

Este libro corresponde al tomo 161 de la colección Travaux de l'Institut Français d'Études Andines (ISSN 0768-424X)

© Por el Fondo Editorial de la
Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Lima-Perú
Teléfonos: 330-74 10, 330-74 11
Telefax: 330-7405
Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe

Derechos reservados

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

ISBN: 9972-42-512-6 (rústica)
No. de Depósito Legal: 1501052002-5220 (rústica)
ISBN: 9972-42-513-4 (tela)
No. de Depósito Legal: 1501052002-5221 (tela)

Impreso en el Perú - Printed in Peru
Primera edición, diciembre de 2002

Fotografía de solapa

Franklin Pease García Yrigoyen en el decanato de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en noviembre de 1998. Archivo Franklin y Mariana Pease.

Fotografías de carátula

Peruviae Auriferae Regionis Typus (1574), Diego Méndez. Biblioteca Nacional del Perú
Don Felipe Túpac Amaru I (siglo XIX), Anónimo. Museo Nacional de Arqueología,
Antropología e Historia del Perú

El Inicio de la Procesión (siglo XVII), Anónimo

La Procesión del Corpus Christi en el Cuzco. Arzobispado del Cuzco (Fotografía: Daniel Giannoni)

Chaco de vicuñas (detalle). *Trujillo del Perú (siglo XVIII)*, Baltasar Jaime Martínez Compañón (Fotografía: Daniel Giannoni)

Descensión de la virgen al lugar sagrado del Sunturhuasi, Anónimo. Iglesia del Triunfo, Catedral del Cuzco (Fotografía: Colección Privada)

FLORES ESPINOZA, Javier F., ed.
El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y./
Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai, eds.--
Lima: PUCP, 2002.

/PEASE GARCÍA YRIGOYEN, FRANKLIN/BIOGRAFÍAS/BIBLIOGRAFÍAS/
POBLACIÓN INDÍGENA/INDÍGENAS/ CONQUISTA/COLONIA/
ETNOHISTORIA/HISTORIOGRAFÍA/ICONOGRAFÍA/ETNOGRAFÍA/
ARQUEOLOGÍA/ANTROPOLOGÍA/HISTORIA/PERÚ/COSTA/SIERRA/
HISTORIA DEL ARTE/HISTORIA ECONÓMICA/HISTORIA DEMOGRÁFICA/
LINGÜÍSTICA/CRÓNICAS/

Frank Salomon
*Departamento de Antropología,
Universidad de Wisconsin-Madison*¹

Karen Spalding
*Departamento de Historia,
Universidad de Connecticut*²

Cartas atadas con quipus: Sebastián Francisco de Melo, María Micaela Chinchano y la represión de la rebelión de Huarochirí de 1750

EN SU ENSAYO titulado “Utilización de los quipus en los primeros tiempos coloniales”, publicado en 1990, Franklin Pease señalaba, al igual que varios otros expertos en el siglo XVI, que la actitud española para con la tecnología informática andina se deterioraba a medida que se incrementaba la importancia de los escribanos. La *ciudad letrada*, como la denominase Ángel Rama (1984), pareciera a primera vista haber reemplazado a lo que podría imaginativamente llamarse *kipusqa llakta*, o el pueblo anudado: la formación política que se plasmaba a través de los mensajes de las cuerdas.

Pero, ¿la escritura española realmente reemplazó a las cuerdas como el vector de la comunicación política en el tardío siglo XVI? Es un hecho notable que la provincia de Huarochirí, una de las zonas más duramente golpeadas por la represión

- 1 Agradezco a varias entidades: el Instituto de Estudios Peruanos, la John Simon Guggenheim Memorial Foundation, el National Endowment for the Humanities, la National Science Foundation, el School of American Research, el Graduate School of the University of Wisconsin-Madison y la Wenner Gren Foundation. Entre las personas que contribuyeron al presente estudio se encuentran Melania Álvarez-Adem, Mercedes Niño Murcia, Mark Goodale, Steve Wenke, Lorena Toledo y Laura Gutiérrez Arbulú.
- 2 Agradezco cordialmente a la Research Foundation of the University of Connecticut por una beca concedida en 1999 para investigar en Buenos Aires. El Museo Mitre y María Ximénez Iglesias, del Departamento de Investigación y Archivos, concedieron un permiso especial para permitirme tener acceso al diario de Melo mientras el museo estaba cerrado para ser renovado y hacer reparaciones.

colonial, conservó el uso de los quipus (a los cuales los pobladores locales llaman *quipocamayos* o *caytus*) como mensajes hasta comienzos del siglo XX, y aún perduran como insignias políticas (Salomon 1997). Al parecer, el medio encordado tuvo una vitalidad insospechada en esta provincia.

Aunque contrasta con la formulación que Pease hiciera en 1990 sobre los quipus coloniales, el uso de una cronología larga para estudiar la historia secreta de estos artefactos es, entre otras cosas, un eco póstumo de sus esfuerzos, pues él fue uno de los primeros en promover la transcripción y publicación de la fuente crucial.³

El valor del arte de los quipus va más allá del estudio de la gramatología, pues ellos son relevantes para responder a la pregunta de hasta cuándo o cómo fue que la sociedad “india” se mantuvo cohesionada como tal. Los acontecimientos sucedidos en 1750 revelan que las formaciones clientelistas, localistas y faccionales estructuraban la vida política de Huarochirí, por lo menos con tanta fuerza como la solidaridad étnica (Glave 1999). Esto resultó fatal para la insurgencia. Sin embargo, la contrainsurgencia no dependió menos que aquella de formular una posición indígena en el discurso. Como veremos, su capacidad para hacer esto (fraudulentamente) dependió de un giro crucial en la disponibilidad del conocimiento de los quipus superviviente. Esto nos recuerda que los historiadores deberían distinguir las formas indígenas de *practicar la política*, del *resultado* de dichas prácticas. Tanto los movimientos nativistas como sus alternativas interétnicas comprendieron prácticas comunicativas y simbólicas que se encontraban fuera de la “ciudad letrada”.

El arte de los quipus a comienzos del virreinato

Carmen Beatriz Loza, una especialista boliviana en quipus, ha esbozado tres fases en el proceso colonial temprano de articular los medios encordados con el lenguaje alfabético de la legalidad hispana (1998). En opinión de los autores, éstas deben ser conceptualizadas como capas sucesivamente desarrolladas, pero superpuestas, de un *habitus* documental.

En primer lugar, a partir de 1540 los españoles aprendieron a respetar la contabilidad indígena a medida que los notables andinos reclamaban contra los expolios hispanos o los errores en el tributo, y aceptaron las cuerdas como puntos de partida para el desarrollo del sistema tributario colonial. Fue esta tendencia la que produjo los “quipus de papel”, que son tan importantes para la comprensión etnohistórica de las sociedades andinas (por ejemplo, Abercrombie 1998b: 261, 269; Murra 1975d; Platt 2001; Rostworowski 1990a; Salomon 1986).

En segundo lugar, y a medida que la administración toledana iba tomando forma en la década de 1570, los funcionarios españoles pasaron de *recibir* quipus a *reglamentar* su uso e incluso *requerir* que los señores nativos conservaran tipos específicos de cuerdas. En esta fase, los quipus aseguraron varias relaciones específicamente coloniales, como el pago laboral de la *mita*, los servicios en los *tambos* co-

3 Esta fuente, el diario de Sebastián Francisco de Melo, es descrito *infra*. Spalding lo microfilmó en 1965, a sugerencia de John H. Rowe. En 1980, Pease le ayudó a comenzar el proceso de transcripción y publicación, que actualmente se acerca a su tardío final.

loniales y la entrega del tributo monetarizado. En Huarochirí, las cuerdas intra-indígenas siguieron sirviendo, por ejemplo, como cuentas de los servicios prestados a la fábrica española de pólvora de Santa Inés de Chichima (BN/M Manuscrito 12965 No. 9).

Esta tradición quedó tan profundamente enraizada en la articulación toledana de señoríos nativos y el sistema de corregimientos/encomiendas, que la contabilidad andina incluso parece haber triunfado. Esa, al menos, fue la opinión de un tal Dr. Murillo de la Cerda, cuyo breve memorial está clasificado como copia de una fuente en la “Biblioteca del Escorial que fue de Ambrosio de Morales”. Esta procedencia sugiere que originalmente fue presentado a Felipe II. Se conserva en la Biblioteca Nacional de España (Manuscrito 5938: fols. 433-35) y supuestamente data de 1589. Parte del mismo reza así:

“hoy [¿1589?] se guarda el uso de unos quypos, que nosotros decimos Libros de Caja, los quales los Indios no los tubieron sino aquellos quipos, que son unos cordeles de lana de varias colores, y en ellos munchos ñudos como aquí se demuestran, diferenciados unos de otros, que por la diferencia conocen y saben las quantidades de lo que entro y salio en la caja, e los pesos de oro e plata que se han dado e pagado e recibido. Este genero de cuenta no la alcanzaron los Españoles quando ganaron aquel Reyno, ni hasta hoy la han podido apreender [sic], y solo se esta a su buena fee y credito, mediante unos yndios de confianza de aquellos pueblos que les nombran quypo camayos, como mayordomos de aquellos cuentas y contadores mayores de ellas, a cuyo cargo esta la cuenta de todos los ganados, y frutos e sementeras de las communidades que aca decimos bienes o rentas concebibles [f. 434v] y estos quipo camayos ante la justicia hacen la cuenta, y dan razon luego verbalmente de todo, y tienen hasta el dia de hoy guardados gran infinidad destos cordeles añudados; y aunque la malicia y habilidad de algunos indios principales se ha estendido ya a aprender en aquel Reyno a leer romance y latin e cantar e tañer varios instrumentos y contar con caracteres de guarizmos: en realidad de verdad no lo usan, ni los corregidores permiten que por nuestra cuenta y guarizmo se les tome y de, sino por estos quipos e los mismos instrumentos eligen los quipocamayos, y ante el Corregidor en su ayuntamiento, y esa orden se guarda hoy, y la otra nuestra sirve de una curiosidad y policia al indio principal que la quiso deprender.

Tal vez este testimonio esperaba alarmar al rey con la naturaleza no auditable de las rentas que estaban en manos indígenas. Pero incluso si lo tomamos escépticamente, nos llama la atención sobre un fenómeno que tuvo un importante efecto duradero. Dicho efecto era el ascenso de una perspectiva rural de las cuentas documentadas dualmente: un sistema de “cuerdas más papel”. Para quienes tenían esta perspectiva, las cuerdas aparecían como registros coloniales autorizados *dentro* de la sociedad nativa, y este registro interno de los datos era compilado con una autonomía considerable. Dicho registro no sólo resultó oscuro para los españoles, sino que éstos no tenían voz sobre quiénes los llevarían. Esta autonomía se dio conjuntamente con la aceptación simultánea de la escritura como algo autorizado para su uso *externo*, transculturalmente transparente, creada por el personal aprobado por el sistema colonial.

El tercer periodo de Loza ya se había iniciado cuando Murillo de la Cerda escribió dichas palabras. En esta fase el régimen de datos híbridos se vio cuestionado.

Para Loza, 1583 y el Tercer Concilio Limense marcaron un nuevo orden, pues en dicho año la Iglesia decretó la destrucción universal de los quipus, argumentándose que eran el medio usualmente usado para llevar cuenta de las ofrendas hechas a los “ydoles” (Anónimo 1991b: 112 [¿1608?]).

Sin embargo, la decisión tomada en 1583 no parece haber alcanzado su objetivo, ni siquiera en la propia esfera de la Iglesia. Los sermones quechuas que Hernando de Avendaño, el extirpador de idolatrías y futuro arzobispo de Chile, publicara en 1648 para que fueran usados por los curas doctrineros que no dominaban el quechua, incluían una instrucción que decía que los indios debían llevar la cuenta de sus pecados en “quipus”, para así recordarles cuándo debían confesarse (Avendaño [1648], citado en Mills 1994a: 88; véase también Guamán Poma 1980a, II: 585 [1615]).⁴ Es cierto que las citas oficiales de datos encordados se hacen mucho más escasas después de 1583, pero esto tal vez refleje más la renuencia de los funcionarios letrados a acreditar otros registros que no fueran los suyos, y no su inexistencia. Sigue siendo oscura la dimensión real de la práctica de los quipus como tema de un registro paralelo de los datos, capaz de controlar la información de modo independiente, o de documentar asuntos que no interesaban a las jurisdicciones coloniales.

El arte de los quipus en Huarochirí, a mediados y finales de la colonia

Pease (1990b: 71) cierra su estudio de los quipus coloniales en esta tercera fase, al igual que la mayoría de quienes han estudiado su papel en la colonia. De hecho, rara vez se ha cuestionado el supuesto según el cual su expulsión de la esfera de la documentación oficial puso fin a su importancia. Las investigaciones publicadas sobre su uso en el siglo XVII parecen estar limitadas a usos privados, como las notas confesionales (Harrison 2001). Urton (en prensa) resume este consenso cuando afirma que “es claro que durante los siglos XVIII y XIX, el arte de la fabricación y lectura de los quipus se había ‘desestablecido’, esto es, había sido eliminado de las prácticas de registro entre los funcionarios nativos”. Esto pareciera ser correcto en el ámbito correspondiente, si tomamos sus funciones “oficiales” como aquellas directamente referidas al virreinato, pero no revela qué sucedía en los ámbitos no “establecidos”.

En realidad, los testimonios basados en quipus están presentes en documentos políticos que pertenecen al tercer periodo de Loza, aunque los testigos rara vez dijeron que el testimonio era una “lectura” de cuerdas. De hecho, los quipus aparecen en el juicio del padre Francisco de Ávila (1607), el mismo acontecimiento que desató, en la provincia de Huarochirí, la serie de eventos que llevarían a la extirpación de las idolatrías. En el transcurso del pleito, los pobladores de Santiago de Tuna y otros lugares alegaban que se había abusado de sus quipucamayos locales (AAL/Capítulos, Leg. 1, exp. 9: 3r-v).

4 Al parecer, esta práctica sobrevivió entre los chipaya de Bolivia hasta la década de 1960. Véase Gisbert y Mesa (1966).

Sugerimos que la diferencia post-toledana no estriba en que las cuerdas hayan dejado de *funcionar* como documentos políticos, sino que cesaron de ser *considerados tales* por las autoridades españolas. Creemos, más bien, que fue precisamente su función al margen de la ciudad letrada lo que los hizo valiosos para aquellos cuya involuntaria contribución respaldaba el dominio de los escribas. El medio encordado parece haberse convertido en la vasija distintiva de las comunicaciones *no* controladas por la legislación virreinal.

Desde mediados del siglo XVII, una laguna cada vez más amplia en la documentación separa el registro encordado colonial del escrito, pues a mediados de la era virreinal las autoridades hispanas no sentían ya que tuviesen que tomar nota de grafismos no alfabéticos. Las menciones de los quipus rara vez aparecen, como en un juicio de 1623 en el cual los jefes de dos comunidades huarochiranas sostuvieron que un sacerdote les había obligado a hacer contribuciones involuntarias para el Corpus Christi y el día de los muertos, “por tassa quipos y padrones... por quipos y ayllus” (AAL, Capítulos, Leg. IV, exp. 3: 2r). Es posible encontrar parcas huellas de los regímenes de registro. Desde 1705 a 1719, una coalición de aldeas de Huarochirí y sus alrededores presentó una serie de protestas contra los curas por tratos dudosos con el ganado de la comunidad. Uno de los padres acusados se defendió a sí mismo mostrando un grupo de recibos, entre los cuales se encuentran notas sobre quipus referidos a los rebaños. Un importante registro encordado denota 9,011 ovejas, pero el resto fue descrito como “quipos de paja”, los cuales al parecer servían como anotaciones de transacciones de un solo animal (AAL, Capítulos, Leg. 27, exp. 8). En lugar de sugerir la degradación del arte, el uso de técnicas casearas como el anudado de paja sugiere que éste estaba disponible como un sistema vernacular comúnmente conocido. En 1724, en Cajatambo (una provincia más al norte, pero similar en líneas generales a Huarochirí en la cultura colonial), un hombre que confesaba sus “idolatrías” al “extirpador” Pedro Celís de Vega se describió a sí mismo como el “quipocamayo” de su pueblo (Mills 1997: 68).

En Huarochirí, para mediados del siglo XVIII, varios de los viejos indicadores de las diferencias étnicas entre españoles e “yndios” se habían borrado o vuelto obsoletos. La escritura era uno de ellos, del mismo modo que algunos hábitos antes distintivos del vestir y los ornamentos.

Pero esto no marcó la fusión de las sociedades hispana y nativa, algo que quedó explosivamente en claro durante la era de las grandes rebeliones neoincas. Mientras el muy conocido mesías rebelde Juan Santos Atahualpa y su ejército de guerrilleros del bosque tropical, expulsaban a frailes y soldados de la Amazonía occidental y extendían una red rebelde por la sierra de Tarma (Campbell 1979; Lehnertz 1972; Stern 1987a; Varese 1968), un huarochirano que vivía en Lima, llamado Francisco Ximénez Inga, tomó parte en un breve intento de desatar una insurrección urbana paralela. Alertadas, las fuerzas hispanas rápidamente la sofocaron con ejecuciones. Ximénez Inga no logró llevar a sus nobles parientes como aliados, pero pudo huir.

Fugado a su tierra natal, se encontró con que el abortado movimiento urbano había desatado una feroz revuelta regional en la mayor parte de Huarochirí. Spalding (1984: 272-90; véase también Sotelo 1942) ha detallado su historia. La ola anticolonial se inició con una rápida construcción de alianzas rebeldes entre los *cu-*

racas contactados por la facción de Ximénez Inga, todos ellos preocupados con que la furia de los comuneros por el trabajo forzado y las frustradas peticiones de justicia en el tributo se volcaran violentamente contra los mismos *curacas*. Durante una explosión de furia el 25 de julio de 1750, los aldeanos de la sede provincial de Huarochirí mataron, hirieron o expulsaron a todos salvo a un miembro del destacamento que defendía al corregidor José Antonio de Salazar. De hecho, durante unos cuantos días, los rebeldes expulsaron el poder hispano del corazón agro-pastoril de Huarochirí.

Un hombre de artes y letras subvierte a los rebeldes huarochiranos

Los cabecillas insurgentes pidieron respaldo en nombre de la identidad que compartían como indios. Se basaron en las lealtades existentes a los señores nativos y a los jefes de las aldeas. Pero la causa rebelde fue edificada sobre antagonismos y rivalidades duraderas que dividieron a los aldeanos. Los pobladores tenían muchas razones para desconfiar de los supuestos libertadores, cuya propia posición descansaba sobre su anterior cooperación con los españoles.

Un español astuto comprendió esto y halló una forma de quebrar estas alianzas casi con tanta rapidez como se formaron. Sus estratagemas son de gran interés para la historia de los medios andinos, pues ellas dependieron en un punto crucial del uso conjunto de la comunicación alfabética y los quipus. Su manipulación de la situación de “cuerda más papel” nos da una pista de cómo funcionaban las comunicaciones políticas hacia el final de la época colonial.

Este hombre fue Sebastián Francisco de Melo. Él redactó sus memorias de la revuelta en 1761, en un manuscrito de 136 páginas titulado *Diario histórico del levantamiento de la provincia de Huarochirí*, tal vez pensando obtener la remuneración de los gastos en que incurrió durante la rebelión y después. Se conserva en el Museo Mitre de Buenos Aires (MM/BA 1761). Spalding está preparando su publicación. El manuscrito brinda un vívido testimonio del campo serrano de los Andes, tal como lo viese alguien que había aprendido a maniobrar a través de la estereotípica línea divisoria entre indio y español —una distinción bastante menos firme o dicotómica “sobre el terreno”, de lo que historiadores posteriores la pintarían—, al desarrollar el mismo tipo de alianzas complejas y manipulativas que conformaban el tejido interno de la así llamada sociedad india.

Melo se describe a sí mismo como un antiguo soldado que recibió su entrenamiento al servicio de los caballeros de Malta, y que combatió por Felipe V en Gibraltar antes de emigrar a América. En 1750 era un minero en Yauli, a lo largo de la heladas crestas de la cordillera occidental de los Andes, cerca del límite de Huarochirí con el departamento de Junín, donde vivía con su esposa e hijos. Decía que su rango era el de “sargento mayor de tropas arregladas, justicia mayor y teniente general” de la provincia. Melo debe haber hecho un esfuerzo considerable para construir vínculos de patrón-cliente políticamente cargados, pues comprendía la política intra-aldeana de los Andes hasta el nivel de las personalidades locales, y podía, al igual que el padre Ávila un siglo y medio antes, dirigirlas a través de sus aliados, tal vez en deuda con él.

De este modo, Melo se encontró en la escena bien preparado para actuar prestamente apenas supo de la revuelta. De hecho, el tema principal de sus memorias es que él solo derrotó a los rebeldes incluso antes de que la milicia española lograra movilizarse, y ésta apenas se tomó dos semanas.

¿Cómo una sola persona pudo hacer esto? Melo movilizó sus muchos vínculos de padrinazgo para sembrar informes maquiavélicamente falsos entre las comunidades rebeldes. Él contrapuso la endurecida rivalidad que cada uno tenía para con sus vecinos, para así quebrar la frágil solidaridad del frente anti-hispano. Francisco Ximénez Inga, el líder original, fue uno de los dos rebeldes traicionados y capturados tempranamente, debilitando toda coherencia central que el movimiento haya podido tener. Muy pronto, en la *huaranga* de Checa y en otras formaciones políticas nativas regionales, los *curacas* se apuraron, uno tras otro, por labrarse posiciones seguras traicionando a los jefes rebeldes de las aldeas rivales, al mismo tiempo que se describían a sí mismos como decididos revolucionarios sólo para el consumo interno. Como veremos luego, Melo llevó a cabo una guerra epistolar, oponiendo a un líder aldeano contra el otro. Antes de que pasara mucho tiempo logró sofocar la resistencia pueblerina al ritmo que él marcaba. A apenas unos días de comenzada la campaña apresó a dos mil serranos a punta de armas de fuego y les obligó a ver en silencio cómo se fusilaba y mutilaba a siete cabecillas rebeldes. Cada uno de ellos fue descuartizado en cinco pedazos —tal vez Melo estaba al tanto de la importancia que el simbolismo de cinco en uno tenía desde tiempos antiguos— y los trofeos fueron exhibidos en los pueblos así “pacificados”.

Lo interesante para el presente estudio es cómo fue que Melo provocó esta cascada de colapsos faccionales, a saber, con cartas y quipus. Su diario claramente muestra que en cada etapa, la clave de su éxito táctico consistió en remitir información política y militar por carta, e interceptar la correspondencia del enemigo.⁵ A lo largo de toda la campaña, ambos bandos dependieron del quechua para los asuntos realizados personalmente, pero también operaron bajo el supuesto de que cada potentado aldeano podía usar las cartas en castellano, o por lo menos tenía escribas nativos que podían hacerlo. Siendo oralmente persuasivo en la lengua “india” —probablemente quechua y no la lengua étnica parecida al aymara que subyacía a aquella—, Melo estaba bien preparado y era escrituralmente apto en los estilos de la correspondencia rural, al parecer redactada en castellano.

Su estrategia consistió en enviar cartas confidenciales cuyo falso contenido haría que los jefes nativos se autodestruyeran. De hecho, al vanagloriarse de su victoria, Melo anotó que para cuando las tropas reales arribaron, él ya “había pacificado la provincia con [las] citadas cartas” (fol. 43r).

María Micaela Chinchano añade las cuerdas al papel

El momento decisivo en la guerra epistolar de Melo llegó cuando éste subió a un elevado pastizal para instigar a una pastora que estaba resentida (como los pas-

5 Treinta años más tarde, ésta volvería a ser la clave en la guerra contra los rebeldes tupamaristas y cataristas, durante las “grandes” rebeliones.

tores a menudo lo estaban, y todavía lo están) con los pobladores locales que le cobraban por pastorear sus animales. Ella tenía motivos para estar aún más enojada con los aldeanos rebeldes porque éstos habían confiscado parte de su ganado. Esta mujer se llamaba María Micaela Chinchano. Era una “forastera” que vivía hacía quince años en Huarochirí. Tampoco podía huir pues los rebeldes tenían cautivos a sus hijos. Su información ayudó a Melo a capturar e interrogar a dos rebeldes. Seguro de su lealtad, Melo aceptó su ayuda. Sus memorias reviven su encuentro:

“Cogí papel, y tintero, y me entre solito a casa de Maria Micaela y despues de platicar con ella varias cosas... ofreci... que le daria cinquenta pesos como ella me echase unos papeles que yo le diese en los pueblos; ofreciome que asi lo haria, confiada en que yo la havia de amparar y que ella llebaria los papeles con achaque de buscar a sus hijos, y que de no cumplir con lo que me ofrecia la castigase. Con esto escrivi veinte y dos papeles para otros tantos pueblos de este repartimiento: pondre el contacto de ellos, porque todo era uno

Hijos, alcaldes, y principales del Pueblo de Langa: Recivi Vuestra Carta En la que me decis soys leales Vasallos de su Magestad, y que solo de miedo de los rebeldes de Lahuitambo entrasteis en la sublevacion, pero que si os perdono en nombre de Su Magestad este dicho delito, me entregareis muertas o presas las personas de Francisco Ximenez Ynga... [y otros cinco líderes rebeldes]; lo que os agradezco y en nombre del Rey Nuestro Señor las recivo, y sereis premiados /20v/ y os entregare sus tierras⁶...

=este papel escrito a Langa le hizo echar en Lahuitambo; y el escrito a Lahuitambo,⁷ le hizo echar en Langa; y así en los demas pueblos siempre a la trocada, haciendome el juycio, de que estando ellos tan unidos havian de empezar a recelarse unos pueblos de otros...” (MM/BA: 20r-v; subrayado en el original).

Melo fincaba su esperanza, nada gratuita según él, en que las semillas de la paranoia desatarían unas rivalidades profundamente enraizadas entre los pueblos, quebrando la nueva y frágil lealtad de la rebelión étnicamente solidaria. Él envió a María Micaela Chinchano con mensajes que convencieron a cada jefe de un pueblo rebelde de que era mejor ganarle la largada a sus vecinos traidores cambiando de bando.

“Salio mi yndia a cosa de las tres de la tarde, dandome la palabra que en todo aquel dia y aquella noche andaria los pueblos de Tuna, Tupicocha, San Damian, Sunicancha, Lahuitambo, Langa, y Chorrillos, que al dia siguiente andaria los de la doctrina de Olleros, y que como ella encontrase a sus hijos libres, tenia por cierto que ellos tirarian por otros pueblos a ayudarla” (MM/BA: 20v).

Pero antes de partir, Chinchano añadió un mensaje encordado a cada carta:

“Para lo que llevo los papeles amarrados con hilos de diferentes colores hecho quipo, que es el modo con que ellos se entienden; ella me lo prometio, pero los egecuto mejor” (MM/BA: 20v; subrayado nuestro).

María regresó unos días más tarde:

- 6 Esto implicaba que las autoridades españolas podían dar a los supuestos destinatarios las tierras que disputaban con rivales vecinos, que eran quienes realmente recibirían el mensaje.
- 7 Éstos dos pueblos, en el centro de la rebelión, se miraban hostilmente el uno al otro a través de una quebrada. Fueron cabeceras de “miles” rivales.

“Vino Maria Michaela de llebar sus papeles, asegurandome que ella y sus hijos los havian hechado, y cumplido con mi orden todos los pueblos y que mis dichas cartas havian causado tal efecto, que todos los rebeldes que estaban en la dirección del traydor, se havian cortado, y levantado vandera un pueblo en contra de otro, tirandose a matar sobre si vosotros escrivisteis a el español minero, o vosotros” (MM/BA: 25v).

Al final, la confianza que Melo depositara en éste y otros conocimientos culturales locales rindieron sus frutos. Él llamó a sus treinta compadres y clientes, les dio de comer y los agasajó en la tradicional forma serrana. Cumplió con sus promesas, pagó a los combatientes y compensó a todos por las provisiones y servicios. Brutal con los rebeldes que capturó e interrogó, Melo escuchó atentamente a sus aliados indios y culpó abiertamente a sus paisanos europeos por el peligro que habían atraído sobre sí. Triunfalmente exhibió los cuerpos mutilados de los cabecillas rebeldes, al mismo tiempo que mostraba perdonar a los combatientes de menor importancia. En suma, Melo se presentó a sí mismo como un ejemplo de un español aceptable: uno al cual era mejor tolerar que resistir, pues se podía contar con que él cumpliría sus promesas y protegería a sus amigos.

Las implicaciones de una campaña de misivas encordadas

La audaz parte que le cupo a María Micaela Chinchano en este ardid tiene varias implicaciones para diversos temas de la historia de los medios alfabéticos y en quipus. Lo que esta participación signifique depende de evaluar lo que suponemos fue la función de sus cuerdas. Caben tres hipótesis.

En primer lugar, en el extremo interpretativo más conservador, podríamos suponer que simplemente fueron etiquetas de direcciones. Como María tenía 22 cartas semejantes en sus manos y ella misma no estaba versada en la escritura castellana, podría haber necesitado de las cuerdas para estar segura de que cada una de ellas llegase al destino debido.

Una segunda hipótesis es que ellas servían para acreditar la información, garantizando mediante una (falsa) autoridad nativa que el mensaje era lo que pretendía ser.

Una tercera hipótesis es que ellas parafraseaban el contenido de las cartas, de modo que los indios analfabetos no tuviesen que depender de su lectura por parte de políticos aldeanos de sospechosa credibilidad.

En cualquiera de las tres hipótesis, incluso la más conservadora de ellas, el tema conlleva el cuestionamiento de algunos supuestos comunes sobre cuerdas y cartas en el periodo colonial tardío.

Cronología: Los mensajes de Chinchano muestran que al parecer, el uso de los quipus era algo perfectamente normal alrededor de 1750. Esto contradice a los libros dedicados a este periodo, que tratan los registros encordados como algo de la antigüedad, si es que los mencionan. Ellos nos alertan que la historiografía y los museos modernos que nada tienen que decir sobre el tardío uso de los quipus, tal vez estén dejando algo de lado.⁸ La cronología de los hechos parece compatible con

⁸ Dado que virtualmente ningún quipu de museo ha sido fechado radiocarbónicamente, nadie sabe en realidad si existen especímenes coloniales.

cualquiera de dos interpretaciones. Por un lado, Chinchano podría haber estado confiando en una tradición regional conservadora y rutinizada. Por el otro, podría pensarse, dado el entusiasmo que hubo por el recuerdo de los incas entre los pobladores andinos de diversos grupos étnicos a mediados del siglo XVIII (Burga 1988; Flores Galindo 1988), que la competencia en los quipus era en cierto sentido un medio resucitado, significativo en sí mismo por sus connotaciones de nobleza y soberanía andinas. Dados los factores señalados abajo, la primera posibilidad parece ser más probable.

Género: Resulta interesante que Melo, quien conocía íntimamente el distrito, no se haya sorprendido de que una mujer pudiese crear quipus con presteza, incluso para aquellos mensajes políticamente radioactivos que muy probablemente iban a ser inspeccionados detenidamente. Esto sugiere que alrededor de 1750, la competencia en los quipus no estaba limitada en modo alguno a los varones. No queda claro si ésta era una especialidad femenina. Los mensajes políticos alfabéticos de las mujeres andinas del XVIII son escasos, incluso entre las mujeres notables. El hecho de que una mujer pudiese fácilmente preparar documentos encordados sugiere que las cuerdas no eran tan excluyentes en género.

Estandarización: A pesar de los pacientes esfuerzos de Urton por corregir la noción de que un quipu sólo podía ser leído por su autor (la principal fuente de esta idea es Cobo 1964, II: 143 [1653]), este aserto inverosímil es frecuentemente repetido en publicaciones influyentes hasta hoy, incluso por meritorios andinistas (Niles 1999: 6). Un uso "simplemente mnemónico" y personal no podría haber sido la norma en Huarochirí si las hipótesis 2 o 3 son correctas. En ese caso, el código de María estaba pensado para ser visto por los pobladores de 22 pueblos distintos. Es más fácil creer que estas aldeas tenían elementos de un código común, que pensar que María falsificó múltiples idiolectos encordados.

Especialización y fabricación: Guamán Poma (1980a, I: 320, 321, 339, 331-32, 333, 746, 829 [1615]), atribuyó el conocimiento de los quipus a varios estratos y roles dentro de la sociedad andina. Él parece ser una mejor guía al funcionamiento de la competencia en las cuerdas, que quienes sólo se concentran en los especialistas imperiales incaicos (Cieza 1984c: 314 [1551]; Cieza 1985b: 57-60, 73-75, 77-78 [1553]; Betanzos 1987: 58, 96, 176 [1551]). Melo no se sorprendió de que preparar quipus no fuese difícil para una pastora, al parecer una mujer de ninguna distinción en absoluto, que ni siquiera era nativa de la región. Tampoco debemos sorprendernos. Un pastor puede muy bien tener suficientes fibras a mano como para producir cuerdas rápidamente. Cualquier artesano moderno, modestamente adiestrado en textilería, puede hacer una cuerda de lana de un color y extensión suficiente como para servir de colgante de un quipu en apenas minutos. No tenemos cómo estimar cuántas cuerdas serían necesarias para complementar las cartas de Melo. Pero si asumimos que el quipu atado alrededor de cada una de ellas era un artefacto breve y simple, no resulta inverosímil que Chinchano pudiese hacer 22 pequeños quipus mientras Melo estaba ocupado con su tintero. Al final, el caso sugiere que las cuerdas podían ser usadas por personas ordinarias *ad hoc* y rápidamente. Se nota un contraste interesante con las fuentes orientadas a los incas, que insisten en la imagen del quipucamayó como un especialista erudito.

Función social: El quipu, nos explica Melo, “es el modo con que ellos se entienden. La enfática redacción en tercera persona, con un “ellos” explícito, implica que él negaba entenderlos y nos recuerda que los mensajes encordados yacían firmemente en el otro lado de una divisoria cultural. Orgulloso de sus logros biculturales, Melo casi con toda seguridad habría mencionado la competencia en quipus de haberla tenido.

Su explicación de que el “quipu” era la forma en que los indios “se entienden”, esto es, intercambian información, por oposición a simplemente recordarla, asimismo tiende a respaldar la segunda o la tercera hipótesis. Una función simplemente auto-mnemónica no habría requerido esta caracterización explícitamente comunicativa. De modo que las cuerdas de Chinchano podrían haber servido para certificar la autenticidad de la carta como algo que realmente venía de Melo, y asimismo garantizaban que él realmente había confiado su plan a un aliado indio. Como se señalase en relación al testimonio de Cerda, la pérdida de estatus jurídico de los quipus podría haberles infundido un valor distinto: la inmunidad de la manipulación española.

Sintaxis: Dado que no sabemos el contenido de las cuerdas, el testimonio aporta poco sobre cómo funcionaba el código. Si nos apegamos a la hipótesis más conservadora, que las cuerdas simplemente eran etiquetas con direcciones, habría sido posible hacerlo con cuerdas solas que contenían números ordinales: una cuerda anudada con un número “2” podía significar Tupicocha, el segundo punto en el itinerario arriba citado. La ruta es evidente por sí misma, pues no es otra que la secuencia de pueblos a lo largo de un camino hacia el sur que bordea los 3200 metros de altura. Pero esto no logra explicar la única característica física de las cuerdas que captó la atención de Melo: los hilos eran de diversos colores. De modo que aun si sólo fueran direcciones, su contenido incluía algo que no era numérico. Tal vez identificaban a los pueblos y sus nudos, si los hubo, sus números de orden dentro del itinerario o alguna otra información.

Si seguimos la segunda o tercera hipótesis, necesariamente especulamos acerca de la pertenencia de estas cuerdas a la elusiva clase de quipus “narrativos”, sobre los cuales Urton (1998) ofrece sugerencias a menudo provocadoras. La hipótesis dos sugiere que las cuerdas eran “meta” mensajes que decían cómo tomar los contenidos de los mensajes en papel. Tal vez su significado era algo así como “Esta carta realmente es de Melo, garantizada por el fabricante de cuerdas en el lugar y fecha tal y tal”. Dado que el truco de las direcciones falsas era el núcleo del ardid de Melo, una indicación del supuesto destinatario en cada pueblo también sería un contenido posible. Un mensaje de este tipo podría haber usado diversos colores para distintos elementos del mensaje: tal vez un color para la variable “dirección” (¿y nudos para identificar al destinatario?), otro para la variable “remitente” (Melo), y un tercero para las variables fecha, lugar, etc. El objeto entero sería rápidamente fabricado y no demasiado voluminoso como para atarlo alrededor de una carta en la forma señalada por Melo.

En la tercera —y maximalista— hipótesis, las cuerdas eran redundantes al mensaje alfabético dado arriba. En este caso deben haber tenido señales adicionales correspondientes a muchas otras características.

En términos de la estructura del mensaje, una estructura equivalente al contenido de la carta habría necesitado una señal de contingencia, de la forma “si... entonces”, con la cual expresar la oración “si os perdono en nombre de Su Magestad este dicho delito, me entregareis las personas muertas o presas”. El quechua expresa semejantes patrones lógicos con una pareja de construcciones sintácticas distintivas, una para los casos en los cuales los sujetos de dos cláusulas son los mismos, y la otra (usando el sufijo *-pti*, o variante) cuando son distintos, como sucede aquí. La estructura global del mensaje de Chinchano incluiría: (1) cuerdas que expresaban un identificador vocativo o destinatario con tres términos correspondientes al texto del saludo; (2) cuerdas que expresaban la recepción del supuesto mensaje anterior; (3) un mecanismo que señalaba la repetición citativa de los contenidos de dicho mensaje; (4) una estructura que enunciaba la cláusula con un “si”; (5) una señal equivalente al morfema *-pti* (subordinador que cambia el sujeto e introduce la cláusula “entonces”); (6) una estructura que transmitía el contenido de la cláusula “entonces”, teniendo dentro de sí una serie de seis signos paradigmáticamente similares, correspondientes a los nombres de los acusados; (7) una señal que indicaba el final de la cita y el comienzo de la respuesta de Melo; (8) una estructura, tal vez tripartita, que expresaba las tres acciones que Melo prometía a un pueblo sumiso. También sería de esperar una señal semejante a una firma. Las invocaciones a la majestad del rey, que delimitaban las partes principales de la carta, podrían haber estado señaladas de otra forma, tal vez utilizando “marcadores” conspicuos.⁹

De estas tres hipótesis —la de una mínima función como dirección, un “meta” comentario de la carta de Melo, o una contraparte sustancialmente redundante a la misma—, las primeras dos parecen ser las más probables, puesto que el hipotético equivalente total parecería ser demasiado voluminoso y complejo como para que una persona lo inscribiera 22 veces en una sola noche. La primera hipótesis —minimalista— basta para cumplir con el objetivo táctico de Melo. En defensa de la misma debemos señalar que el documento nada dice acerca de la recepción de los quipus después de la entrega de las cartas. Si sólo eran direcciones, las direcciones en cordel resultaban incriminadoras y María Micaela presumiblemente las destruyó después de usarlas, ¡pues lo último que la contrainsurgencia necesitaba era que se encontrase a las cartas con etiquetas de su destino que contradecían sus saludos explícitos! Para tomar la segunda o tercera hipótesis necesitaríamos suponer que María Micaela tenía otra forma adicional y totalmente segura de hacer que cada carta llegase a su falso destino sin confusión alguna. No se da la más mínima pista de cuál podría haber sido, aunque un hilo distinto y descartable con el destino real de las misivas podría haber servido para ello. Incluso habría bastado un método firme de empaquetar las cartas en la secuencia del itinerario. En el campo huarochirano actual, cuando se necesita que los papeles estén firmemente colocados se les cose a mano con hilo de algodón y se les vuelve a coser si se necesita reubicarlos.

9 Los “marcadores” son objetos tales como mechones o bulbos, agregados al cordón principal o “tronco”.

El incidente sigue siendo significativo e intrigante, incluso si el mensaje encorradado mismo era mínimo. Nos muestra que las cuerdas sí operaban como un vehículo de procesamiento interno dentro de las formaciones políticas de los propios campesinos, fuera del alcance del dominio de los escribanos. Revela que el arte de los quipus no sólo perduraba alrededor de 1750, sino que era conocido en un universo comunicativo amplio que incluía a estratos sociales humildes de ambos sexos. Para ese entonces, “la gente llamada india” había desarrollado alianzas faccionales y locales a través de las supuestas fronteras étnicas, y en contra de enemigos en su propio lado del muro étnico. La “rebelión india” sí predicaba una ideología pro-“indígena” como alternativa a la dependencia interétnica. Pero ambos tipos de práctica política, la nativista y la interétnica, dependían de una competencia cultural íntimamente “india”. Una diferencia cultural realmente estaba en funcionamiento, pero ella era consustancial a las técnicas de conducta política antes que a los bloques estratégicos resultantes. Al parecer, un canal indígena, que conservaba cierto margen de autonomía intelectual independiente del medio interétnicamente transparente que fue la escritura, sobrevivió al fracaso de toda insurgencia.

(Traducción de Javier Flores Espinoza)

Manuscritos citados

Carta de Francisco López al [virrey] Conde del Villar acerca de los indios que fabricaban pólvora en el pueblo de Santa Inés del Perú. Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 12965, No. 9, 1589.

Causa de Capítulos seguidos por los caciques Diego Lliuyac, Mateo Cajauaman, Diego Curachauai y Miguel Chinchaypuma, contra el bachiller Andrés de Mujica, sobre agravios. Archivo Arzobispal de Lima, Capítulos, Leg. 4, exp. 3, 1623.

Causa de capítulos seguida por los caciques principales de las doctrinas de Pampas, Cochabamba, Cañete, San Damián, Conchucos, Atabillos, Chíncha, Cotaparaco, Canta, Chancay, sobre los agravios que cometen los curas en la administración de los sacramentos, llevándoles crecidos derechos parroquiales. Ambrosio de Medina, notario. Archivo Arzobispal de Lima, Capítulos, Leg. 27, exp. VIII, 1705-19.

Descripción sobre la escritura de los indios del Perú por el doctor Murillo de la Cerda. Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 5938, 1589, fols. 433-35.

Diario histórico del lewantamiento de la provincia de Huarochirí, y su pacificación. Escrito por don Sebastián Francisco de Melo... . Museo Mitre, Buenos Aires, 1761.

Proceso remitido por el señor deán y provisor al doctor Padilla, vicario general de capítulos, contra el doctor Francisco de Ávila, cura y beneficiado de el [sic] doctrina de San Damián y sus anejos. Archivo Arzobispal de Lima, Capítulos, Leg. 1, exp. 9, 1607.

Bibliografía*Fuentes impresas*

Anónimo 1991b [¿1608?].
Betanzos 1987 [1551].
Cieza de León 1984c [1551], 1985b
[1553].
Cobo, S.J., 1964, II.
Guamán Poma de Ayala 1980a.

Fuentes secundarias

Abercrombie 1998b.
Burga 1988.
Campbell 1979.
Flores Galindo 1988³.
Gisbert y Mesa 1966.
Glave 1999.
Harrison 2001.

Lehnertz 1972.
Loza 1998.
Mills 1994a, 1997.
Murra 1975d.
Niles 1999.
Pease G.Y. 1990b.
Platt 2001.
Rama 1984.
Rostworowski de Diez Canseco 1990a.
Salomon 1986, 1997.
Sotelo 1942.
Spalding 1984.
Stern 1987a.
Urton 1998, en prensa.
Varese 1968.