

COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

El quipu colonial

Estudios y materiales

Marco Curatola Petrocchi y José Carlos de la Puente Luna
Editores



Capítulo 6



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

El quipu colonial. Estudios y materiales

Marco Curatola Petrocchi y José Carlos de la Puente Luna, editores

© Marco Curatola Petrocchi y José Carlos de la Puente Luna, 2013

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Imagen de cubierta: Martín de Murúa, *Historia y Genealogía de los Reyes Incas del Perú*,
Manuscrito Galvin (1590), f. 76v.

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición: febrero de 2013

Tiraje: 500 ejemplares

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

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-02090

ISBN: 978-612-4146-27-5

Registro del Proyecto Editorial: 31501361200977

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

El poder de los quipus confesionales en las doctrinas de indios¹

John Charles

Confesiones enredadas

La crítica tradicional ha considerado a la palabra escrita como un instrumento del colonialismo que suplantó a los sistemas amerindios de registro y comunicación. Está fuera de toda duda que los testimonios de la destrucción, por parte de los europeos, de objetos y medios de representación nativos revelan el indiscutible papel de los libros en la colonización española de la memoria y las prácticas simbólicas indígenas². Sin embargo, hay también escritos de la época posterior a la Conquista española que constatan la perdurabilidad de las tecnologías nativas, lo cual suscita preguntas todavía sin responder acerca del proceso por el cual esta colonización tuvo lugar, así como sobre el verdadero impacto de la alfabetización en las comunidades nativas locales alejadas de los centros urbanos. De hecho, las fuentes muestran que los pueblos indígenas hicieron uso de varios medios tradicionales en sus negociaciones con las autoridades coloniales españolas. Uno de esos medios fueron los quipus andinos: las cuerdas anudadas que los incas utilizaban para mantener la contabilidad y los registros históricos y que los neófitos

¹ Una versión en inglés de este trabajo se publicó en *The Americas* 64 (1) (2007), 11-33. Parte de esta investigación fue posible gracias a las contribuciones de la Biblioteca de Libros Raros y Manuscritos Beinecke de la Universidad de Yale, la J. William Fulbright Scholarship Board y una beca del National Endowment for the Humanities en la Biblioteca John Carter Brown. El autor quisiera expresar su deuda con Antonio Rueda por su valiosa ayuda en la redacción en castellano de este trabajo.

² Un ejemplo de la relación entre la imposición de los libros y el avance del colonialismo puede encontrarse en las acciones del primer obispo de México, Juan de Zumárraga, quien supervisó el establecimiento de la imprenta en México y la destrucción de los manuscritos pintados en el archivo mesoamericano de Texcoco. Véase Calvo 2003: 280.

indígenas usaron en tiempos coloniales para aprender la doctrina cristiana y recordar los pecados antes de la confesión³.

El quipu es uno de los objetos históricos de origen precolombino más enigmáticos. Los primeros cronistas españoles de Sudamérica se maravillaron ante la compleja variedad de información que los incas almacenaban en las cuerdas y la fiabilidad de estos instrumentos para llevar a cabo los asuntos de la administración imperial. Pero cómo fueron los incas capaces de gobernar el vasto imperio del Tawantinsuyu sin un sistema de escritura o contabilidad de estilo europeo es una pregunta que confundió a los observadores españoles del período colonial y que todavía hoy confunde a los estudiosos de la historia andina⁴. Desde los estudios pioneros de L. Leland Locke (1923), y Marcia Ascher y Robert Ascher (1981), los cuales explicaron la estructura material y la función computacional de los registros de cuerda, la tarea de revelar los tipos de información codificados en los quipus se ha convertido en una búsqueda de interés vital para la ciencia etnográfica. Más recientemente, historiadores y antropólogos han intentado avanzar las teorías anteriores y determinar si los quipus contenían algo más que información estadística. Algunas investigaciones de esta índole proponen que los quipus también podrían haber representado modos o unidades de discurso en los cuales se «leía» significados de forma parecida a los sistemas de escritura alfabética⁵. El debate que se plantea aquí, sin emitir un juicio específico contra dicha posibilidad, se establece a partir de la investigación de las condiciones y prácticas de los medios tradicionales andinos y la capacidad de los quipus para registrar la acción social en los entornos de las doctrinas de indios⁶.

Un sorprendente testimonio sobre las prácticas de los quipus en la doctrina de Andahuaylillas, en la diócesis del Cuzco, se encuentra en un libro de ritos hispano-quechua, el *Ritual formulario e institución de curas* (1631). El autor del ritual, el padre Juan Pérez Bocanegra, incluyó en la obra un aviso a los clérigos de indios acerca de los peligros de permitir a los feligreses confesarse usando cuerdas. Explicaba

³ Para estudios de fuentes coloniales sobre las prácticas con quipus, véase Sempat Assadourian 2002 y Urton 2002.

⁴ Beyersdorff 2005 y Allen 2005 trazan el interés renovado en la cultura de los quipus en los estudios andinos, especialmente los trabajos de los antropólogos Gary Urton y Frank Salomon.

⁵ Véase, por ejemplo, Urton 1998. Quilter y Urton 2002 muestran estudios realizados por especialistas de varias disciplinas que ponen en cuestión la teoría de que los quipus solo guardaban información numérica.

⁶ Algunos estudios previos en esta línea son Salomon 2004, Burns 2005 y Estenssoro Fuchs 2003: especialmente 223-228, los cuales examinan los contextos etnográficos en los que sobrevivieron los quipus y funcionaron junto con los documentos escritos.

que con estas cuerdas o «enredos para sus almas» los indios de Andahuaylillas habían convertido la confesión en un asunto desordenado y colectivo; falsificaban los quipus, los intercambiaban libremente entre ellos mismos, confesaban pecados que no habían cometido y dejaban sin declarar otros que sí cometían:

De manera, que no saben lo que se confessan, ni dizen, y ponen al Confessor en confusion, assi juzgando, como absolviendo: y é hallado, que guardan semejantes ñudos, para otra confession, aunque la hagan de breue tiempo, ó para otro año. Y que los prestan, y dan a los que se an de confessar de nuevo, [...] [e]nredandose en millares de errores, con estos quipos, y memorias (Pérez Bocanegra 1631: 112-113).

Lo que a Pérez Bocanegra le preocupaba, aparte de los problemas en la comunicación que los quipus causaban entre confesores y penitentes, era que el uso de cuerdas se practicara fuera de la vigilancia del clero, permitiendo a los especialistas que preparaban los registros con los que se confesaban los indígenas fomentar enseñanzas incompatibles con la ortodoxia católica.

Pérez Bocanegra centró sus críticas en la sospechosa credibilidad de los quipus y en aquellos que los creaban, pero no mencionó la posición de la Iglesia frente al papel de las cuerdas anudadas en las doctrinas, las propiedades que las volvían dóciles u hostiles a los esfuerzos clericales ni los contextos sociales que daban forma a las polémicas relaciones entre curas y andinos. En sus respectivas investigaciones del *Ritual formulario*, Juan Carlos Estenssoro Fuchs (2003: 223-227) y Regina Harrison (2002) han identificado la nube de heterodoxia que envolvía a los quipus en el momento en que se publicó el libro, lo cual ayuda a explicar la reacción hostil del sacerdote a su uso en el ritual católico⁷. Una fuente añadida para evaluar las actitudes del clero hacia los quipus son los procesos judiciales eclesiásticos en los cuales los registros de los quipus tenían un papel de registro diferente: la información de los abusos clericales. En el contexto colonial, los registros de cuerdas tenían aplicaciones tanto confesionales como legales, y su uso en estas áreas gozó, al inicio, de la aprobación de las autoridades españolas. Para apreciar todo el contexto de los comentarios de Pérez Bocanegra, pues, se necesita una evaluación de la cercana asociación entre los dos usos.

⁷ Véase también la discusión sobre los quipus confesionales en el *Ritual formulario* en Durston 2007: 284-285, 287.

Valoraciones españolas de los quipus

Generalmente, y en contraste con la crítica de Pérez Bocanegra, las primeras versiones europeas describían los quipus de forma favorable, como herramientas que podían facilitar las enseñanzas católicas desde una perspectiva cultural indígena. El jesuita José de Acosta se preguntó a sí mismo cómo era posible que los pueblos andinos, que no tenían conocimiento de la escritura hasta la llegada de los españoles, fueran capaces de conservar sus tradiciones antiguas de manera fiel y sin la ayuda de la escritura alfabética. Acosta informó que los peruanos nativos, aunque carecían de letras, habían desarrollado mediante cuerdas un sistema de historia comunicativa que igualaba en efectividad a las palabras escritas: «cuanto los libros pueden decir de historias, y leyes y ceremonias, y cuentas de negocios, todo eso suplen los quipos tan puntualmente, que admira» (2002 [1590]: 385). Este método de recuerdo, señaló, se ejemplificaba en los quipucamayos, precursores indígenas del «escribano público» del Imperio español, quienes compartían sus archivos oficiales con los incas y a quienes se les daba toda la confianza en los asuntos de Estado. Ellos eran, para muchos de los contemporáneos de Acosta, los archivadores indispensables de las cuentas regionales así como del «archivo» imperial del Inca, y mantenían para la posteridad información sobre cuestiones que iban desde las estadísticas de la población y los registros del ganado hasta las leyes sagradas locales y las crónicas reales de guerra y paz (Guaman Poma 1980 [1615]: 361; Murúa 2004 [1590]: 77v).

Sin embargo, los evangelizadores tenían más que el interés de un anticuario en los registros de cuerdas y las historias que sus guardianes contaban. Como a la Iglesia le faltaba personal eclesiástico, sobre todo durante las primeras décadas de evangelización, la parte principal de la administración parroquial y la política comunitaria estaban en manos de las autoridades nativas, incluyendo las educadas en la contabilidad mediante quipus. La información de Fray Diego de Porres para el gobierno parroquial (c. 1560) ofrece una mirada única a cómo los registros de cuerdas se convirtieron en un recurso vital para los asistentes de las iglesias nativas una vez que fueron dirigidos hacia los objetivos de la ley eclesiástica⁸. Con esta directiva, el futuro provincial de la orden mercedaria se propuso ofrecer a los misioneros una guía para poner en práctica los decretos del Primer Concilio de Lima (1551-1552) en lo referente a la instrucción religiosa nativa y a la administración pastoral. La primera tarea de los curas de indios, informaba

⁸ Archivo General de Indias (AGI), Patronato 231, n. 7, r. 8. Estenssoro Fuchs (2003: 217), Sempat Assadourian (2002: 136-137) y Durston (2007: 285-286) describen la instrucción de Porres.

Porres, era anunciar las leyes del sínodo ante el pueblo congregado y hacer que el cacique local las registrase en los quipus: «darselo por quipo al caçique porque no pretendan ygnorancia de lo que alli les obliga y manda»⁹. Estos registros estaban destinados también a mantener estadísticas requeridas por las visitas, tales como los recursos de la comunidad y las contribuciones tributarias, las ausencias a la misa o al catecismo, los archivos bautismales o sacramentales y la celebración de fiestas litúrgicas¹⁰. Finalmente, Porres vio el valor de las cuerdas para la enseñanza del catecismo. Instruyó a los curas para que sus feligreses hiciesen los quipus para aprender los rezos básicos (el Padrenuestro, el Ave María, el Credo de los Apóstoles y el Salve Regina) y los diez mandamientos, pensando que los quipus podían almacenar significados de conceptos religiosos y asistir en la recitación de oraciones¹¹. Numerosos testimonios eclesiásticos de los siglos XVI y XVII alaban la utilidad de los quipus a la hora de ayudar a los indígenas a memorizar lecciones religiosas e inspirar en ellos el fervor católico. La siguiente correspondencia jesuita de 1609, hecha en la provincia de Huarochirí, ejemplifica esta actitud: «Todo era hazer quipos p.q confessarse aprender lo q. no sabian de la doctra confessarse, ayunar, y disciplinarse, y generalm.te attender cada vno ala saluacion de sus almas» (transcrito en Polia Meconi 1999: 273)¹².

Quipus confesionales y el Tercer Concilio de Lima

En las décadas anteriores y siguientes al Tercer Concilio de Lima (1582-1583), en el cual los jesuitas tuvieron un papel preponderante, los quipus consiguieron una gran aceptación como ayuda nemónica para aprender oraciones y recordar los pecados antes de la confesión. Como ha documentado Estenssoro Fuchs (2003: 206-208), la cercana atención que los escritores jesuitas le ponían a las confesiones indígenas evidencia una creencia primordial de la Compañía de Jesús en que el cumplimiento del sacramento era fundamental para la salvación. La confesión ritual y la disciplina penitencial marcaron el carisma jesuita en oposición a los acercamientos misioneros alternativos, como el de los dominicos,

⁹ AGI, Patronato 231, n. 7, r. 8, f. 1r.

¹⁰ AGI, Patronato 231, n. 7, r. 8, f. 5r-7v. La historia de los incas de Fray Martín de Murúa de 1590 confirma que los quipus se usaban de esa manera. Murúa recordaba haberse encontrado con un señor étnico en la doctrina de Capachica quien, a instancias de un fraile mercedario, había retenido en sus cuerdas las normas de la Iglesia y los días de santos del calendario, entendiéndolos de forma tan efectiva «como si fuera por papel y tinta» (2004 [1590]: 77v).

¹¹ AGI, Patronato 231, n. 7, r. 8, f. 2r.

¹² Similares testimonios jesuitas acerca de los usos de los quipus se encuentran en Egaña 1954-1986: II, 252, 262 y Mateos 1944 [1600]: II, 101, 128.

para quienes la confesión era indispensable únicamente en caso de pecado mortal. El cronista Felipe Guaman Poma de Ayala, un gran entusiasta de la pedagogía jesuita, mantenía que era deber del personal de la iglesia enseñar a los penitentes a confesarse con las cuerdas: «el yndio haga quipo de sus pecados. Y al yndio y a la yndia le enseñe cómo lo a de confesarse de cada pecado» (1980 [1615]: 630). Una vía de autoridad quedaba así abierta para los especialistas nativos del quipu que presidían la instrucción religiosa local y educaban a los neófitos en las distinciones entre pecados mortales y pecados veniales.

Pero, ¿cómo exactamente tenía lugar la confesión con los quipus? Estenssoro Fuchs (2003: 221) y Harrison (2002: 268) han localizado respuestas parciales en el *Tercero catecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones* (1585), la colección trilingüe de sermones que se publicó por instrucción del Tercer Concilio para su uso en las doctrinas de indios. El sermón duodécimo del volumen, dedicado al sacramento de la reconciliación, proponía las palabras con las cuales los sacerdotes debían instruir al penitente acerca de cómo prepararse para la confesión:

Lo primero, hijo mio, has de pensar bien tus peccados, y hazer quipo dellos: como hazes quipo, quando eres tambo camayo, de lo que das, y de lo que te deuen: assi haz quipo de lo que has hecho, contra Dios y contra tu proximo, y quantas vezes: si muchas, o si pocas.... Despues de auerte pesado, y hecho quippo de tus peccados por los diez mandamientos, o como mejor supieres, has de pedir a Dios perdon con mucho dolor de auelle offendido (Doctrina Christiana 1985 [1584-1585]: 482-483)¹³.

De manera análoga a la de los métodos tradicionales andinos de inventariar, los quipus confesionales registraban la cantidad y valor de los créditos y deudas del pecador. Esta función aritmética de las cuerdas se mostró especialmente valiosa para un rito sacramental cuya integridad descansaba en el recuerdo preciso de transgresiones y de la frecuencia de las mismas. Además, los penitentes fueron instruidos para examinar su conciencia siguiendo la secuencia de los diez mandamientos, manteniendo el procedimiento descrito en los manuales de confesión de la época, incluyendo el *Confessionario para los curas de indios* (1585), el cual fue también comisionado por el Tercer Concilio. Así, un sistema de contabilidad basado en decimales como el descrito por los especialistas para la compleja numerología de los quipus parecería haber encajado perfectamente con el recuerdo efectivo de los preceptos de Dios y las violaciones de estos (Locke 1923;

¹³ El *Tercero catecismo* de 1585 está reproducido en *Doctrina Christiana* (1985 [1584-1585]: 333-777).

Ascher y Ascher 1981). Uno también puede suponer que las cuerdas ofrecían a los andinos quechua-hablantes, sin formación en la educación alfabética, un modo de contabilidad y expresión visual y táctil que era más fácil de comprender y adaptar a las prácticas de significación tradicionales, como en el caso de los penitentes mexicanos nativos que usaban dibujos hechos a mano para comunicarse con sus confesores (Estenssoro Fuchs 2003: 221; Pardo 2004: 106). Desde una perspectiva clerical, los quipus resolvieron muchos de los problemas de la evangelización en un paisaje marcado por la variación lingüística, donde la expansión del castellano era mínima y persistían los problemas de comunicación.

No obstante, los defectos de las metodologías instructivas de la Iglesia saltaron a primer plano cuando los padres misioneros comenzaron a sospechar que los quipus no siempre reforzaban la ortodoxia o la buena comunicación sino que, en lugar de eso, creaban significados y patrones de acción social alternativos en esferas independientes de la autoridad religiosa. La legislación del Tercer Concilio muestra que, a pesar de las palabras del sermonario en apoyo de los quipus confesionales, los obispos se propusieron suprimirlos debido a la fama que habían conseguido a costa de los libros. Citando el saber idolátrico que sostenían los registros de cuerdas, el capítulo 37 de la tercera sesión del Concilio ordenaba que fueran confiscados en las diócesis de todo el virreinato, no fuera que su uso minase los objetivos de la conversión:

porque en lugar de los libros los yndios han usado y usan unos como registros hechos de diferentes hilos, que ellos llaman quipos, y con estos conservan la memoria de su antigua superstición y ritos y ceremonias y costumbres perversas; procuren con diligencia los obispos que todos los memoriales o quipos, que sirven para su superstición, se les quiten totalmente a los yndios (Vargas Ugarte 1951-1954: I, 358)¹⁴.

El apoyo a los quipus, por un lado, y el simultáneo llamamiento a su confiscación, por el otro, sugieren que podría haber habido desacuerdo entre los autores de los decretos del Tercer Concilio y sus complementos pastorales con respecto al lugar de los objetos de culto andinos en el programa de evangelización. Se deseaba tener canales viables para inculcar devociones cristianas pero, para algunos eclesiásticos, esto tenía el riesgo de perpetuar ideas y prácticas nativas que eran antitéticas a las enseñanzas de la Iglesia.

¹⁴ Lima III, actio 3, cap. 37. Este canon está citado en Harrison (2002: 268-269).

Las cuerdas anudadas habían alcanzado un poder considerable en la producción de la autoridad religiosa y, desde el punto de vista eclesiástico, esta autoridad era cada vez menos católica. Los escritores europeos alegaron que los especialistas en quipus dirigían secretamente prácticas de expiación que modelaban formas rituales ortodoxas (Ondegardo 1906 [1559]; Estenssoro Fuchs 2003: 210). Sin embargo, las directivas oficiales que buscaban marginar a los infractores indígenas de la población nativa oscurecen lo que Kenneth Mills (2007) ha identificado como las reformulaciones culturales y religiosas en continua evolución que caracterizaban la vida parroquial andina. En términos generales, los feligreses nativos tenían una independencia considerable de la autoridad eclesiástica y cultivaban prácticas rituales y relaciones con lo sagrado que la jerarquía eclesiástica consideraba sospechosas. Era común que los andinos bautizados se «autocristianizaran», es decir, que modificasen los códigos de conducta impuestos sobre ellos y redefiniesen las creencias y costumbres religiosas apropiadas conforme a sus propias condiciones y expectativas. Con respecto al ritual de confesión, la distancia que surgió entre las enseñanzas católicas autorizadas y las prácticas locales indica un dinámico entorno pastoral de selecciones y sustituciones culturales, así como formas de culto religioso que podían a veces ser análogas y conflictivas.

Los líderes del Tercer Concilio condenaron las prácticas rituales que se realizaban fuera de la supervisión clerical. Pero la autonomía del personal indígena que mediaba en los ritos confesionales en las mismas doctrinas podría también haber motivado el impulso para la reforma sacramental. Dada la extendida deficiencia lingüística del clero, los asistentes de las parroquias tenían autoridad sustancial en las doctrinas como intérpretes de lenguas y maestros de doctrina. Aunque el Segundo Concilio de Lima (1567) y el sínodo de Arequipa (1638) prohibieron la presencia de terceras partes en el confesionario, esta regla fue ignorada en la práctica, como deja en claro el testimonio de Pérez Bocanegra¹⁵. La legislación sinodal posterior a la prohibición mencionaba frecuentemente, aunque con reservas, el importante servicio de los asistentes nativos en el confesionario, especialmente en la diócesis del Cuzco, bajo cuya jurisdicción caía el pueblo de Andahuaylillas¹⁶. En la diócesis de Quito, se animaba al clero a buscar la ayuda de indios bilingües para oír las confesiones cuando fuese necesario (Peña Montenegro 1985 [1668]: 319-320). Mientras el *Tercero catecismo* defendía las confesiones basadas en quipus, la obra

¹⁵ Lima II, Españoles 13, en Vargas Ugarte 1951-1954: I, 108; Lima II, Indios 49, en Vargas Ugarte 1951-1954: I, 182-183; Arequipa 1638, lib. 2, tit. 4, cap. 6, en Biblioteca Nacional del Perú (BNP), ms. B 1742, f. 128v.

¹⁶ Cuzco 1591, cap. 4, en BNP, ms. A 568, f. 4r-4v.

no contenía ninguna disposición explícita para la participación de intermediarios nativos en el rito sacramental. La legislación del Tercer Concilio señalaba, sin embargo, que no todos los curas eran apropiados para confesar a los nuevos conversos, lo que sugeriría que los intérpretes nativos seguían en demanda¹⁷. En su tratado de misionología *De procuranda indorum salute* (1577), Acosta reconocía a regañadientes que los intérpretes podían ser contratados para el confesionario; sin embargo, insistía en que esto solo podía tener lugar en casos extremos en los que el sacerdote no tuviera la suficiente habilidad lingüística para entender el más grave de los pecados (1984, 1987 [1577]: II, 52-59, 430-433).

Lo que le preocupaba al clero, más allá de los obstáculos que acompañaban la traducción lingüística, era la presunta traición de los intérpretes y las afirmaciones que pudieran hacer sobre los quipus. El manual de Pérez Bocanegra (1631: 340-341) incluía preguntas que los sacerdotes debían realizar cuando estuviesen interrogando a los indios que asistían en el sacramento. ¿Incumplieron los intérpretes la confidencialidad del confesionario divulgando lo que se decía a terceras partes? ¿Se hizo esto para dañar la reputación del penitente o su patrimonio? ¿A cuántas personas se les decía y cuántas veces? Unas dudas finales se referían a las sospechas de que los intermediarios nativos falsificaban los relatos de los neófitos bajo su cargo:

Hallando quipos, donde algun indio, ó india que tu conoces, auia añadido sus pecados, para memoria de su confession, as los mirado, y por las colores de los ñudos, as fabricado los pecados que hizieron, y diuulgastelos, ú dixistelos a alguna persona? y dime por auerlo tu dicho siguiosele al indio, ó india, infamia notable? (1631: 341)¹⁸.

Dichas preguntas sugieren el poder que estos individuos tenían para manipular recursos, calumniar caracteres y disputar el control ya débil que los sacerdotes tenían sobre los asuntos locales. Para entender cómo lo consiguieron, es necesaria una consideración del fenómeno del activismo legal indígena.

¹⁷ Lima III, actio 2, cap. 14, en Vargas Ugarte (1951-1954: I, 270-271).

¹⁸ La acusación de indiscreción realizada contra los intérpretes del sacramento se volvía a veces en contra del clero mismo. En la doctrina de Ambar, en la época en que Pérez Bocanegra escribió su manual, los señores étnicos acusaron a su cura de haber hecho públicos los asuntos privados de los penitentes en su sermón semanal: «[el padre] no a empesado a confesar la gente aunque no abra muchos que confiese con el por rrebelar la confición en su conbersasion y Platica y sermon y esto y otras muchas cosas graves». Archivo Arzobispal de Lima, Capítulos, leg. 6, exp. 4, f. 3r.

Quipus en el tribunal

A lo largo del período colonial, los indígenas familiarizados con el castellano y el derecho procesal levantaron demandas contra el clero ante los magistrados eclesiásticos, en tribunales diocesanos o en juzgados provisionales establecidos en el curso de las visitas pastorales. Como en España, los tribunales del Perú administraban cuestiones de derecho canónico referidas a beneficios, diezmos, sacramentos, conflictos maritales y acusaciones criminales de negligencia pastoral (Kagan 1981: 33-34). Las acusaciones de demandantes indígenas dentro de una acción legal, o causa de capítulos, se centraban principalmente en tres tipos de abuso ministerial: explotación económica, comportamiento inmoral y abandono espiritual. En ocasiones, los quipus formaban parte del archivo de pruebas. Haciéndose eco de las preocupaciones expresadas por Acosta (1984, 1987 [1577]: I, 204-207) acerca de los abusos de autoridad clerical que dificultaban la evangelización, los activistas nativos apelaban al sentido de justicia de los magistrados para reparar las injusticias que veían y experimentaban en manos de los ministros de indios. También existen indicaciones de que las campañas de extirpación de idolatrías de la archidiócesis de Lima que comenzaron de forma sistemática en la primera década del siglo XVII proporcionaron un caldo de cultivo para el intercambio de acusaciones recíprocas entre los sacerdotes y las autoridades nativas, quienes competían por la autoridad política y espiritual en las comunidades locales. Los juicios indígenas surgieron del mismo complejo judicial que perseguía las creencias y rituales andinos tradicionales; en muchas doctrinas, las acusaciones contra el clero por infracciones morales y materiales iban precedidas o seguidas por la persecución, por parte de la Iglesia, de los presuntos delitos religiosos. Lo que Mills (1996: 185) ha llamado la «atmósfera de escrutinio» que caracterizó las relaciones hispano-andinas proporciona así un contexto necesario para acercarse a los casos que siguen a continuación, en los cuales los litigantes nativos utilizaron el poder de la escritura y los quipus, así como una moralidad en parte andina y en parte católica, para denunciar una serie de casos de corrupción sacerdotal.

Antonio Acosta Rodríguez (1979; 1987) y Frank Salomon y Karen Spalding (2002) han pintado, para el período colonial, una imagen de la formidable base de poder que los maestros de quipus crearon para ellos mismos en Huarochirí con el fin de frenar el avance del colonialismo español. Un ejemplo bien documentado de las tensiones hispano-andinas para esta región tuvo lugar en 1607 en la doctrina de San Damián, donde los líderes nativos acusaron al padre Francisco de Ávila

de explotar fiscalmente la mano de obra indígena¹⁹. Don Martín Puiporosi, el señor étnico del pueblo cercano de Santiago de Tuna, presentó los cargos en nombre de los feligreses y, para corroborarlos ante el visitador Baltazar de Padilla, contrató los servicios de un quipucamayoc que confirmara el caso de acusación. Puiporosi insistió en que el robo de Ávila de artículos y servicios de la iglesia local, incluyendo productos comestibles, ganado y los sueldos pendientes de los indios tributarios, podían verificarse mediante las cuerdas del quipu del contador indígena²⁰. Después de un largo litigio de dos años, Ávila fue absuelto, lo cual provocó su renovada carrera en el sendero de la extirpación y el inicio de las acusaciones de idolatría contra sus adversarios del tribunal (Acosta Rodríguez 1979, 5-10; 1987: 593-606).

A pesar de la derrota legal de los demandantes, los registros de cuerda continuaron teniendo un rol probatorio en la producción de quejas indígenas contra el clero de Huarochirí. En 1622, don Francisco Muchay y don Juan Vilca, los notables andinos de San Francisco de Chaclla, presentaron una reclamación legal para la indemnización contra Luis Mejía de Estela, sobre quien alegaron había participado en una serie de abusos económicos y escándalos morales en sus primeros doce meses como cura. Los caciques declararon que el sacerdote había robado animales y provisiones de la comunidad sin autorización, dejado de pagar a los trabajadores nativos por los servicios prestados para el mantenimiento de la iglesia, tenido relaciones carnales con mujeres y descuidado, de forma general, su responsabilidad sacramental para bautizar a los niños y confesar a los enfermos. Vilca se incluía entre las víctimas, lo cual indica los rencores personales que aparentemente motivaron la reclamación; cuando una mula que pertenecía a la doctrina murió bajo la vigilancia de Vilca, Mejía le obligó a reembolsar a la iglesia la injusta suma de dieciocho cabras de su propio ganado. Como antes, los administradores locales que sufrieron el abuso dijeron poseer los quipus que probaban los negocios ilícitos de Mejía:

El dho cura apremia a los dhos yn.os desta su doctrina y a sus mandones a que le den gallinas[,] pollos[,] papas[,] cocopa[, y] maiz[,] diziendo que la tasa se lo manda dar[,] forcando a los mandones de las parcialidades[,] y si no lo hazen los manda castigar cruelmente[,] de que desto el dho cura les deue restituyr mucha plata como constara por los quipos que tienen²¹.

¹⁹ Véase los estudios realizados por Acosta Rodríguez 1979: 3-10; 1987: 571-575 y Salomon 2004: 118-120.

²⁰ «esta quenta la tiene el yndio contador destos pueblos en su quipo». AAL, Capítulos, leg. 1, exp. 9, f. 3r.

²¹ AAL, Capítulos, leg. 3, exp. 11, f. 4r.

Parece que las cuerdas registraban sobre todo la información estadística, como los tipos de productos y las cantidades intercambiadas, así como las cantidades de restitución y a quién se le debían²².

A pesar de dichos ejemplos, la admisibilidad de los quipus en los tribunales del siglo XVII es difícil de evaluar. El derecho colonial español hacía referencia solo indirectamente a su validez como prueba y la resolución final de la mayoría de los procesos de este tipo, incluyendo la causa de capítulos contra Mejía, permanecen perdidos en los archivos²³. Es cierto que, a principios de la época colonial, las autoridades reales solicitaron que los maestros de cuerda mantuviesen tipos específicos de información para intereses de verificación. Las cuentas de los quipus eran necesarias no solo para informar a los oficiales españoles del trabajo y bienes disponibles para el tributo, sino también para asegurar la protección de los indios y que sus pagos y servicios no excediesen las tasas fijadas por la Corona (Loza 1998: 144; Salomon 2004: 110). Esta práctica tenía el visto bueno del virrey Francisco de Toledo, quien, en sus reformas jurídicas de la década de 1570, intentó poner los registros de cuerda al servicio de la administración colonial española. Los trabajadores indígenas, decretó el virrey, debían llevar quipus como testimonio para defenderse frente a las intenciones explotadoras de los recaudadores de tributos: «que el dho corregidor de orden que cada yndio de los que ffueren de tassa tome su quipo de lo que ouiere de pagar prq. entiendan q. no se les a de llevar mas tassa»²⁴. Las reformas de Toledo también ordenaron que los especialistas en quipus ayudasen a los jueces españoles a recibir las quejas andinas por bienes perdidos, las cuales probablemente suponían inventarios de propiedad corroborados ante el tribunal (Salomon 2004: 111)²⁵. De este modo, el virrey adaptó la propuesta del jurista Juan de Matienzo para la adjudicación de las disputas indígenas mediante el registro de cuerda del *tocricoc*. Según Matienzo (1967 [1567]: 51), este oficial nativo archivaría mediante el quipu los datos relacionados con «cualesquier pleitos civiles y criminales que

²² Los testimonios de los litigantes acerca de los defectos morales y sacramentales del sacerdote, sin embargo, no hacían referencia a los quipus. Esto sugiere que los quipus de bautismos, confesiones, días de santos u otros datos sobre actividades rituales, que Porres había recomendado para una época anterior, ya no controlaban la vida doctrinal del Huarochirí del siglo XVII.

²³ El jurista español Juan de Hevia Bolaños declaró que los magistrados eclesiásticos tenían la autoridad para admitir o negar como prueba los instrumentos de contabilidad extrajudiciales presentados ante el tribunal. También estipuló los procedimientos para aprobar a los contadores que participaban en un juicio y verificar las cuentas de los libros de contabilidad contra otros instrumentos de contabilidad (1619: 80r-80v, 83v-84r, 96r).

²⁴ Archivo General de la Nación, Derecho Indígena, leg. 31, c. 617, f. 10r.

²⁵ Platt (2002) y Medelius y de la Puente Luna (2004) documentan y analizan el empleo de quipus por los litigantes nativos en los juicios de restitución de tributos del siglo XVI.

acaecieren entre indios, con que las causas que los indios truxeran con sus caciques o principales, ceviles o criminales», además de los detalles de la sentencia.

Otro precedente legal para los usos de quipus frente al clero puede encontrarse entre las obligaciones que Toledo estableció para el notario-quipucamayoc, una autoridad central de los cabildos de indios que el virrey estableció para cada distrito administrativo. Una personificación más alfabetizada del *t'uqrikuy* de Matienzo, se esperaba que este individuo traspasase a documentos escritos todos los testimonios de testigos que aparecían ante el cabildo municipal sobre asuntos de testamentos, inventarios de propiedad o reclamaciones legales, además de los datos de quipus relevantes sobre las actividades de los corregidores, los feligreses andinos y los sacerdotes:

todo lo demás que se pudiere, que los indios suelen poner en Quipos, se ordena y manda que se reduzca á escritura por mano de dicho escribano, para que sea más cierto y durable, en especial en las faltas que tuvieren de doctrina y entradas y salidas de sacerdotes y ausencias que hicieren, y lo mismo en lo que tocare a los corregidores y sus tenientes y otras cosas particulares, que ellos suelen asentar en los dichos Quipos (Levillier 1921-1926: VIII, 337-338).

Según la interpretación que de esta ordenanza hace Kathryn Burns (2005: 11), Toledo transformó al archivador de cuerda en «un tipo de policía moral», muy parecido al que aparece en la proyección temprana de Diego de Porres del gobierno parroquial nativo. No solo los indígenas sino también los sacerdotes y corregidores españoles cayeron bajo el ojo vigilante del notario-quipucamayoc, un aliado aprobado por las autoridades reales para eliminar la corrupción entre sus propias filas.

Generalmente, los expertos han afirmado que, en la última década del siglo XVI, los documentos en español habían sustituido de manera efectiva a las cuerdas anudadas como la única forma legalmente reconocida de guardar registros (Urton 1998: 410). De acuerdo a Salomon y Spalding (2002: 861), el registro de quipus continuó de manera informal después del ascenso de los informes en papel, pero aparecieron en su mayoría en procedimientos legales como el juicio de Francisco de Ávila, reflejando más el apoyo de los pueblos indígenas que cualquier aprobación española oficial²⁶. Sin embargo, los informes de visitas del Arzobispado de Lima, producidos unos cincuenta años después de las ordenanzas de Toledo, confirman que algunos magistrados eclesiásticos seguían solicitando informes de cuerda durante la primera mitad del siglo XVII. En 1619, cuando los señores

²⁶ Véase también Salomon 2004: 118.

étnicos de la doctrina de Andajes, en la provincia de Cajatambo, presentaron capítulos contra el fraile mercedario Miguel Márquez, el alto clero de Lima envió al visitador Cristóbal Loarte Dávila para investigar. El inspector planteó un conjunto de veintiséis preguntas a los testigos nativos en referencia al presunto abuso de los indios tributarios, la ganancia de dinero ilícito y la falta de atención a los sacramentos y a la instrucción religiosa de los feligreses. Una de estas preguntas trataba sobre el uso ilegal de los quipus por parte del sacerdote: «si sauen el dho cura forsase a sus feligreses sobre las ofrendas por sí o por sus fiscales o sacristanes o por otras personas[,] cobrandolos por quipos»²⁷. Independientemente de si la acusación era cierta o no, la pregunta demuestra que el alto clero tenía motivos para creer que los curas empleaban registros de cuerda para recapitular lo que deberían haber sido las contribuciones voluntarias de cada practicante en misa y en los días de fiesta. Un año después del comienzo de la inspección de Loarte Dávila, el cura doctrinero recibió del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero la revocación oficial de su derecho a administrar la doctrina debido a los abusos y al mal ejemplo que había dado²⁸. ¿Sirvieron los quipus que usaba Loarte Dávila para registrar las donaciones ilegales como prueba de su delito?

En 1623, el visitador Baltazar de Padilla regresó al asunto de las contribuciones forzadas por los quipus mientras investigaba la conducta de Andrés de Mújica en San Juan de Huanchor, en la provincia de Huarochirí. Después de revisar las acusaciones que los notables andinos de la doctrina habían presentado contra el sacerdote, Padilla se propuso indagar lo siguiente: ¿había Mújica, de hecho, coaccionado a los feligreses para hacer los ofrecimientos del Día de Todos los Santos y otras fiestas solemnes «cobrandolas por tassa[,] quipos y padrones»?²⁹ La segunda mención a esta preocupación en la esfera de la investigación eclesiástica va dirigida al reconocimiento continuado de la Iglesia del valor probatorio de los quipus; en el siglo XVII, la tolerancia o explotación de un sacerdote de la contabilidad mediante cuerdas no escondía necesariamente sus abusos de las autoridades eclesiásticas de Lima. Estos informes traen otra curiosa posibilidad: que el método nativo de los quipus resultara atractivo para los jueces visitadores no solo como un registro de superstición antigua o de pecado personal, como el extirpador jesuita Pablo José de Arriaga (1999 [1621]: 133) había propuesto, sino también como prueba potencial de las transgresiones de los ministros católicos o corregidores españoles.

²⁷ AAL, *Visitas Eclesiásticas*, leg. 11, exp. 1, f. 2v.

²⁸ AAL, *Visitas Eclesiásticas*, leg. 11, exp. 1, f. 15r.

²⁹ AAL, *Capítulos*, leg. 4, exp. 3, f. 2r. Salomon (2004: 120) y Salomon y Spalding (2002: 861) han identificado previamente esta referencia a los quipus en la doctrina de San Juan de Huanchor.

Un trabajo que se produjo fuera del tribunal eclesiástico trae a la luz un uso relacionado, aunque clandestino, de los quipus en este período. En 1602, el impresor de Lima Antonio Ricardo publicó *Miscelanea austral* de Diego Dávalos y Figueroa, un tratado en prosa y verso sobre diversos temas como el amor y los sueños, la música de la Toscana y la propensión al cristianismo de la América indígena. Partiendo de varias décadas como soldado y minero en la sierra surperuana, el autor español incluía la siguiente anécdota, tal y como fue contada por un limeño a otro, cuya intención era ilustrar la creencia de los indios en la vida después de la muerte:

andando en compañía del corregidor por las calles de vn pueblo llamado Atunxauxa, vimos vn Indio viejo, con vn grande maço de cuerdas de lana bien torcida y de diuersas, colores en la mano, que ellos llaman Quipos, pues como este Indio viesse que el corregidor y yo le auiamos visto, procuró esconderse con su carga, mas no lo pudo hazer como pensaua, porque el corregidor lo llamó y preguntó de que eran tan largas quantas, el Indio turbado començo a variar, con lo qual acrescentó en el corregidor el desseo de saber lo que le preguntaua, y assi lo puso en termino de açotes y de cortarle el cabello (que es la mayor afrenta que se les puede hazer) el Indio vino a confessar diziendo, que aquel quipo con otros muy grandes que tenia, era la razon y cuenta que auia de dar al Inga quando boluiesse del otro mundo de todo lo que auia succedido en aquel valle en su ausencia: donde se yncluyan todos los Españoles que por aquel real camino auian passado, lo que auian pedido y comprado, todo lo que auian hecho assi en bien como en mal. El corregidor tomó y quemó sus quantas, y castigó al Indio (1602: 151r)³⁰.

La historia del regreso del Inca era compatible con las enseñanzas católicas sobre la resurrección de los muertos y la inmortalidad del alma, y una que los indígenas y el clero misionero abrazaron de forma común, aunque algunas veces con interpretaciones diferentes (Estenssoro Fuchs 2003: 353-354). Lo que le da valor a la narración de Dávalos y Figueroa para el presente debate, sin embargo, es que va dirigida a la existencia de prácticas informales de vigilancia basadas en cuerdas parecidas a la técnica de «vigilancia moral» que Toledo había solicitado del notario-quipucamayoc. Los corregidores, está claro, no le daban la bienvenida a este tipo de cuentas y tenían buenos motivos para suprimirlo, dada la capacidad de los quipus para registrar abusos españoles. Aquí las cuerdas del anciano no solo registraban las transacciones comerciales de los europeos sino también sus buenas y malas acciones.

³⁰ Este pasaje está citado en MacCormack 1985: 458.

El origen de dichas prácticas de denuncia puede unirse también al modelo de confesión del Tercer Concilio. Regresando a la instrucción del *Tercero catecismo* para los penitentes, el *Tercero Catecismo* subraya las fronteras imprecisas que separaban la costumbre privada del sacramento del acto público de denuncia. Para establecer el significado de la confesión para los conversos andinos, los autores del sermonario empleaban la metáfora del intercambio en el tambo como forma para capturar la economía del pecado y su aspecto contable: «hazes quipo, quando eres tambo camayo, de lo que das, y de lo que te deuen»³¹. La homilía oficial acentuaba así las obligaciones sociales de la práctica cristiana y el lugar fundamental para explicar las deudas de uno y de los demás para mantener el orden civil. Uno puede imaginar cómo, para los neófitos andinos, los conceptos del pecado y la absolución coincidirían con los del delito público y la reparación. Como sugiere el lenguaje del sermón, las mismas cuerdas que usaban los penitentes para catalogar los pecados podían también archivar las transgresiones que otros andinos, corregidores españoles o curas doctrinantes cometían contra ellos. Merece la pena preguntar, entonces, si las ambigüedades inherentes al objetivo de hacer el sacramento más inteligible a las audiencias nativas inspiraron parcialmente el activismo de los poseedores de las cuerdas. Los especialistas en quipus podrían haber percibido la confesión y el tribunal eclesiástico como foros complementarios diseñados para la contabilidad de las transgresiones.

Las tradiciones andinas validaron el uso de los quipus para registrar y denunciar las transgresiones de otros de manera más explícita. El Inca Garcilaso de la Vega explicó el parecido entre las convenciones de los quipus prehispánicos y las costumbres cristianas posteriores a la conquista. En tiempos antiguos, contaba él, las cuerdas del Inca registraban las leyes de la religión estatal, el archivo de transgresores y de sus transgresiones y las penas que cada uno estaba obligado a recibir: «De manera, que cada hilo y ñudo les traía a la memoria lo que en sí contenía, a semejanza de los mandamientos o artículos de nuestra santa fe católica y obras de misericordia, que por el número sacamos lo que debajo de él se nos manda» (1960 [1609, 1617]: II, 205)³². El testimonio de Garcilaso subraya la continuidad entre los números que registraban los dictados de la doctrina cristiana y las cuerdas incaicas, las cuales realizaban un inventario de los delitos religiosos

³¹ La cursiva es nuestra. Estenssoro Fuchs 2003: 217 y Harrison 2002: 270 analizan el significado de «hucha», el término quechua misionero para pecado, y cómo este enfatiza el aspecto contable de las enseñanzas de la Iglesia sobre el tema de la confesión.

³² De acuerdo con Murúa (2004 [1590]: 77r-77v), los quipus antiguos registraban las virtudes y los vicios de los incas.

y las penas de restitución. Esta ambigüedad funcional que derivaba tanto de las enseñanzas incaicas como católicas muestra que, para los indígenas, la distancia que separaba al dominio privado del confesionario y al dominio público del tribunal puede no haber sido tan grande.

Los quipucamayos como autoridades rivales

La descripción de Pérez Bocanegra indica que las prácticas confesionales en Andahuaylillas respondían más a necesidades y circunstancias locales que a las expectativas y los objetivos de la jerarquía eclesiástica. Algunos de estos objetivos y expectativas eran estrictamente doctrinales. El clérigo reprobaba la naturaleza colectiva y localizada de las confesiones en una época en la cual los cánones ordenaban que la confesión fuese un diálogo privado cara a cara, excepto en los casos en que se necesitase de interpretación lingüística. Los asistentes nativos en Andahuaylillas enseñaban a los penitentes a hacer quipus de sus propios pecados y de los de los demás, y les decían qué revelar y qué no al sacerdote. Pérez Bocanegra también condenó la costumbre de los feligreses de reutilizar los mismos nudos para confesiones repetidas en evidente ignorancia del poder de absolución del sacramento. Bajo el liderazgo de los catequistas andinos, a quienes Pérez Bocanegra aplicó el epíteto de «alumbrados», los indios habían adoptado un acercamiento independiente al sacramento fuera de los canales eclesiásticos apropiados, evocando así lo que Estenssoro Fuchs (2003: 227) ha descrito como «el fantasma protestante» que afectó al clero misionero por todo el Perú: el miedo a las interpretaciones individualizadas del cristianismo que suplantaría la autoridad de la Iglesia y de sus ministros.

Un breve repaso a la historia litigiosa de la doctrina indica que las metodologías confesionales jesuitas podrían haber formado la base para las quejas del presbítero. De acuerdo a los resúmenes biográficos de Harrison (2002: 270) y Bruce Mannheim (1991: 48, 146), Pérez Bocanegra asumió puestos en la catedral del Cuzco y en la doctrina de Belén de esa ciudad antes de su nombramiento como cura propietario de Andahuaylillas, donde también ejerció de examinador general de quechua y aimara para los curas de indios aspirantes de la diócesis. El *Ritual formulario*, un trabajo que le demandó más de veinte años, fue compuesto y publicado durante un largo período de litigio entre la diócesis y la Compañía de Jesús, la cual buscaba anexionar la doctrina como un lugar de formación quechua-hablante para los miembros de la orden. Otorgada la aprobación real para la absorción, los jesuitas buscaron sustituir a Pérez Bocanegra en 1628, pero se vieron forzados a cederle la doctrina ocho años después debido a las incesantes protestas

del cabildo eclesiástico³³. En este contexto, la concebible hostilidad del autor hacia los jesuitas emerge en sus propuestas para la administración sacramental. Pérez Bocanegra denunció la catalogación de los pecados mediante quipus, una práctica aprobada por la Compañía, y su utilización para reiterar confesiones anteriores³⁴. En una crítica ligeramente velada de la administración jesuita, Pérez Bocanegra (1631: 115) interrogó a sus feligreses acerca de las malas maneras de su devoción, incluyendo la respuesta en su manual: «hazen muy malas cosas, diciendo, que el Padre ó los Padres con quien se an criado se las an enseñado».

Sus recomendaciones sobre cómo confesar a los indios redondean este retrato fragmentario de un clérigo asediado tanto por los jesuitas como por los feligreses. Pérez Bocanegra dedicó unas setenta preguntas de su manual para que los confesores pudieran averiguar si los penitentes andinos habían violado la prohibición del octavo mandamiento sobre el testimonio deshonesto. Las preguntas estaban relacionadas con todos los grupos indígenas y con las formas de brindar falso testimonio, pero los indígenas litigiosos se destacaban como su preocupación más importante. Los curacas debían ser cuestionados sobre si habían acusado al clero falsamente, mientras que el notario-quipucamayoc debía ser interrogado sobre si había falsificado los testamentos indígenas en detrimento del patrimonio de la iglesia (1631: 271, 278). La referencia más directa a la familiaridad del sacerdote con el litigio nativo vino en una pregunta dirigida a los feligreses en general: «Acusaste ante qualquier juez, el peccado de otro, por odio que le tuuieses? ó por vengarte de el, no pudiendo probar el delito de que le acusaste?» (1631: 336-337). Aunque esta línea de interrogación era característica de los manuales de confesión de esa época, la misma coloca las preocupaciones de Pérez Bocanegra sobre la conducta moral nativa en la esfera del activismo indígena que amenazaba a la autoridad clerical en las doctrinas de todo el virreinato, incluyendo con toda probabilidad la suya. No está establecido que el sacerdote mismo hubiese sido acusado por delitos, pero sus críticas tanto contra los maestros de quipus como contra los litigantes nativos implican que estos grupos sociales interconectados minaban su objetivo de imponer la ortodoxia religiosa.

³³ Los resultados de Durston (2007: 339 n. 24) ponen en duda si los jesuitas ocuparon alguna vez Andahuayllillas, teniendo en cuenta que la subvención real estaba supeditada a la aceptación de Pérez Bocanegra.

³⁴ En referencia a esta última práctica, los jesuitas del Perú eran conocidos por su apoyo a las «confesiones generales», las cuales abarcaban la promulgación de la biografía completa del penitente, para alcanzar un conocimiento más profundo de la vida del confesante, en lugar de la narración más convencional únicamente de aquellos pecados cometidos desde el sacramento anterior (Estenssoro Fuchs 2003: 206-207, n. 160).

Estenssoro Fuchs (2003: 224) ha observado que el verdadero escándalo detrás de la queja de Pérez Bocanegra contra los quipus era que los «hermanos y hermanas mayores», como eran conocidos los asistentes nativos por los feligreses, habían usurpado la autoridad sacramental que pertenecía al clero. En palabras del sacerdote: «Antes que vaya el Indio, ó India penitente a los pies del Confesor, y Sacerdote, ya se á confessado con estas Indias, é Indios de todos los pecados [...] [y] despues de se auer confessado con el Sacerdote, van a tratar con estos Indios, lo que el Padre les dixo, y la penitencia que les dió. Haziendo burla del, diziendo, que no sabe preguntar al penitente, ó que no les entiende su lengua: y mofan de su manera de absoluer» (1631: 111, 113). Para poner freno a su influencia, hizo un llamamiento para arrancar las «juntas y ruedas» en las que preparaban las cuerdas anudadas y contaban falsedades sobre los curas y las enseñanzas católicas (1631: 134). La represión de los quipus debería también venir, indicaba Pérez Bocanegra, mediante la palabra impresa. En estrecha relación con las recomendaciones más agresivas del Tercer Concilio, aconsejó a los sacerdotes confiscar y destruir las cuerdas anudadas y usar en su lugar las directivas de su manual de confesión: «enseñarles á confessar conforme este Confessionario quitandoles aquellas cuentas, y ñudos; y quemandolos en su presencia. Y no darles el Sacramento de la Eucaristia, hasta tenerlos reduzidos, al buen orden de se confessar sin semejantes enredos, y defetos» (1631: 114). El libro prometía estabilizar la forma del ritual misionero que los quipus del repertorio espiritual de los intermediarios nativos habían malentendido. El problema para el clérigo no era simplemente el peligro de la confesión heterodoxa, sino que lo más importante era el asunto de quienes controlarían los mecanismos de intercambio religioso y, por tanto, el poder sobre la comunidad.

Aun así, la amenaza de Pérez Bocanegra de no dar la comunión a los feligreses representó un reconocimiento implícito del acercamiento ferviente de estos a las devociones católicas. Para señalar su presunta ignorancia, explicaba que los penitentes creían equivocadamente que serían santificados después de confesarse con las cuerdas. Sus comentarios subrayaban así las intenciones católicas con las que los indios practicaban el sacramento y la convicción de los feligreses de que lo hacían dentro de los límites de la ortodoxia cristiana (Estenssoro Fuchs 2003: 225). La representación de Pérez Bocanegra de los desafíos a los que se enfrentó lleva entonces a una pregunta que el clero del Perú tuvo dificultades en contestar: cómo categorizar como «cristianos» a quienes empleaban medios tradicionales en su búsqueda para cumplir los sacramentos y defenderse frente a las autoridades españolas. Los maestros de cuerdas ocupaban puestos que coincidían de forma

inesperada con los diferentes grupos que componían la sociedad colonial. El que los especialistas del quipu dificultaran los modelos de aculturación o resistencia que las fuentes europeas les atribuían a ellos invita a reconsiderar la noción de que los sacerdotes y los andinos se colocaban a un lado u otro de una divisoria cultural, o que los libros fuesen el único medio de imponer la norma española en los pueblos de indios. Tanto colonizadores como colonizados entraron en un proceso continuo de reformulación de sus mensajes y medios en respuesta a las nuevas realidades coloniales.

Mientras los especialistas se encuentran todavía lejos de conocer completamente cómo los indios se comunicaban con las cuerdas, un grupo de importantes documentos pone de relieve los lugares en los que las prácticas de representación andinas se entrelazaban con la cultura escrita europea. Efectivamente, estas fuentes ponen en duda el fácil triunfo de la escritura sobre los pueblos nativos. Sin embargo, la escasez de los datos existentes puede apuntar más lejos: los medios indígenas continuaron prosperando fuera de la vigilancia española hasta bien entrado el siglo XVII, adquiriendo funciones en las comunidades nativas que la alfabetización no podía realizar. No es muy difícil imaginar, considerando los hechos de Andahuaylillas, que los intermediarios nativos continuasen llevando los registros, tanto en papel como en cuerda, de acuerdo a las necesidades locales, siguiendo su propio conjunto de reglas. Los especialistas en quipus constituían una sólida base de autoridad que, tomada como foco del análisis, podría todavía proporcionar respuestas a las muchas preguntas acerca del verdadero alcance de esa autoridad y el pluralismo semiótico que llegó a promocionar.

Bibliografía

- ACOSTA, José de
1984-1987[1577] *De procuranda indorum salute*. 2 vols. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- 2002[1590] *Historia natural y moral de las Indias*. José Alcina Franch (ed.). Madrid: Dastin.
- ACOSTA RODRÍGUEZ, Antonio
1979 «El pleito de los indios de San Damián (Huarochirí) contra Francisco de Ávila, 1607». *Historiografía y bibliografía americanistas* 23, 3-33.
- 1987 «Francisco de Ávila: Cusco 1573(?)-Lima 1647». En Gerald Taylor (ed.), *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, 551-616.

- ALLEN, Catherine J.
2005 «Knot-Words or Not Words». *Anthropological Quarterly* 78(4), 981-996.
- ARRIAGA, Pablo José de
1999[1621] *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Henríque Urbano (ed.). Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
- ASCHER, Marcia y Robert ASCHER
1981 *Code of the Quipu: A Study in Media, Mathematics, and Culture*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- ASSADOURIAN, Carlos Sempat
2002 «String Registries: Native Accounting and Memory According to the Colonial Sources». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 119-150.
- BEYERSDORFF, Margot
2005 «Writing without Words/Words without Writing: The Culture of the Khipu». *Latin American Research Review* 40(3), 294-311.
- BURNS, Kathryn
2005 «Making Indigenous Archives: The Quilcay Camayoc of Colonial Cuzco». Trabajo presentado en la Biblioteca Latinoamericana de la Universidad de Tulane, Nueva Orleáns, Luisiana, abril.
- CALVO, Hortensia
2003 «The Historiography of the Book in Early Spanish America». En Ezra Greenspan y Jonathan Rose (eds.), *Book History*. Vol. 6. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 277-305.
- DÁVALOS Y FIGUEROA, Diego de
1602 *Primera parte de la Miscelanea austral*. Lima: Antonio Ricardo.
- DOCTRINA CRISTIANA
1985[1584-1585] *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- DURSTON, Alan
2007 *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- EGAÑA, Antonio de (ed.)
1954-1986 *Monumenta Peruana*. 8 vols. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.

- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos
2003 *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al Catolicismo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- GARCILASO DE LA VEGA, El Inca
1960[1609,1617] *Comentarios reales de los Incas*. En Carmelo Sáenz de Santa María (ed.), *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*. 4 vols. Madrid: Atlas.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1980[1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno*. John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste (eds.), México D.F.: Siglo Veintiuno.
- HARRISON, Regina
2002 «Pérez Bocanegra's *Ritual formulario: Khipu Knots and Confession*». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 266-290.
- HEVIA BOLAÑOS, Juan de
1619 *Curia filipica*. Madrid: Viuda de Alonso Martín.
- KAGAN, Richard L.
1981 *Lawsuits and Litigants in Castile, 1500-1700*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- LEVILLIER, Roberto (ed.)
1921-1926 *Gobernantes del Perú: cartas y papeles, siglo XVI*. 14 vols. Madrid: Juan Pueyo y Sucesores de Rivadeneyra.
- LOCKE, Leland L.
1923 *The Ancient Quipu, or Peruvian Knot Record*. Nueva York: American Museum of Natural History.
- LOZA, Carmen Beatriz
1998 «Du bon usage des quipus face à l'administration coloniale espagnole (1550-1600)». *Population* (French Edition; Institut National d'Études Démographiques) 53(1-2, *Population et Histoire*), 139-159.
- MACCORMACK, Sabine
1985 «"The Heart Has Its Reasons": Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru». *Hispanic American Historical Review* 65(3), 443-466.

- MANNHEIM, Bruce
1991 *The Language of the Inka since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press.
- MATEOS, Francisco (ed.)
1944[1600] *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*. 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto «Gonzalo Fernández de Oviedo».
- MATIENZO, Juan de
1967[1567] *Gobierno del Perú*. Guillermo Lohmann Villena (ed.). París y Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- MEDELIUS, Mónica y José Carlos de la PUENTE LUNA
2004 «Curacas, bienes y quipus en un documento toledano (Jauja, 1570)». *Histórica* 28(2), 35-82.
- MILLS, Kenneth
1996 «Bad Christians in Colonial Peru». *Colonial Latin American Review* 5(2), 183-218.
2007 «The Naturalization of Andean Christianities». En R. Po-Chia Hsia (ed.), *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 6. Cambridge: Cambridge University Press, 508-539.
- MURÚA, Martín de
2004[1590] *Códice Murúa. Historia y genealogía de los reyes incas del Perú del padre mercedario fray Martín de Murúa. Códice Galvin*. Juan Ossio (ed.). Madrid: Testimonio.
- ONDEGARDO, Polo de
1906[1559] «Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad». *Revista Histórica* 1(1), 192-231.
- PARDO, Osvaldo F.
2004 *The Origins of Mexican Catholicism: Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la
1985[1668] *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias mas particulares tocantes a ellos para su buena administracion*. Guayaquil: Corporación de Estudios y Publicaciones.

PÉREZ BOCANEGRA, Juan

1631 *Ritual formulario e institucion de curas para administrar a los naturales de este reyno los santos sacramentos*. Lima: Gerónimo de Contreras.

PLATT, Tristan

2002 «“Without Deceit or Lies”: Variable *Chinu* Readings during a Sixteenth-Century Tribute-Restitution Trial». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 225-265.

POLIA MECONI, Mario (ed.)

1999 *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

QUILTER, Jeffrey y Gary URTON (eds.)

2002 *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipu*. Austin: University of Texas Press.

SALOMON, Frank

2004 *The Cord Keepers: Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham: Duke University Press.

SALOMON, Frank y Karen SPALDING

2002 «Cartas atadas con quipus: Sebastián Francisco de Melo, María Michaela Chincano y la represión de la rebelión de Huarochirí de 1750». En Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai (eds.), *El hombre y los Andes: Homenaje a Franklin Pease G.Y.* Vol. 2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 857-870.

URTON, Gary

1998 «From Knots to Narratives: Reconstructing the Art of Historical Record-Keeping in the Andes from Spanish Transcriptions of Inka *Khipus*». *Ethnohistory* 45(3), 409-438.

2002 «An Overview of Spanish Colonial Commentary on Andean Knotted-String Records». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 3-25.

VARGAS UGARTE, Rubén (ed.)

1951-1954 *Concilios Limenses (1551-1772)*. 3 vols. Lima: Tipografía Peruana.