupo de jesuitas para realizar lo que, aun a contraluz, parece el inicio de un amplio plan para restituir la libertad a los naturales en el ámbito del Virreinato del Perú: más bien quiere fomentar ulteriores estudios sobre el intento de una parte de los jesuitas ya sea de establecer una Iglesia latino americana que usara los idiomas indígenas al lado del latín, ya sea sobre una iniciativa para formar un reino jesuítico de los Incas con que restituir algo de libertad a los naturales mediante las reducciones. Iniciativas que abren una página gloriosa de la Compañía de Jesús en la “Provincia Peruviana” hacia una evangelización de los naturales respetuosa con su cultura y de las tradiciones indígenas, utilizando el método de presentar e inculcar la fe cristiana no en latín sino en el idioma local: método que casi cuatro siglos después será proclamado y aceptado por la Conferencia general del episcopado de Medellín (1968) tal vez sin darse cuenta que un jesuita mestizo y precursor había sacrificado su vida para establecer una Iglesia quechua.

*(Escrito en español por la autora)*

## BIBLIOGRAFÍA

- CAHILL, David, “The Virgin and the Incas. An Incaic procession in the City of Cuzco in 1692”, *Etnohistory*, 48, 2002.
- CANTÙ, Francesca, “Guaman Poma y Blas Valera en contraluz: los documentos inéditos de un oidor de la Audiencia de Lima”, en: *Actas del coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera*.

- Tradición Andina e Historia Colonial*, ed. Francesca Cantù, Instituto Italo-latinoamericano IILA, Roma, 29–30 Settembre 1999, Roma, Pellicani, 2001, pp. 475–519.
- COLELLA, Michele, “I collaboratori di Blas Valera durante e dopo il suo esilio e la falsa morte”. *Quaderni del Dip. di Paleografia e Medievistica*, CLUEB, Bologna 2007, pp. 27–35.
- COMBES, Isabelle y Vera TYULENEVA (eds.), *Paititi. Ensayos y documentos*. Instituto Latinoamericano de Misionología, UCB, Santa Cruz, Bolivia, 2011.
- CUMIS, Antonio; OLIVA, Anello y Pedro de ILLANES, “Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum” (XVI sec, 1637, 1638, 1737), en: *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo et Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*, ed. L. Laurencich-Minelli, Bologna, CLUEB, (2005) 2007, pp. 491–568.
- DESVEUX, Emmanuel, *Quadratura americana. Essai d’Antropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg, Collection Ethnos, 2001.
- DUVIOIS, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 1971.
- GARCILASO de LA VEGA, el Inca, *Comentarios reales de los Incas*, parte I., Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega II, Biblioteca de Autores Españoles 133: 1–40, Madrid, Atlas, 1963.
- GNERRI, Maurizio, “La telaraña de las verdades: El f. 139 del tomo Cast. 33 del Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)”, en: *Actas del coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial*, ed. Francesca Cantù, Instituto Italo-latinoamericano IILA, Roma, 29–30 Settembre 1999, Roma, Pellicani, 2001, pp. 195–244.
- GNERRI, Maurizio, “Una bula pontificia de 1603 en quechua”, en: *Sublevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*, eds. L. Laurencich-Minelli y P. Numhauser, Abya Ayala, Quito, 2007, pp. 339–350.
- GUAMAN POMA de AYALA, Felipe, *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, Paris, Institut d’Etnologie 1936.
- HYLAND, Sabine, *The Jesuit and the Incas. The extraordinary life of Padre Blas Valera S.J.*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2002.
- LAURENCICH-MINELLI, Laura, *La scrittura dell’antico Perú*, Bologna, CLUEB, 1996.
- LAURENCICH-MINELLI, Laura, “Los textiles peruanos del documento Exul immeritus Blas Valera populo suo: una propuesta de lectura”, en: *Actas de la Jornada Internacional sobre Textiles Precolombinos*, ed. V. Solanilla, Department d’Art, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2000, pp. 154–176.
- LAURENCICH-MINELLI, Laura, “¿La conquista del Perú con el veneno? La inquietante denuncia del conquistador Francisco de Chaves a su Majestad el Rey (Cajamarca 5 de agosto 1533)”, *Especulo* 22, Madrid, Universidad Complutense, 2002, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero22/chaves.html>.
- LAURENCICH-MINELLI, Laura, “Una propuesta de lectura de los números ‘escritos’ sobre textiles inca”, en: *Actas de la II Jornada Internacional sobre textiles precolombinos*, ed. V. Solanilla, Barcelona, Dep. d’Art de la Universitat Autònoma de Barcelona – Institut Català de Cooperació Iberoamericana, 2002, pp. 267–284.
- LAURENCICH-MINELLI, Laura, “Nuevas perspectivas sobre los fundamentos ideológicos del Tahuantinsuyu: lo sagrado en el mundo inca de acuerdo a dos documentos jesuíticos secretos”, *Especulo* 25, Madrid, Universidad Complutense, 2003, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero25/tahuan.html>.
- LAURENCICH-MINELLI, Laura, “Quipu y escritura en las fuentes jesuíticas en el virreinato del Perú entre el final del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII”, en: *El Silencio protagonista. El primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú. 1567–1667*, ed. L. Laurencich-Minelli y P. Numhauser, Quito, ABYA AYALA, 2004, pp. 171–212.
- LAURENCICH-MINELLI, Laura, “El curioso concepto de ‘cero concreto’ mesoamericano y andino y la lógica de los dioses. Números incas: una nota”, *Especulo* 27, Revista de la Universidad Complutense, Madrid, 2004, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero27/cero.html>.
- LAURENCICH-MINELLI, Laura, “Lo sagrado en el mundo inca después del III Concilio Limense de acuerdo a documentos de la época. Un esbozo”. *Simposio ARQ-8, Tawantinsuyu 2003: Avances recientes en arqueología y etnohistoria*. Santiago de Chile, 14–18 de julio 2003, ed. R. Barcena

- y R. Stehberg, *Xama, Publicación periódica de la Unidad de Antropología*, 15/17, Mendoza, INCIHUSA, CRICYT, 2002–2005, pp. 241–254.
- LAURENCICH-MINELLI, Laura, “Hebras, quipus y tocapus en el mundo inca y colonial”. *Actas de la III Jornada Internacional sobre textiles precolombinos*, ed.V. Solanilla, Dep. d’Art de la Universitat Autònoma de Barcelona – Institut Cabalá de Cooperación Iberoamericana, Barcelona, 2006, pp. 369–386.
- LAURENCICH-MINELLI, Laura (ed.), *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo et Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*, Bologna, CLUEB, (2005) 2007.
- LAURENCICH-MINELLI, Laura, “Presentación de los Documentos Miccinelli”, en: *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo et Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*, Bologna, CLUEB, (2005) 2007.
- LAURENCICH-MINELLI, Laura, “La yupana: abaco e ordinatore dello spazio inca o esempio di sincretismo culturale?” – Comunicación presentada al XXVIII Convegno Internazionale di Americanistica, Perugia 3–7 maggio 2006, *Quaderni di Thule*, Acta del XXVIII Convegno Internazionale di Americanistica 2006, 2007, pp. 313–326.
- LAURENCICH-MINELLI, Laura, “Los documentos Miccinelli. Dos curiosos testigos sobre una utópica reducción ‘inca’/Jesuita en la provincia peruviiana”, en: *Sulevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*, ed. L. Laurencich-Minelli y P. Numhauser, Abya Ayala, Quito, 2007, pp. 331–338.
- LAURENCICH-MINELLI, Laura, “Religioni precolombiane”, en: *Dizionario del Sapere Storico-Religioso*, ed. A. Melloni, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 1318–1340.
- LAURENCICH-MINELLI, Laura, “Paititi a través de dos documentos jesuíticos secretos del siglo XVII”, en: *Paititi. Ensayos y documentos*, ed. Isabelle Combes y Vera Tyuleneva, Inst. Latinoamericano de Misionología, UCB, Santa Cruz, Bolivia, 2011, pp. 116–157.
- LAURENCICH-MINELLI, Laura y Elena ROSSI, “La yupana de la Nueva Cronica y las yupanas de Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo ¿Abaco y escritura inca o sincretismo colonial?”, en: *Sulevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*, ed. L. Laurencich-Minelli y P. Numhauser, Abya Ayala, Quito, 2007, pp. 375–423.
- LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo, *Breve historia de la tradición religiosa americana*, México D.F., 1999.
- MATTOS CÁRDENAS, Leonardo, “Los retratos de Incas y Reyes pintados en Roma en 1527, con algunas consideraciones sobre Gonzalo Ruiz y Pérez de Alesio”, *III Encuentro internacional Manierismo y transición al Barroco*, Unión Latina, La Paz, 2005, pp. 381–384.
- MEYERS, Albert, “Incas españoles y el ‘Gran Paititi’: una vista desde el Fuerte de Samaipata”, *Archivo per l’Antropologia e la Etnologia*, CXXXV (2005), 167–182.
- MURÚA, Martín de, *Historia del origen y genealogía real de los Reyes inga del Piru. De sus hechos, costumbres, trajes y manera de gobierno*, Madrid, Testimonio Compañía Editorial, S.A., 2004 [1590].
- NUMHAUSER, Paulina, “De laberintos y minotauros. Los documentos jesuitas Miccinelli y su proyección historiográfica”, en: *Escrituras Silenciadas en la Época de Cervantes*, ed. P. Numhauser y M. Casado Arbonies, Alcalá de Henares: Servicio Publicaciones Universidad de Alcalá, 2006, pp. 219–247.
- NUMHAUSER, Paulina, “Documentos Miccinelli: un estado de la cuestión”, en: *Per Bocca d’Altri: Inca, gesuiti e spagnoli nel Perú del XVII secolo*, ed. L. Laurencich-Minelli y D. Domenici, Bologna, Alma Digital Library, Unibo.it (2007), <http://almadl.cib.unibo.it> (ACTAS), pp. 45–73.
- NUMHAUSER, Paulina, “El silencio protagonista. Luis López y sus discípulos, antecedentes y misterios de una crónica jesuita: Nueva crónica y Buen Gobierno”, en: *El silencio protagonista. El primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú. 1567–1667*, ed. L. Laurencich-Minelli y P. Numhauser, Quito, Abya Ayala, 2004, pp. 95–114.
- OSSIO, Juan, “Introducción”, en: *Codice Murúa: Historia y genealogía de los Reyes Incas del Perú del Padre Mercedario Fray Martín de Murúa. Codice Galvin*, ed. Juan Ossio, Madrid, Testimonio Compañía Editorial, S.A., 2004, pp. 8–58.
- PACHACUTI, Juan de Santa Cruz, “Relación de antigüedades deste reino del Pirú”, en: *Antigüedades del Perú*, ed. Enrique Urbano y Ana Sánchez, Madrid, Historia 16, 1992, pp. 171–269.

- PIRAS, Giuseppe, *Martin de Funes S.I. (1560–1611) e gli inizi delle riduzioni dei Gesuiti nel Paraguay*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1998.
- PIRAS, Giuseppe, “P. Diego de Torres Bollo, il potere coloniale spagnolo e ‘la salvación y libertad de los indios’”, *Archivio per l’Antropologia e la Etnologia* CXXXV, 2005, pp. 83–94.
- PIRAS, Giuseppe, “El P. Diego de Torres Bollo. Su programa, su partido, sus repercusiones”, en: *Sublevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*, ed. L. Laurencich-Minelli y P. Numhauser, Quito, Abya Ayala, 2007, pp. 125–156.
- PIRAS, Giuseppe, “El P. Diego de Torres Bollo y la lucha contra el servicio personal. Las reacciones de los PP. Acquaviva y Vitelleschi”, en: *Escrituras silenciadas: historia, memoria y procesos culturales*, ed. M. Casado Arbonies, A. Díez Torres, P. Numhauser y E. Sola, UAH, Humanidades 19, Universidad de Alcalá, 2010, pp. 51–59.
- ROEDL, Bohumír, “Sobre la conquista y los primeros cronistas del Perú de una manera diferente”, *Ibero-Americana Pragensia*, XLIII, 2009, pp. 149–161.
- RURALES, Flavio, “La Compagnia di Gesù tra Cinque e Seicento: contestazioni e indisciplina”. *Archivio per l’Antropologia e la Etnologia*, CXXXV, 2005, pp. 29–38.
- SANGRO, Raimondo de, *Lettera apologetica dell’Esercitato Accademico della Crusca contenente la difesa del libro intitolato “Lettere d’una Peruana per rispetto alla supposizione de’ Quipu” scritta alla duchessa d’S\*\*\* e dalla medesima fatta pubblicare*, Napoli, Luca Torre, 1750.
- VALERA, Blas, “Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo”, 1618, en: *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo et Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*, ed. L. Laurencich-Minelli, Bologna, CLUEB, (2005) 2007, pp. 265–490.