

COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

# El quipu colonial

## Estudios y materiales

Marco Curatola Petrocchi y José Carlos de la Puente Luna  
Editores



## Capítulo 3



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 pecado, la confesión y el arte de llevar libros y cordeles: una exploración intercontinental y transcultural de la contabilidad y la gobernabilidad<sup>1</sup>

Gary Urton

Mi objetivo es examinar una convergencia intrigante y hasta ahora no advertida en la historia de la teneduría de libros. Esta historia gira en torno a un extraordinario paralelismo en la evolución de esta actividad y los principios filosóficos y éticos subyacentes a la práctica de la contabilidad en Europa meridional y la Sudamérica andina, durante los aproximadamente dos siglos *anteriores* a la invasión española del Imperio inca, en 1532. La invasión europea de los Andes puso estas dos tradiciones transatlánticas de «teneduría de libros» y contabilidad, similares pero distintas, en curso de una violenta colisión.

Al menos dos siglos antes de que el conquistador Francisco Pizarro pisara las costas peruanas, los contadores tanto de la Europa meridional como de los Andes habían diseñado métodos contables y de mantenimiento de registros altamente sofisticados que tenían como base unos pesos y contrapesos que empleaban sistemas de numeración decimal. Lo que intentaré sostener aquí es que estas dos tradiciones contables surgieron en medio de una asociación, íntima e interactiva, con unas creencias y prácticas asociadas con lo que en inglés se denominan el «pecado» (*sin*) y la «confesión» (*confession*). En otras palabras, tanto en el Viejo Mundo como en el Nuevo, la contabilidad y la teneduría de libros, o el mantenimiento de registros,

---

<sup>1</sup> Quisiera agradecer a las siguientes personas el que leyeron y comentaran versiones anteriores de este texto: James Aho, Carrie Brezine, Alan Durston y Adriana von Hagen. Javier Flores Espinoza tradujo el texto original. Tuve la fortuna de recibir comentarios, críticas y sugerencias extremadamente útiles de cuatro lectores anónimos de *Comparative Studies in Society and History* (CSSH). Estoy asimismo profundamente en deuda con todos aquellos que leyeron y comentaron mis primeros intentos de formular el argumento que finalmente tomó forma en este texto. Soy el único responsable del mismo, y por todo error de contenido, lógica o juicio incluido en esta versión final.

surgieron en relación —al menos en parte— con unas prácticas de registro preciso de los actos personales transgresores, esto es, de unos comportamientos que los pueblos de estas dos sociedades radicalmente distintas consideraban amenazantes para el tejido y el bienestar de la sociedad. En España, estas conductas y actos eran conocidos como *pecados*, en tanto que en los Andes el término quechua era *hucha*. Unos elaborados procedimientos de restitución o reparación del comportamiento transgresor surgieron en las tradiciones contables andinas y del mediodía europeo bajo la forma de confesiones públicas y privadas y de la mano con la práctica del mantenimiento de un registro de los comportamientos indisciplinados y «pecadores».

En Europa meridional, unos procedimientos contables y de control cada vez más sofisticados se fueron desarrollando en estrecha relación con la contabilidad financiera privada de las acaudaladas casas mercantiles capitalistas, en tanto que los procedimientos andinos fueron tomando forma en íntima relación con unos controles administrativos estatales y lo que usualmente se conoce como «gubernamentalidad» (*governmentality*). Entre los siglos XIII y XIV de nuestra era, los desarrollos producidos en la teneduría de libros y el mantenimiento de registros, así como en la contabilidad, tuvieron como resultado el surgimiento (sobre todo en Italia) de la contabilidad por partida doble, la cual empleaba numerales indoarábigos de base 10. En ese entonces —1200 a 1400 d.C.— los Andes vieron también el surgimiento de una tradición contable que tenía como base los cordeles (esto es, los quipus) y que estaba fundada sobre un sistema de registro numérico de base 10 que empleaba un elaborado sistema de pesos y contrapesos y que compartía muchos rasgos estructurales y operativos de la contemporánea contabilidad europea de la partida doble.

Con la invasión española de los Andes en 1532, la tradición europea meridional de la contabilidad por partida doble —un sistema que involucraba un continuo balance de débitos y créditos— y las nociones católicas del pecado y del sacramento de la confesión ingresaron a los Andes como parte de la administración civil y la práctica eclesiástica españolas. La imposición de los valores y rituales religiosos europeos sobre el mundo andino sentó el escenario para lo que podemos caracterizar como una historia que se desarrolló dentro de una sala de los espejos, en donde cada una de estas dos tradiciones antes independientes entre sí reflejaba una imagen perversamente distorsionada de la otra. Sin embargo, el sistema contable europeo meridional asumió una posición dominante con respecto al sistema nativo andino a poco de su enfrentamiento inicial. Lo que deseo examinar en esta comunicación es el extraordinario devenir de estas historias paralelas antes de 1532, así como su

enfrentamiento transcultural y su mutuo ajuste o acomodamiento tras la conquista española del Imperio inca.

Las implicaciones de los materiales presentados en el presente artículo van mucho más allá del mero añadido de contenidos hasta ahora inexplorados a la larga lista de espacios de las prácticas sociales y culturales ya reconocidos como parte del choque de civilizaciones posterior a la conquista y la colonización europea del Nuevo Mundo. Estos materiales abren una nueva parcela de terreno interpretativo, donde el historiador se puede colocar al examinar las dimensiones humanas — intelectuales, emocionales y psicológicas— que dicho choque tuvo para los pueblos de dos mundos que acababan de converger. Este nuevo terreno está conformado en parte por las mundanas tecnologías y procedimientos del registro de información estadística, diseñadas dentro de estas dos sociedades (esto es, la ibérica y la andina), y en parte por las racionalidades morales y epistemológicas que ligaban dichos sistemas de mantenimiento de registros con los que eran, en última instancia, proyectos políticos del mantenimiento del orden y las estructuras sociales de la autoridad en estos dos estados de la temprana Edad Moderna. El presente estudio intenta trazar los contornos de este complicado terreno.

Aunque he presentado las líneas de tiempo de las tradiciones contables europea y andina como esencialmente contemporáneas, será necesario priorizar el caso europeo. Esto se debe a que gran parte de lo que conocemos sobre los quipus —el principal medio de «teneduría de libros» usado en la contabilidad incaica— proviene de los testimonios recogidos por los viajeros, conquistadores, administradores y clérigos españoles. Comenzaré, por ello, examinando el caso europeo, para no confundir aún más un registro histórico que ya de por sí se encuentra profundamente comprometido, dada la inexistencia de relaciones prehispánicas, indígenas y escritas, sobre el arte de gobierno, el mantenimiento de los registros y la gubernamentalidad incaicas.

### **Pecado, confesión y teneduría de libros en Europa occidental durante la Baja Edad Media**

El presente estudio se vio estimulado por un libro del sociólogo James Aho titulado *Confession and Bookkeeping: The Religious, Moral, and Rhetorical Roots of Modern Accounting* (2005). Ocupándose de la cuestión del surgimiento del capitalismo y del origen de la contabilidad de partida doble en Europa meridional, Aho desarrolla una tesis (algunos de cuyos aspectos posteriormente cuestionaré) que va directamente en contra de las ideas expuestas por Max Weber en su clásico estudio *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1948). Weber sostuvo

que había una conexión causal y directa entre la ética protestante de los siglos XVI y XVII, que enfatizaba la responsabilidad de la persona por su salvación y la necesidad de responder al «llamado» de hacer la obra de Dios, y los valores y actitudes éticos que promovían el trabajo duro y las ganancias en los negocios que dieron lugar al capitalismo y lo fomentaron. Más específicamente, Weber consideró que la preocupación por la salvación personal y el impulso a seguir un «llamado» mundano, que caracterizaron la variante puritana del calvinismo, conformaron la raíz del surgimiento en Europa, en los siglos XVI y XVII, de la organización racional capitalista del trabajo, la separación de los negocios y el hogar y la teneduría racional de libros (Weber 1948: 21-24, 27). Con «teneduría racional de libros», Weber se refería específicamente al método de la partida doble. Hay dos curiosas circunstancias en conexión con la argumentación de Weber de una conexión causal entre la teneduría de libros de partida doble, el capitalismo y el protestantismo: en primer lugar, el método de la partida doble apareció en Italia septentrional, unos trescientos a cuatrocientos años antes de los eventos-hito que marcaron el inicio de la reforma protestante en Europa central y septentrional; en segundo lugar, las ciudades-Estado italianas en cuestión eran íntegramente católicas.

Este último punto señala un problema que se desprende de la tesis de Weber (1948: 38-39): su afirmación de que el catolicismo medieval era hostil a la mentalidad, las estrategias de vida, la ética laboral, los hábitos y los valores del capitalismo. Él sostenía que el católico individual no sentía ningún llamado personal a llevar a cabo la obra de Dios en el mundo (excepción hecha de los monjes, quienes, en realidad, se retiraban del mundo); por lo tanto, el laico católico individual no sentía ninguna necesidad de trabajar obsesivamente en pos de la salvación personal. Weber pensaba que el catolicismo medieval se encontraba empantanado en una ética de la dependencia en la cual la salvación de cada persona dependía de que el clero celebrara los rituales y ceremonias establecidos. La postura asumida por James Aho (y antes que él por Werner Sombart)<sup>2</sup> con respecto a la tesis weberiana es que el catolicismo de la tardía Edad Media en realidad sí contenía en su seno el estímulo para el desarrollo del capitalismo y la contabilidad, que Weber pensaba no existían. Aho sostiene en particular que, en la medida en que la teneduría de libros por partida doble fue de crucial importancia para el surgimiento

---

<sup>2</sup> Muchas de las objeciones que Aho hiciera a la tesis de Weber formaban parte del meollo de los argumentos propuestos ya antes por Werner Sombart (1967). Es importante señalar que Yamey (1964) rechazó la tesis de Sombart, según la cual habría existido una conexión causal entre la teneduría de libros de partida doble y el capitalismo.

del capitalismo (un argumento presentado por el mismo Weber), el origen de este método contable yacía en las prácticas de teneduría de libros diseñadas entre los siglos XIII y XV, en y para los dinámicos principados capitalistas mercantiles de Italia septentrional. Aho sitúa el estímulo para la invención de los procedimientos de teneduría de libros y los tropos retóricos acompañantes que racionalizaban la contabilidad de partida doble en la imposición de la confesión auricular a los fieles católicos. Este sacramento, junto con su vínculo con la penitencia como expiación de los actos pecaminosos, fue impuesto en 1215 por el Papa Inocencio III, en el Cuarto Concilio Lateranense. Examinaremos la tesis de Aho en un momento.

Esto no quiere decir ni que el concepto del pecado ni la práctica de la confesión y la penitencia hayan comenzado a existir solo en el siglo XII d.C., o que hayan quedado formalizados en la ideología y la práctica de la Iglesia en ese entonces. Como lo mostrara Tentler (1977), encontramos evidencias de tradiciones confesionales anteriores, como la penitencia canónica y una posterior tradición penitencial irlandesa (Murray 1993; Tentler 1977: 16-18; Aho 2005: 12-15), en documentos que datan del segundo siglo de la era cristiana y que persistieron durante la Edad Media, desde las islas británicas hasta Europa meridional. Lo que tuvo el efecto señalado fue, más bien, la forma específica del sacramento de la confesión y la penitencia que se hizo obligatorio después de 1215. Pero sea cual fuere su forma, todas las tradiciones de la confesión compartían ciertos valores y objetivos, entre ellos un énfasis en el ascetismo, el culto y la caridad, así como el objetivo de reintegrar al pecador a la sociedad luego de la confesión y de la realización de actos de penitencia (Tentler 1977: 12-13). Lo que se ha reconocido consistentemente como el principal objetivo de la confesión y la penitencia en el catolicismo es el esfuerzo de colocar al pecador nuevamente en una relación positiva y productiva con la Iglesia y, por ende, con la sociedad. El medio principal con el cual alcanzar dicha reintegración eran los sacramentos administrados por un sacerdote que actuaba bajo la autoridad de una figura religioso-temporal suprema, el Papa.

Con la imposición a los fieles católicos de la confesión obligatoria luego del Cuarto Concilio Lateranense, en 1215, los sacerdotes comenzaron a urgir a los confesantes a que llevaran un registro completo y exacto de sus pecados. Aho sostiene que la práctica de tomar notas para confesarse fue lo que brindó el modelo para la contabilidad comercial, en especial, en función del balance de débitos y créditos, como en la partida doble.

La CPPD (contabilidad por partida doble) surgió a partir de un sentido de endeudamiento de parte de los comerciantes de la tardía Edad Media para con

el Creador, la Iglesia y la comunidad. Abrumados por esta deuda, ellos se sentían obligados a certificar por escrito que por cada cosa que ganaban se había devuelto algo de igual valor, y que por cada cosa distribuida se merecía otra. Podemos usar muchos términos para enmarcar este sentido de endeudamiento: «finitud», «limitabilidad», «criaturalidad», «animalidad», «conciencia de la muerte», «carencia», «mal existencial» y «pecado». En cuanto a la pregunta de qué infundía en el alma del mercader una conciencia tan dominante del pecado personal, mi respuesta es el sacramento católico romano de la penitencia privada o confesión, como se le conoce popularmente. Lejos de ser una coincidencia, la introducción de la confesión obligatoria en 1215 y la aparición de la CPPD poco después están relacionadas significativa, si no causalmente (Aho 2005: XIII-XIV).

Desafortunadamente, Aho subestimó la antigüedad que la teneduría de libros por partida doble tenía en la práctica mercantil italiana de estos registros, del mismo modo que Weber erró en un par de siglos en su afirmación de que había un vínculo entre el surgimiento del capitalismo y el del método de la partida doble. Las páginas más antiguas que se conozca que muestran este formato aparecieron en el cartulario (un registro notarial de documentos legales) de Giovanni Scriba, un notario genovés, en 1154-1164. Las partidas dobles de Scriba son tan sofisticadas que queda claro que se trata de una etapa avanzada en el desarrollo de la teneduría de libros y que ya hacía algún tiempo que esta venía dándose (Epstein 2001: 55), aunque exactamente por cuánto tiempo es algo que no podemos afirmar. Aho (2005: 56) examina brevemente los documentos de Scriba, pero parece no haberles otorgado la importancia debida. En otras palabras, si Epstein, Peragallo (1938) y otros tienen razón al sostener que los papeles del cartulario de Scriba de 1154-1164 contienen una versión bien desarrollada del método de la doble entrada, entonces la conexión causal —esto es, la introducción de la confesión obligatoria en 1215 como la causa de su aparición (véase la cita supra)— señalada por Aho resulta insostenible.

Sin embargo, donde creo que Aho claramente acertó fue en lo que toca a la intensificación en el uso del método, en relación con el evento-hito de la imposición de la confesión auricular. Ambas prácticas, producto de una similar escrupulosidad en el mantenimiento de los registros, se reforzaron mutuamente y extrajeron fuerzas y una racionalización sustentadora la una de la otra. Lester Little señaló un proceso similar en su examen sumamente informativo del surgimiento de las órdenes mendicantes —franciscanos y dominicos— en Italia septentrional, alrededor de la época del Cuarto Concilio Lateranense. Como señala Little (1978: 200), «[l]os frailes [...] reflejaban la sociedad a la que ingresaban mediante

su uso frecuente de un vocabulario del mercado [...]». Por ello, si bien no creo que podamos aceptar el vínculo causal que Aho postula entre la imposición de la confesión auricular y la aparición de la doble entrada, claramente había, no obstante, una interconexión íntima y de largo plazo entre ambas.

Las cuentas de Italia del norte en el formato de la doble entrada, las cuales usaban el conjunto estándar de tres libros de registro contable, aparecieron con creciente regularidad en las comunas de Génova (1340), Florencia (1380) y Venecia (1406) (Peragallo 1938: 3-37). La descripción más temprana de la partida doble —que incluye un examen de los tres libros esenciales: el libro mayor, el libro diario y el libro memorial— apareció en una obra del dalmata Benedetto Cotrugli, en 1458 (que no sería publicada sino hasta 1573). Cotrugli no quiso examinar el método con mucho detenimiento, afirmando que solo podía aprenderse con la ayuda de la enseñanza oral (Peragallo 1938: 54-55). La explicación y racionalización completas más tempranas del método aparecieron en 1494, en *Particularis de Computis et Scriptoris* de Luca Pacioli (Brown y Johnston 1984).

Como Pacioli lo anotase, la característica distintiva de la teneduría de libros de partida doble es el registro doble de las transacciones, una vez como débito y la otra como crédito. Estos asientos se efectúan sobre un par de páginas, la una frente a la otra, o columnas paralelas en una única página, apareciendo la entrada de los débitos al lado izquierdo, y la de los créditos a la derecha. Lo que finalmente apareció como asientos de doble registro en un libro llamado el «libro mayor» comenzó como registros en un par de libros, el libro memorial y el libro diario (Carruthers y Espeland, 1991: 57-58). Pacioli anota que «el memorial es un libro en el cual el negociante registra todas sus transacciones, grandes y pequeñas, en orden cronológico y sin importar su tamaño» (Brown y Johnston 1984: 36). Los asientos diarios y discursivos en el memorial eran transferidos al segundo libro, el libro diario. Las representaciones de las transacciones se hacían sumamente más formalizadas en las entradas de este último volumen, lo que apunta hacia el formato y la retórica aún más formalizados del libro mayor (Figura 1).

Como Aho (2005: 64) señala, la información discursiva en el libro memorial era idéntica a los tipos de información que los sacerdotes buscaban en los interrogatorios confesionales: *quis* (quién), *quid* (qué), *cur* (por qué), *quando* (cuándo), *quantum* (cuánto), *cum quo* (en presencia de quien), y *quo modo* (cómo); estas mismas formas de información eran asimismo reunidas en la preparación de las defensas legales y de los procesos judiciales. Como género de registro dirigido a la contabilidad de los actos financieros, las cuentas de partida doble tomaron forma en de acuerdo con los procedimientos retóricos clásicos de la construcción

### In the Name of God

+ Jesus	MCDIII	+ Jesus	MCDIII
On this day, Cash shall give to Capital CLI lire in the form of coin.		On this day, Capital shall have from Cash in the form of coin CLI lire.	
	CLI lire		CLI lire
Cr. ref. page		Dr. ref. page	
+ Jesus	MCDLXXX	+ Jesus	MCDLXXX
Giovanni Bessimi shall give, on This day, CC lire, which he promised to pay to us at our pleasure, for the debt which Lorenzo Vincenti owes us.		Giovanni Bessimi shall have back on Nov. II, the CC lire, wich he deposited with us in cash.	
	CC lire		CC lire
Cr. ref. page		Dr. ref. page	
+ Jesus	MCDLXXIV	+ Jesus	MCDLXXIV
On this day, Jewels with a value DLXX lire, shall give to Capital.		On this day, Capital shall have of from Jewels, a value of DLXX lire.	
	DLXX lire		DLXX lire
Cr. ref. page		Dr. ref. page	
+ Jesus	MCDXXX	+ Jesus	MCDXXX
On this day, Business Expense for office material worth CCC lire Shall give to Cash.		On this day, Cash shall have from Business Expense CCC lire.	
	CCC lire		CCC lire
Cr. ref. page		Dr. ref. page	

Figura 1: Reconstrucción hipotética de asientos en un libro mayor medieval basada en las instrucciones de Luca Pacioli (Aho 2005)

de un argumento convincente, en particular, aquellos encontrados en la tradición retórica ciceroniana (Carruthers y Espeland 1991: 38; Aho 2005: 63 y ss.; véase la crítica que Thompson hace del argumento de la existencia de un vínculo entre la retórica y la contabilidad).

Las prácticas contables y formas retóricas ligadas de la partida doble se propagaron por toda Europa en el transcurso de los siglos XIII al XV, lapso en el cual hallaron un hogar en el emergente Estado español de Fernando e Isabel. Fue esta tradición, la cual se desarrolló en la Península Ibérica durante el tardío siglo XIV y el XV, la que sería llevada por los conquistadores y administradores coloniales a los Andes en el siglo XVI.

## **La contabilidad por partida doble en España y en sus colonias del Nuevo Mundo**

Las instituciones burocráticas y las estructuras gubernamentales de la administración estatal de Fernando e Isabel fueron heredadas del Imperio catalán-aragonés de la tardía Edad Media. Los elementos centrales de este sistema de gobierno comprendían una corte que se hallaba en movimiento casi constante alrededor del país (Elliott 1989: 18) y un sistema de gobierno por consejos, que incluía los de Estado, Justicia y Hacienda (Mariéjol 1961: 151-153). El rey y la reina eran representados en los territorios por virreyes, a quienes se les requería que presentaran con regularidad informes al Consejo Regio (Elliott 1989: 15). Los reales intereses en el campo eran asimismo supervisados por una capitania, conformada por un grupo de comandantes militares a los cuales se les requería que siguieran unos elaborados procedimientos contables (Stewart 1969). A cada capitania se le asignaba un *contador*, un grupo de *pagadores* y un inspector o *veedor*. Tras la exitosa campaña de expulsión de los moros de Granada, Fernando de Zafra, el principal lugarteniente civil de Fernando el Católico, reorganizó la burocracia militar española. La razón detrás de esta reorganización fue su conveniencia para el mantenimiento de registros (Stewart 1969: 282-283).

Las fuentes indican que durante las décadas anteriores a las conquistas de España en el Nuevo Mundo, su burocracia estaba experimentando una expansión y racionalización que condujo a niveles más altos de formalidad y a una mayor regularidad en los procedimientos (Mariéjol 1961; Phelan 1960). Las conquistas españolas en ultramar, además, tuvieron como resultado una explosión de procedimientos y documentación burocráticos.

La partida doble era conocida en España al menos un siglo antes de que esta nación de la temprana Edad Moderna entrara en posesión de sus vastas posesiones en ultramar. Los contadores hispanos, o bien viajaron a Italia a aprender el uso de los numerales indo-arábigos y el método de la partida doble con los maestros de la contabilidad (los *maestri d'abbaco* o «maestros del cálculo»; Swetz 1989: 16), o bien la instrucción les fue brindada por contadores itinerantes que a su vez habían estudiado con maestros italianos. Como ya vimos, los genoveses, quienes estaban usando la partida doble en el siglo XII, conformaban un segmento importante de las comunidades mercantiles hispanas a comienzos del siglo XIII (López 1987: 99-101; su número creció sustancialmente en la Sevilla de los siglos XV y XVI; véase Pike 1966). Por ejemplo, entre los siglos XIII y XV, las industrias españolas de la lana y los textiles empleaban sofisticados métodos de teneduría de libros. Unos funcionarios (los mayores) supervisaban el movimiento anual de los grandes

rebaños de ovejas en una institución conocida como la Mesta (Phillips y Phillips 1997: 34-37). Los comerciantes laneros que viajaban a las zonas invernales de pastoreo registraban las transacciones en unos libros a los que se conocía como los «libros de la sierra», los cuales lucían el formato de la partida doble (Phillips y Phillips 1997: 174).

Más allá de estos usos de la doble partida con base en el campo, Phillips y Phillips (1977: 169-170; véase también Reitzer 1960: 216, 221) han anotado que ya en 1465 los comerciantes de la ciudad de Burgos empleaban modelos de negocios de la Italia septentrional, así como la teneduría de libros de partida doble. También se la empleaba en el registro de las relaciones financieras de España y sus colonias americanas, tal como lo podemos ver en las cuentas quinientistas de la acuñación del oro y la plata en la Casa de la Contratación (el organismo que supervisaba el comercio entre la Península y América), en Sevilla. A partir de su estudio de las cuentas de la Casa correspondientes a 1560, Donoso Anes (1994: 102-103) halló que las entradas eran asentadas en cuatro libros distintos, dos de los cuales —el manual y el libro de caja— eran llevados en el formato de la doble entrada. El manual equivalía al libro memorial de Pacioli, puesto que contenía el listado de las transacciones día a día. Los asientos que en él se hacían eran pasados al libro de caja en dos páginas opuestas, la de la izquierda para los débitos, la de la derecha para los créditos (Donoso Anes 1994: 106). Dado que España era una nación católica, sería de esperar que la interconexión que se dio en la Italia septentrional bajomedieval entre capitalismo mercantil, contabilidad de doble partida y una intensa preocupación con los pecados y la confesión también podría haber estado operando en ella.

Decir que España era una nación católica para cuando se produjeron sus conquistas en el Nuevo Mundo sería, claro está, quedarse absurdamente corto. La misión justificadora de la Corona y de la clase dominante española era «[...] defender y extender la Fe [católica], llevando una forma de vida civilizada y cristiana [...] a todos aquellos pueblos ignorantes que por misteriosas razones no habían oído hasta hoy el mensaje del Evangelio» (Elliott 1989: 9). Como sede de la formación e institucionalización de la Inquisición en 1480, el Estado y la sociedad hispanos se llenaron de ceremonias católicas y de la observancia de los sacramentos dirigidos por los miembros de un asombroso número y variedad de órdenes religiosas, al igual que por los sacerdotes seculares. El sacramento de la confesión auricular no era el menos importante de todos los que los católicos hispanos de España y América observaban. Con el establecimiento de la penitencia obligatoria en el siglo XIII, los católicos de este país y de otros lugares comenzaron a mostrar cada vez

más lo que Aho (2005: 23; véase también Tentler 1977: 76) y otros denominan una escrupulosidad moral, «un temor a que de no ser divulgado a un sacerdote, incluso una palabra, pensamiento o acto efectuado a la ligera podría ser el que causara la condena eterna». En este contexto, una de las piedras angulares del sistema de consolación sacramental era la enumeración de los pecados. En palabras de Tentler (1977: 134): «[...] definir y decir los pecados era tan relevante para la disciplina como el consuelo. Ello representaba un inventario de comportamientos indeseables [...] y la meta máxima [...] era la eliminación de todos los puntos del inventario [...]».

Esta escrupulosidad en la contabilidad de los pensamientos y actos pecaminosos llegó al Nuevo Mundo como parte del equipaje del clero y sus agentes pacificadores, los conquistadores. Quedó así dispuesto el escenario para un enfrentamiento entre esta tradición contable y de preocupación por el comportamiento religioso y transgresor (esto es, el pecado) del «Viejo Mundo», con cualesquier tradición(es) tal(es) que pudieran encontrar(se) en el «Nuevo Mundo». ¿Qué tradiciones contables hallaron los españoles en los Andes? De haber realmente habido una contabilidad andina compleja antes de la conquista, ¿hay acaso alguna evidencia de que dicha tradición surgió en relación con nociones del «pecado», los actos de «confesión» y, tal vez, hasta una versión nativa de la «escrupulosidad»? Examinaremos estas cuestiones a continuación.

### **El imperio inca: una breve introducción**

Arqueológicamente, el imperio incaico es reconocido como una colección de formas y estilos de arquitectura, cerámica, textiles, metales y otros medios, hallados en yacimientos situados dentro del espacio de un territorio que se extendía unos cinco mil kilómetros a lo largo y a cada lado de los Andes, desde la frontera entre los actuales Colombia y Ecuador por el norte y, hacia el sur, a través del Perú, Bolivia, el noroeste de Argentina y hasta un par de cientos de kilómetros al sur del actual Santiago de Chile. Luego de la invasión de los Andes en 1532, los españoles veían al Estado inca como un gran imperio, al cual compararon a menudo con el de los romanos (MacCormack 2007), supervisado por un linaje divino (el ancestro/fundador sostenía descender directamente del Sol). El Inca y su familia se hallaban en la cumbre de una sociedad jerárquica y militarista que comenzó a expandirse alrededor de 1400 d.C. desde su capital en el Cuzco, en la sierra meridional del Perú actual (D'Altroy 2003). El período que corre desde la cristalización del Estado inca hasta su expansión inicial coincidió aproximadamente con el que corre desde

el Cuarto Concilio Lateranense de 1215, hasta la publicación del texto de Pacioli en 1494.

El imperio incaico ha fascinado a los arqueólogos por muchas razones, de las cuales tal vez la más notable de todas sea la ausencia, en las economías políticas andinas, del dinero, los mercados y de un sistema de escritura gráfico basado en sonidos. La aparente falta de un sistema de escritura basado en sonidos o en un lenguaje, viene a ser más un problema para nosotros (esto es, para nuestros intentos de desciframiento) de lo que lo fue para los incas, puesto que el quipu, el implemento tridimensional de registro, era del todo adecuado para llevar los registros estatales. ¿Qué tipos de información registraban ellos y cómo se la ingresaba a los quipus? Me ocuparé de esta cuestión a continuación y, de paso, señalaré la significación que el mantenimiento de registros en los quipus tiene para la historia global y comparativa de la contabilidad y la teneduría de libros. Pero antes de examinar los procedimientos contables incaicos, presentaré un cuadro global de cómo era que la información se ingresaba a estos notables dispositivos de cordeles anudados.

### **El quipu y sus métodos de registro de la información**

Los quipus se fabricaban con fibras de algodón o camélido, hiladas y retorcidas<sup>3</sup>. Los colores que estos dispositivos lucen son el resultado de los colores naturales del algodón o de las fibras de camélido, o bien de su teñido con tintes naturales. El 'espinazo' de un quipu es el llamado «cordel principal» —usualmente de 0,5 cm de diámetro— al cual se fija un número variable de cordeles más delgados, conocidos como los cordeles colgantes (Figura 2). Los quipus contienen entre uno y 1500 colgantes (el promedio de unos 450 ejemplares, estudiados por el proyecto Harvard Khipu Database, es de 84 cordeles). Alrededor de una cuarta parte de todos los cordeles colgantes tienen fijados a ellos unos cordeles de segundo orden, a los cuales se denomina «subsidiarios». Estos, a su vez, pueden también llevar cordeles subsidiarios, y hay ejemplos de quipus que tienen hasta seis de estos niveles, lo que les convierte en un dispositivo sumamente eficiente para mostrar información organizada jerárquicamente (véase Ascher y Ascher 1997; Urton 1994, 2003).

---

<sup>3</sup> Según mi propio inventario, hay unos 790+/- ejemplares de quipus en museos y colecciones privadas de Europa, Norte y Sudamérica. Aunque muchos de ellos son demasiado frágiles como para poder estudiarlos, hasta la fecha casi 450 ejemplares han sido examinados detenidamente. En la página web del autor pueden encontrarse observaciones efectuadas sobre varios cientos de quipus: <http://khipukamayuq.fas.harvard.edu/>

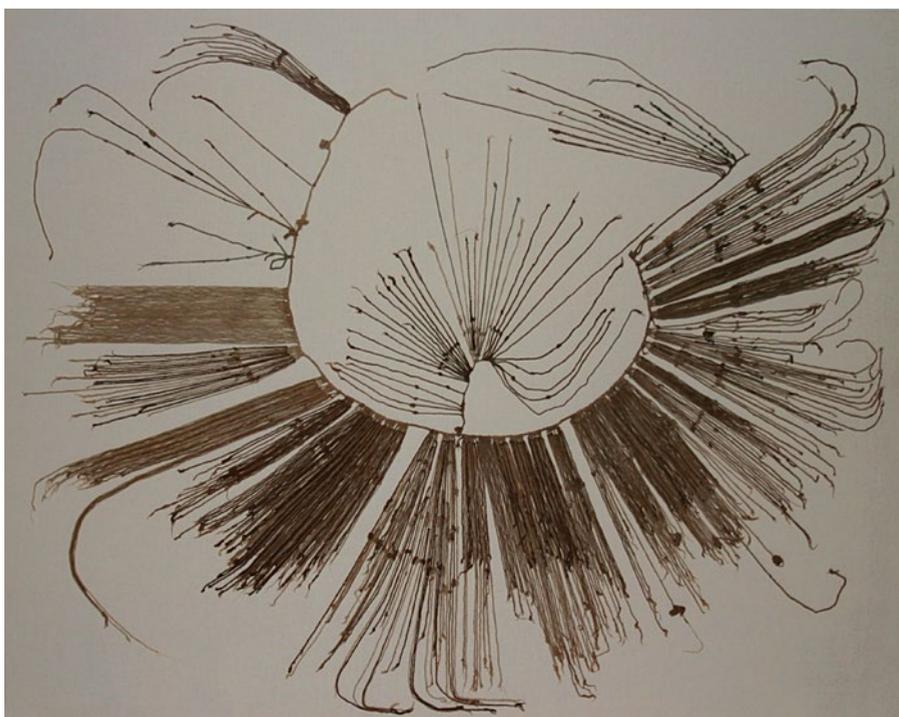


Figura 2: Quipu inca (Herrett Museum). Cortesía del Herrett Center for Arts and Science, College of Southern Idaho

La mayoría de los quipus tiene nudos atados en sus cordeles colgantes y subsidiarios. Los nudos, que por lo general son de tres tipos distintos, se hallan usualmente atados en haces a distintos niveles de un sistema de registro numérico de base decimal (Locke 1923). Las operaciones aritméticas y matemáticas usadas por los contadores incas incluían, como mínimo, la suma, la resta, la multiplicación y la división; la división en partes fraccionales desiguales y en partes proporcionales; y la multiplicación de enteros por fracciones (Ascher y Ascher 1997: 151-152; Urton 2003).

Aunque sí podemos interpretar los datos cuantitativos registrados en los nudos de los quipus, aún no hemos logrado leer ninguna de las etiquetas nominativas acompañantes. Los especialistas creen que dicha información era codificada de diversos modos, entre ellos colores, números (leídos como «etiquetas») y mediante la construcción de los cordeles y nudos (Urton 2003). Al examinar la posible identidad de los objetos de los que se daba cuenta en los quipus, nos vemos forzados a depender de las crónicas hispanas de los primeros años posteriores a la invasión europea. Según estos relatos, en los quipus se llevaban registros de

censos, el tributo tasado y ejecutado, los bienes almacenados en los depósitos incas, periodicidades astronómicas y cálculos calendáricos, genealogías regias, acontecimientos históricos y así sucesivamente (véase Julien 1988; Murra 1982; Urton 2001, 2003, 2006). Tal vez lo más importante para el Estado inca eran los registros de censos a partir de los cuales se calculaban sus rentas, en particular el trabajo que sus súbditos le debían.

### La contabilidad del débito y el crédito en el Imperio inca

El «tributo» inca tomaba la forma de un impuesto laboral que gravaba a todos los hombres de buena salud, entre los 18 y 50 años (D'Altroy 2003: 265-268). Los registros de censos en quipus suministraban la información necesaria para la tasación y la asignación de los *mitayos* (Julien 1988; Murra 1982). Todo «tributario» (esto es, trabajador del Estado) estaba obligado a trabajar en proyectos estatales por un lapso especificado cada año, construyendo y reparando edificios, caminos, puentes y depósitos, hilando y tejiendo, cuidando los rebaños del Inca, participando en las campañas militares o en otras tareas para el Estado (véase Cieza de León 1967 [1553]: 62; LeVine 1987; Murra 1982).

Para fines laborales y contables, los trabajadores eran organizados (idealmente) en un arreglo jerárquico de grupos de base decimal, desde aquellos conformados (cumulativamente) por 10, 50, 100 y 1000 trabajadores, hasta 10 000 de ellos. Cerca de la cima de la jerarquía administrativa que supervisaba a estas cuadrillas de trabajadores estaban los gobernadores (o *t'uqrikuq*, «supervisores») de cada una de las aproximadamente ochenta provincias que conformaban el imperio. Entre otras obligaciones, ellos eran responsables de la recolección de los datos censales de las provincias y de transmitir la información hacia arriba en la cadena administrativa (Pärssinen 1992: 257-287; Urton y Brezine 2005).

El quipu era el instrumento con el cual se registraba lo que se debía y lo que había sido «pagado», esto es, qué asignaciones laborales se habían llevado a cabo y cuáles no. En efecto, contamos con una intrigante observación hecha por un mestizo, el cronista Garcilaso de la Vega, quien describió un arreglo con el cual ganar un «crédito» laboral en las tareas a desempeñarse de un año al otro:

[A cada uno le daban lo necesario para trabajar,] de manera que el maestro no pudiese más de su trabajo y el tiempo que estaba obligado a trabajar, que eran dos meses, y cuando mucho, tres; los cuales cumplidos, no era obligado a trabajar más. Empero, si en la obra que había quedava algo por acabar, y él, por su gusto y voluntad, quería trabajar más y acabarlo, *se lo recibían en descuento del tributo del*

*año venidero, y así lo ponían por memoria en sus nudos y cuentas* (Garcilaso 1945, I: 255-256; 1966 [1609-1617]: 273; subrayado mío).

La situación arriba descrita habría requerido contar con unas complicadas prácticas de teneduría de libros, las cuales involucraban la cuidadosa anotación (en nudos) de los débitos y créditos laborales<sup>4</sup>. Semejante sistema requería de dos elementos: un método con el cual aplicar pesos y contrapesos, y una forma de distinguir los débitos de los créditos. En lo que toca a los primeros, Garcilaso de la Vega (1945, I: 257; 1966 [1609-1617]: 275; énfasis mío) anotó que «mandava la ley que el Inca gobernador de la provincia tuviese un *traslado* de las cuentas en su poder, para que ni de parte de los indios tributarios ni de parte de los ministros cobradores huviesse falsedad alguna».

En cuanto al registro de las cuentas de débitos y créditos, ya sea en quipus o en algún otro formato de notación, un fascinante estudio de Tristan Platt describe la contabilidad en los tardíos reinos prehispánicos aimaras del altiplano, o la sierra de la actual Bolivia central. Quienes se encargaban de los registros aimaras llevaban la cuenta de las transacciones intercambiando piedras pequeñas que significaban débitos y créditos. En cualquier transacción particular, una piedra negra llamada *cchaara* significaba una deuda, en tanto que una blanca —llamada *bank'o* (o *ch'iyara*)— significaba el préstamo que estableció la deuda, representada por la piedra negra. El emparejamiento de piedras negras y blancas constituía un sistema por el cual préstamos y deudas eran mantenidos en estado equilibrado. Sin embargo, la jerarquía asimismo era un rasgo prominente de este sistema contable, puesto que la persona que tenía la piedra blanca se hallaba en una posición superior con respecto a quien tenía la piedra negra (Platt 1987: 86-87). El sistema activo y práctico de registrar cuentas de débito/crédito podría haber sido ingresado en los quipus —o *chino*, en el lenguaje aimara— en registros más permanentes de cuentas de débito/crédito, para su archivamiento por parte de los funcionarios administrativos.

---

<sup>4</sup> Tres artículos publicados por economistas e historiadores de la contabilidad en las décadas de 1960 y 1970 contienen un debate breve pero vivaz en torno a si los quipus incluían o no la teneduría de libros de partida doble. En el primero de ellos, Jacobsen (1964) sostuvo que era posible que los incas hubiesen inventado dicho método. Forrester (1968) y Buckmaster (1974) cuestionaron la afirmación realizada por Jacobsen. Este no es el lugar para examinar los argumentos presentados en estos tres artículos. Baste con indicar que, si bien resultan interesantes con fines históricos, los tres estaban mal informados en lo que toca a la naturaleza de los quipus y de los testimonios presentes en la documentación española que se ocupa de la conservación de registros en cordeles anudados, en lo que a las instituciones políticas y económicas de los incas se refiere.

¿Los ejemplares de quipus sobrevivientes con que contamos nos dan alguna idea de cómo podría realmente haberse registrado una contabilidad compleja, como los débitos y créditos de la mano de obra? Más específicamente, ¿hay alguna evidencia de que los encargados de los quipus hayan usado sus aparatos de registro en cordeles y métodos semejantes a la contabilidad de doble partida, en relación con nociones semejantes a las de los conceptos del pecado y de la práctica de la confesión y la penitencia del catolicismo hispano contemporáneo? Si encontrásemos evidencias de una contabilidad del tipo de la partida doble en los registros andinos prehispánicos de los quipus, ¿cómo podríamos explicar la invención de este método contable «racional» en este entorno del Nuevo Mundo? Pero antes de preocuparnos por algo que aún es meramente hipotético, deberíamos primero evaluar si en los quipus había o no un método de registro del tipo de la doble partida.

### **Copias de quipus: ¿contabilidad duplicada o registros de «partida doble»?**

Para nuestros fines, una de las características más interesantes del formateo de los quipus es la existencia de quipus duplicados o que «hacen juego» (Urton 2005). Estos quipus que hacen juego toman tres formas distintas. Hay ejemplos en los cuales los valores numéricos registrados en los nudos de una secuencia de cordeles de un ejemplar se repiten exactamente en otro. En algunos casos de este tipo, si bien las parejas de quipus tienen los mismos valores registrados en los nudos, los colores de los cordeles a menudo difieren. Semejante arreglo podría haberse usado para, por ejemplo, registrar el tiempo laboral debido (= deuda), atado en cordeles de un color, y las obligaciones laborales cumplidas (= crédito) atadas en cordeles de otro color. Otro tipo de formateo de «quipus duplicados» involucra dos ejemplares distintos que portan datos numéricos que no son exactamente idénticos, sino similares. Me refiero a estos ejemplares como «parecidos cercanos». Estos podrían representar contabilidades en marcha, en las cuales los débitos y créditos aún no habían quedado saldados. Por ejemplo, una pareja de quipus de este tipo podría haber indicado cuentas en las cuales la tarea del trabajo debido aún no había sido cumplida del todo, o en las cuales se había acumulado un crédito laboral. Tenemos, por último, ejemplos de cuentas duplicadas en las cuales los datos numéricos registrados en una secuencia de cordeles de una sección de un quipu están repetidos exactamente (o casi) en otra sección del mismo ejemplar (véase Urton 2005, 2006). Un quipu de estos habría sido mantenido por un único encargado, quien habría sido responsable por el anudado de información sobre los débitos y créditos en uno solo de estos implementos.

Tenemos una notable relación histórica del tercer tipo de quipu descrito supra. Hernando Pizarro, el hermano de Francisco, nos dice que, en una ocasión en 1533, cuando él y sus hombres tomaron productos de un depósito inca situado a lo largo del camino real, el contador —un quipucamayoc («el fabricante/guardián de quipus») — anotó la transacción en un dispositivo de registro de cordeles anudados. Pizarro indica que cuando él y sus soldados retiraron los artículos del depósito, los guardianes de los quipus «quitaban de los nudos de los que lo tenían á cargo [del quipu], é anudábanlo en otra parte [del mismo]» (H. Pizarro 1920 [1533]: 175; véase también la p. 178). Esto suena notablemente como un acto de «hacer el balance de los libros» en un formato contable del quipu de doble entrada.

He sostenido ya que las copias duplicadas (o incluso triplicadas) de los quipus son evidencia de un sistema general de «pesos y contrapesos» en la contabilidad de los quipus y que los parecidos cercanos tal vez se debían a contadores emparejados (v.g., que tenían las mitades como base) que usaban distintos métodos para contar, o al contarse y registrarse la información en distintos momentos (Urton 2005). Sugiero ahora que es igualmente probable que las cuentas duplicadas hayan representado un sistema de contabilidad del tipo del de partida doble. Me parece que los quipus emparejados y duplicados contienen los elementos requeridos por este tipo de contabilidad, la cual involucra el registro de toda transacción dos veces, una como débito y otra como crédito. La información principal que nos falta para poder establecer semejante determinación son las identidades de los objetos registrados en los quipus. Dado que aún no podemos leer su código (si es que realmente son «legibles»), no podemos evaluar si cualquier pareja dada eran simplemente copias, o si podrían representar una relación entre el débito de una cosa y el crédito por esta misma cosa en otra cuenta.

Encontramos las evidencias que apuntan en dirección del tipo de contabilidad propuesto supra para los quipus en unas cuantas de las transcripciones de estos registros preparadas en la temprana época colonial. Dichas transcripciones se hacían en aquellas ocasiones, cada vez más comunes a lo largo del siglo XVI, en que las cuentas nativas en cordeles (v.g., el registro del tributo) diferían de las cuentas escritas hispanas y surgía una disputa en torno a los rubros y magnitudes en cuestión. En tales circunstancias, los tribunales a menudo disponían que los quipus fueran transcritos por sus guardianes nativos (Urton 1998, Platt 2002, Pärssinen y Kiviharju 2004). Una transcripción fascinante, referida a la contabilidad en cordeles en la provincia de Lupaca, en las orillas occidentales del lago Titicaca, involucra, de un lado, el registro de información sobre diversas cantidades de camélidos que fueron «ingresados» como «cargos» por parte de los pastores lupacas

y, del otro, una contabilidad de cómo era que se disponía (el «descargo») de estos animales. En la transcripción de este quipu (Figura 3), el número de camélidos tomados como «cargo» fue listado al lado derecho de la página, en tanto que el número (equivalente) de los que fueron descargados aparece listado al lado izquierdo. Asumo que, al igual que el escribano que consignó este documento usando un formato del tipo de crédito/débito de doble partida, en el cual los valores de «cargo» fueron colocados al lado derecho y los de «descargo» al izquierdo, así también el encargado del quipu habría mantenido distintas secciones vinculadas de débito (cargo)/crédito (descargo) en su relación encordada (Pärssinen y Kiviharju 2004: 247-267).

En suma, parece quedar claro que los quipus tenían toda la complejidad semiótica y la capacidad de registro necesarios para llevar cuentas semejantes a la partida doble. La pregunta que surge aquí es si en el Estado inca estos formatos y procedimientos contables fueron prominentes y útiles en relación con el monitoreo de normas

	<i>/<sup>5</sup> Chucuito cargo</i>	
	<i>/<sup>6</sup> Tiene este pueblo de su magestat en guarda</i>	
Carneros grandes	<i>/<sup>7</sup> entregados por Juan Vásquez de Tapia trezien-</i>	CCCLXXX°VII
	<i>/<sup>8</sup> tos y ochenta y siete carneros grandes.</i>	
	<i>/<sup>9</sup> Más les dio en guarda Pacheco ochenta</i>	LXXX°VIII°
	<i>/<sup>10</sup> y ocho carneros grandes.</i>	_____
		CCCC°LXXV
	<i>/<sup>11</sup> Descargo que dan por sus quipos</i>	
	<i>/<sup>12</sup> Que les tomó Çenteno cuando fue a dar la ba-</i>	
XCVIII°	<i>/<sup>13</sup> talla de Guarina noventa y ocho carneros</i>	
	<i>/<sup>14</sup> para cargas.</i>	
XXIII°	<i>/<sup>15</sup> Más les tomó otros veyntiquatro carneros</i>	
	<i>/<sup>16</sup> para cargas en el Desaguadero.</i>	
	<i>/<sup>17</sup> Que les tomó Gonçalo Piçarro para llevar al Cuzco</i>	
CCLXXX°I	<i>/<sup>18</sup> duzientos y ochenta y vn carneros.</i>	
	<i>/<sup>19</sup> Que dieron a Françisco de Caruajal quarenta</i>	
XL	<i>/<sup>20</sup> carneros.</i>	
XXXII	<i>/<sup>21</sup> Que se les han muerto treynta y dos.</i>	
		_____
		CCCC°LXXV

Figura 3: Transcripción de un quipu del territorio lupaca (Pärssinen y Kiviharju 2004: 251)

conductuales y su ruptura<sup>5</sup>. En otras palabras: ¿podemos decir de la evolución del mantenimiento de registros en el Estado incaico lo mismo que Aho sostuvo para los principados de Italia septentrional alrededor de la misma época, a saber, que la contabilidad del tipo de la doble partida surgió en dicho Estado en íntima relación con el papel de la «confesión» en el monitoreo y la búsqueda de la rectificación y/o la restitución de actos perturbadores y «pecaminosos»?

### **Interludio: ¿es el «pecado» algo universal?**

Una afirmación central del presente estudio es que en la tardía sociedad incaica prehispánica sí hubo un concepto que denotaba las formas de comportamiento personal, a las cuales las autoridades —desde el Inca hasta los jefes locales, pasando por los gobernadores de provincias— consideraban destructivas, antisociales y amenazadoras para los intereses del Estado. Tales actos incluían la no realización de los rituales —o su ejecución incorrecta— en honor a las deidades y las momias ancestrales, así como actos tales como el asesinato, el robo y el adulterio, pues se consideraba que estos amenazaban la estabilidad y el orden de la sociedad. El vocablo más usado en quechua —la lengua franca y de la administración del imperio incaico— para aludir a tales comportamientos anti- o antisociales era *hucha*, término este que generalmente aparece glosado en los diccionarios coloniales de español-quechua como «pecado» y «culpa». La palabra *hucha* aparece ligada a menudo a otro vocablo, *cama*, en forma tal que sugiere que se trataba de sinónimos (Harrison 1992: 13-14). Las glosas de *cama* evocan una serie de significados, entre ellos «orden», «animado», «crear» y «negociar/negociación» (véase Durston 2007: 215; Horswell 2005: 212-213; Salomon y Urioste 1991; Taylor 2000). Más adelante volveré a explorar los significados de la pareja léxica *hucha* y *cama*, así como la relación existente entre ellas.

El lector podría aquí experimentar cierto escepticismo ante la sugerencia de que conceptos cuyas raíces se hunden de modo tan profundo en las formaciones religiosas, sociales y psicológicas europeas, como el «pecado», la «confesión» y la «penitencia», podrían también haber surgido en forma autónoma en el suelo social, político y psíquico de un continente separado de modo tan completo de la Europa occidental católica. Sostengo que las dos sociedades de los siglos XV-XVI que aquí nos ocupan (la española y la incaica), existieron ambas dentro de estados construidos en torno a instituciones dedicadas al buen gobierno

---

<sup>5</sup> Véase el examen que Salomon (2004) hiciera del emparejamiento de quipus y la posibilidad de la existencia de una contabilidad del tipo de la partida doble en la actual comunidad de Tupicocha.

y al mantenimiento del orden y del control sociales. Toda sociedad, en efecto, desde la más simple hasta la más altamente compleja, diseña técnicas para la vigilancia y el monitoreo del comportamiento social, así como procedimientos con los cuales hacer frente a las rupturas de las normas sociales y reintegrar a su seno a quienes las violan. La cuestión no es si el desorden y los comportamientos antisociales son monitoreados y controlados en cualquier sociedad dada o no, sino más bien cómo se define el mal comportamiento dentro de ella. ¿Cuáles son las fuentes y las consecuencias del comportamiento desordenado dentro de dicha sociedad? ¿Cómo se monitorea el comportamiento? ¿Y qué sanciones se aplican a quienes violan las normas de comportamiento?

Sostendría que los conceptos morales e ideológicos, tanto europeos como andinos, vinculados a lo que nosotros denominamos «pecado», así como los procedimientos con los cuales asegurar la estabilidad social para así enfrentar las fuerzas de la discordia y la falta de armonía, parecen haber tenido como base premisas similares: la gente a menudo actúa en formas que amenazan el ordenamiento social y la estabilidad; si quedan sin control, semejantes comportamientos transgresores pueden minar la sociedad y llevar al caos. Ambas sociedades consideraban que era esencial instituir códigos con los cuales definir los comportamientos y las normas éticas correctos, medios con que castigar a quienes eran encontrados culpables de haber violado las normas y formas de efectuar la restitución y de reintegrar a los malhechores a la sociedad. La solución a la que se llegó (de modo independiente) en Europa y en los Andes fue que la persona infractora se confesara ante una autoridad establecida para que buscara así el perdón y llevara a cabo actos de expiación (v.g., la penitencia), reintegrándose de ese modo nuevamente a la sociedad. Yo diría que, antes del contacto, las sociedades europeas y andinas desarrollaron independientemente entre sí unas tradiciones con las cuales hacer frente a los comportamientos asociales y transgresores a partir de sus respectivas tradiciones de la «confesión», a las cuales siguieron las que resultaron ser formas superficialmente similares del castigo o la penitencia. Sin embargo, estas dos tradiciones diferían radicalmente en la forma en que concebían la naturaleza y la localización de las transgresiones: si se las consideraba localizadas solo en *actos* individuales (como en los Andes), o tanto en sus *actos* como en sus *pensamientos* (tal como sucedía en Europa; MacCormack 1991: 347). Estas y otras diferencias causaron un sinnúmero de dificultades cuando, a poco de la conquista, los sacerdotes católicos les impusieron a los nativos andinos su propia forma de entender el «pecado» y el sacramento de la confesión (Harrison 1992: 11).

Las normas y los procedimientos asociados con la supervisión y el gobierno del comportamiento individual, así como las prácticas discursivas (v.g., la

recolección, organización y reporte de datos) mediante las cuales semejantes supervisión y vigilancia se llevaron a cabo y llegaron a dominar las rutinas de la vida cotidiana, constituyen lo que Foucault (2000 [1978]: 219-220) denominó «gubernamentalidad». Este término se refiere a programas y regímenes discursivos de control social —a lo que Foucault alude como sistemas de «poder-conocimiento»— que toman la forma de instituciones que actúan sobre el comportamiento de las personas y lo regulan. En el Estado inca, las instituciones de este tipo incluirían los censos, el sistema de la *mita*, los grados de edad y los rituales que ligaban a los comuneros con el Inca y la jerarquía religiosa estatal. La gubernamentalidad es una forma de poder, pero no es como el poder resultante de la fuerza coercitiva de la policía o las fuerzas armadas; se trata más bien del poder de la rutina, del formato estandarizado; de la forma esperada y comúnmente aceptada de hacer las cosas; del cambio en una secuencia de rotación, etcétera. Si bien Foucault desarrolló el concepto de gubernamentalidad en relación con los aparatos reguladores, las formas de conocimiento y los programas discursivos surgidos en Europa occidental, en especial durante la Edad Media, una evolución similar se produjo en los Andes alrededor de la misma época, o al menos surgieron los marcadores de una sociedad que había alcanzado un punto final similar (v.g., la preocupación con la estadística, la aritmética política y las instituciones del monitoreo y la regulación del comportamiento individual y grupal). Lo que aquí nos interesa es el choque histórico (esto es, la «coyuntura») de estos dos sistemas de gubernamentalidad.

### **El traslado del lenguaje del pecado, la confesión y el mantenimiento de registros**

Debemos primero considerar cómo fue que un lenguaje referido a las nociones incaicas del pecado y la confesión fue tomando forma dentro de la tradición textual hispano-colonial. Dado que no contamos con ninguna relación discursiva prehispánica referida al pecado, la confesión y el registro en quipus, dependemos de la temprana documentación española —con sus vocabularios inventados, adoptados e híbridos— como nuestra principal fuente de información. Desde los días iniciales de la conquista, en 1532, el clero español mostró un gran entusiasmo por, y un compromiso con, la predicación de la palabra y por instruir a los nativos andinos en la liturgia y los sacramentos de la Iglesia. Los sacerdotes necesitaban urgentemente un lenguaje común con miras a este fin. Aunque en un principio habían esperado poder instruir a un número significativo de nativos en español o latín (Durston 2007: 55; Harrison 1992: 7), pronto se hizo evidente que no

contaban ni con los recursos ni con el control sobre la población necesarios para enseñar una lengua a semejante escala. El clero español buscó más bien lograr hablar las lenguas nativas fluidamente. El quechua y, en menor medida, el aimara fueron elegidos como las principales lenguas de la evangelización por razones que han sido bien documentadas en otros trabajos (véase Durston 2007: 67-75; 105-115; Mannheim 1991).

La dependencia en el quechua como el lenguaje primario de la evangelización y la enseñanza planteó importantes desafíos; ellos involucraban la preparación de manuales de instrucción (por ejemplo, catecismos y sermones) en quechua y, más específicamente, la identificación de vocablos en este idioma que pudieran servir como traducciones apropiadas de palabras litúrgicas y catequéticas claves. De no poderse hallar una traducción apropiada, la alternativa sería dejarlas en su lengua original y enseñar su significado mediante la analogía, la metáfora y otros tropos y estrategias retóricas del lenguaje de la prédica (véase el examen de estas cuestiones realizado en Durston 2007, Estenssoro Fuchs 2003, Mannheim 1991)<sup>6</sup>.

Muchos de los problemas centrales del uso del lenguaje y de la traducción fueron planteados y resueltos (a menudo solo de modo temporal) en el siglo XVI por tres concilios provinciales. El concilio más importante, en cuanto a la influencia duradera que ejercería sobre la Iglesia virreinal de los Andes centrales, fue el Tercer Concilio Limense, celebrado entre 1583 y 1584. El compendio general de documentos que este publicara, titulado *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de indios...* (1584-1585; véase Durston 2007: 88-89), incluía un breve tratado —un extracto de un manuscrito hoy perdido— titulado *Los errores y supersticiones de los indios sacados del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo (Doctrina Christiana, 265-283)*. El manuscrito original de este breve texto fue obra de Polo de Ondegardo, un jurista, conquistador, encomendero e investigador sumamente informado de la religión y la cultura de los incas que vivió intermitentemente en el Cuzco entre 1561 y su deceso, acaecido en 1575 (Presta y Julien 2008). El extracto de Ondegardo incluye una descripción de la confesión incaica y su relación con lo que él entendía había sido un concepto prehispánico del pecado. Al revisar a Polo volvemos a considerar la semántica de *hucha* y *cama*, así como las evidencias de la existencia de una forma de confesión prehispánica.

---

<sup>6</sup> *The Slippery Earth*, el libro de Burkhart (1989), es un magnífico estudio de los desafíos que el clero enfrentó al predicar a los nativos y al preparar materiales para la prédica en náhuatl, como parte de sus esfuerzos por convertir a las poblaciones indias de México central.

## El concepto andino de *hucha* y su relación con la contabilidad

Como ya se indicó, españoles y andinos construyeron juntos una serie de glosas del término quechua *hucha*, el cual describía un comportamiento al cual los españoles denominaban «pecado». Por ejemplo, en el siglo XVII, el connotado lexicógrafo del quechua Diego González Holguín (1952 [1608]) glosó los términos «pecar» y «culpa» usando principalmente el vocablo quechua *hucha*. En la crónica del sacerdote jesuita Bernabé Cobo (quien tomó gran parte de su información de los escritos más tempranos de Polo de Ondegardo), escrita a mediados del siglo XVII, encontramos una idea de las características que el comportamiento «pecaminoso» tenía en la sociedad incaica:

En las obras exteriores creyeron que había muchas maneras de pecar. De las que más cuenta hacían era: el matar uno a otro fuera de la guerra o violentamente o con hechizos y ponzoñas; el hurtar; el descuido en la veneración de sus guacas y adoratorios; el quebrantar las fiestas o no solemnizarlas, y el decir mal del Inca, y no hacer su voluntad. Aunque tenían por pecado tomar la mujer ajena y corromper doncella, no era porque sintiesen que la fornicación de suyo fuese pecado, sino en cuanto era quebrantamiento del mandato del inca, que prohibía esto (Cobo [1653] 1964, II: 206; 1990: 122).

Aunque Cobo no menciona específicamente el término *hucha*, los actos que describe como «pecado[s]» son similares a los que otras fuentes contemporáneas específicamente denominan con este término. En la crónica de los primeros frailes agustinos del Perú, cuyo testimonio se remonta a 1551, vemos la equivalencia de pecado/culpa y *hucha*, así como una relación (a examinarse más adelante) entre el pecado y la confesión:

[...] la manera de su confesión era que dezían sus ochas [huchas] que en la lengua quieren dezir culpas, y confesavan si avían hurtado algo o reñido, sino [sic. N. del T.] avían servido bien a su principal o cacique, si no avía tenydo acatamiento al çupay y demonyo y a la guaca [objeto sagrado] o ydolo; y cumplido con lo que le mandava el demonyo [...] (Anónimo 1992 [1560]: 208).

En la descripción que el cronista nativo Guaman Poma de Ayala hiciera de una jerarquía de dos clases de contadores especializados del imperio, encontramos referencias adicionales a *hucha* que evocan el concepto hispano del «pecado». El nivel superior de esta jerarquía estaba ocupado por un funcionario llamado «contador mayor *hatun hucha quipoc*» («contador mayor del quipu de los grandes 'pecados'»); en el nivel inferior de esta jerarquía se hallaba el «contador menor *huchuy hucha quipoc*» («contador menor del quipu de los pequeños

‘pecados’» (Guaman Poma 1980 [1615]: 333). Los contadores del «pecado» estaban involucrados en negociaciones entre los que eran encontrados culpables de haber cometido fechorías (pecados) y los «confesores» nativos. Estos últimos estaban involucrados en la adivinación de la causa o fuente del comportamiento pecaminoso, a menudo examinando las entrañas de cuyes (v.g., San Pedro 1992 [1560]: 209). Cabello de Balboa (1951 [1586]: 259) afirma que los confesores incaicos exigían que quienes tuvieran «culpas» efectuaran «penitencias». *Hucha* abarcaba una serie de acciones que alteraban el orden público e iban en contra de los mandamientos del Inca, los dioses y otros objetos sagrados (*huacas*), con lo cual introducían el desorden y el conflicto en la sociedad (Acosta 2002 [1590]: 304-305; Ondegardo 1916 [1571]: 12-15).

Regina Harrison (1992: 13, énfasis mío; véase también Charles 2007: 28; Horswell 2005: 213) anotó que «*hucha*, tal como aparece en el contexto de la cultura indígena, está frecuentemente asociado con lo que se debe pero aún no ha sido saldado, *una suerte de deuda a la sociedad de la cual se llevaba la cuenta en una gran hoja de balance general*». La glosa hecha por Harrison deja poco espacio que cubrir, cuando posteriormente vinculemos *hucha* con la contabilidad en cordeles. En su estudio titulado *Decolonizing the Sodomite* (2005: 212-213), Horswell señala que, si bien el «pecado» apuntaba a las transgresiones individuales de las leyes y regulaciones canónicas referidas a la conducta personal, *hucha*, en cambio, en sus contextos aborígenes, se preocupaba más por la transgresión de las obligaciones recíprocas establecidas entre el individuo y la comunidad, o entre el individuo y el Inca y/o las entidades sagradas conocidas como *huacas*<sup>7</sup>. Esta observación sugiere por qué razón al clero español le preocupaba que se glosara *pecado* como *hucha*, puesto que este último vocablo no apuntaba de modo lo suficientemente condenatorio a los defectos, faltas y pensamientos personales del individuo. Este punto fue señalado por Bernabé Cobo en su comentario a las nociones incaicas del pecado/*hucha*, que precede inmediatamente al pasaje citado líneas arriba:

Cosa es que pone gran admiración ver que hubiese introducido el demonio en estos indios el uso de la confesión vocal tan universalmente, que viniese a ser una de las ceremonias más bien recibidas dellos y que con más devoción ejercitaban. Confesaban enteramente cuanto entendían ser pecado; si bien andaban muy errados

---

<sup>7</sup> Quisiera señalar aquí que si bien Durston (2007: 287) sostiene que el concepto andino de *hucha* se aplicaba a los actos de colectividades (v.g., tal vez grupos sociales como los *ayllus*) antes que a los de personas individuales, se trata de una conclusión que no queda respaldada por mi propio estudio de los documentos ni tampoco por la detenida lectura y análisis que Harrison (1992) hiciera de los textos relevantes de los siglos XVI y XVII. Para más detalles véase la nota 8.

en el juicio que hacían de los pecados. Porque, primeramente, nunca hicieron caso de obras interiores, como deseos y afectos desordenados, ni para decillos en la confesión, ni para tenellos por pecados (Cobo 1964 [1653], II: 206; 1990: 122).

De este modo, en el mundo inca prehispánico, el «pecado» no era reconocido en los tipos de pensamiento «inmoral», especialmente los de corte sexual, que tanto preocupaban al clero católico (véase Tentler 1977: 153-156 con respecto a los «pensamientos pecaminosos»). Para los incas, más bien, el pecado/*hucha* aludía a los actos de discordia y de falta de armonía social, v.g., a la incapacidad de una persona para cumplir con sus observaciones rituales (o a su cumplimiento defectuoso), a la subversión del bien común, e incluso al acto de trabajar para uno mismo antes que en beneficio de la comunidad (Harrison 1992: 13)<sup>8</sup>. Los actos de *hucha* resultaban problemáticos porque manifestaban una incapacidad para reconocer y cumplir las obligaciones de reciprocidad esperadas del individuo para con la comunidad, las autoridades estatales (tanto los señores locales como el Inca) y los dioses<sup>9</sup>.

Sugerí antes que para comprender el significado de *hucha* en términos andinos deberíamos tener en cuenta la relación existente entre *hucha* y *cama*. Ambos vocablos a menudo aparecen yuxtapuestos en los diccionarios quechuas coloniales. Por ejemplo, el diccionario quechua/español de González Holguín, del siglo XVII, da las siguientes glosas (entre otras): *Hucha, o cama* («Peccado, o negocio o pleyto»); *Hucha huaclick* («El que estorua impide y daña a todo lo bueno, o prouechoso para otros y perturba sus traças, o les es contrario, o impedimento, de vnion amor, y paz de otros, o es causa de desvnion, el que no obra por el bien de otros sino por el suyo»); *Huchallicuni* («Pecar»); *Camallicuni, huchallicuni* («Pecar»); *Camak Dios*

---

<sup>8</sup> Por ejemplo, en su libro *Camac, camay y camasca*, Gerald Taylor (2000: 3) afirma que *hucha* y *cama* estaban relacionados, pero no desarrolla más los posibles significados o la importancia de su emparejamiento.

<sup>9</sup> Este examen nos acerca a un tema controversial en el estudio de la confesión europea. Gran parte de la controversia tiene que ver con un artículo de John Bossy (1975) en el cual el autor intentó argumentar que, antes de la Reforma, el sacramento de la penitencia guardaba relación con la significación que los actos pecaminosos cometidos por particulares tenían para la comunidad, en tanto que con la Contrarreforma el eje se desplazó «[...] del campo de las relaciones sociales objetivas, a otro de disciplina interiorizada del individuo» (Bossy 1975: 21). Planteo esta cuestión no para verme envuelto en esta controversia europeísta (puesto que no estoy calificado ni soy lo suficientemente entendido como para tener una opinión sólida sobre el particular), sino más bien porque hay un problema similar en los Andes (véase la nota 6). En este caso, la cuestión concierne la concentración de las concepciones prehispánicas de la confesión en la armonía comunal y el aparente giro a la concentración en el individuo en el mundo andino posterior a la conquista. Sospecho que en ambos casos —el europeo y el andino— lo que estaba en juego eran desplazamientos en grados de énfasis antes que una(s) diferencia(s) absoluta(s).

(«Dios criador»); *Camachini camachicuni* («Ordenar, o consultar, lo que se ha de mandar»); *Camani* («Llevar fructo producir, o criar»); y *Camay* («Mi obligación»; González Holguín 1952 [1608]). ¿Cómo hemos de entender el significado de estas dos palabras, y por qué/cómo se consideraba que estaban tan ligadas entre sí hasta el punto en que (aparentemente) se las tenía por sinónimos?

Harrison (1992: 13-14) nos encamina en una dirección útil al observar que *cama*, por lo general, conlleva atribuciones positivas, pues está «[...] ligada a menudo con la fuente de una fuerza animadora, originada en una deidad o en un ancestro regional», en tanto que *hucha* tiene una connotación negativa al estar asociada a fuerzas destructivas. Harrison sostiene que «[...] *cama* transmite el significado de poner las cosas en su lugar, por oposición a la ruptura del orden que vemos en *hucha*» (1992: 14). Las cosas asumen una claridad aún mayor cuando pasamos a los comentarios que Frank Salomon hiciera acerca de los usos y formas que *cama* tiene en el documento del temprano siglo XVII (redactado en quechua) al que se conoce como el «manuscrito de Huarochirí» (Salomon y Urioste 1991). Él sostiene que en su forma genitiva *camac*, el término hace referencia a un «prototipo vitalizador». Por ejemplo, en el documento se alude a la constelación de nube oscura de la llama como el *camac* de dichos animales, lo que Salomon (1991: 16) glosa como la poderosa esencia generadora que hace que las llamas terrenas florezcan.

En esta referencia a la vitalidad reproductora encontramos un delgado borde del cual cogernos al intentar entender al menos un aspecto de la relación existente entre *cama* y *hucha*. En este sentido, se dice de uno de los personajes centrales del *Documento de Huarochirí*, una mujer llamada Chaupi Ñamca, que tenía un enorme apetito sexual. Se indica que «antiguamente, esa mujer [...] andaba bajo la forma de ser humano y solía *pecar con [uchallicuc carcan]* todos los *huacas* [«objetos/lugares sagrados»]» (Taylor 1999: 151; Salomon y Urioste 1991: 78). De este modo, la capacidad reproductiva —*camac*— de la llama queda yuxtapuesta con, y diferenciada de, la promiscuidad sexual —*hucha*— de Chaupi Ñamca. Estos pasajes sugieren que la sexualidad y la fertilidad vinculados con la reproducción (*cama*) se hallan relacionados con —pero son opuestos a— la sexualidad no reproductiva y «por placer» (*hucha*). Ello nos ayuda a entender por qué razón el clero católico eligió al vocablo *hucha* como traducción de «pecado», así como el motivo por el cual, en los diccionarios virreinales, a menudo figura formando una pareja con el término *cama*.

Para resumir, en la mayoría de los contextos *hucha* tiene el sentido de un comportamiento desordenador, destructivo y transgresor, en tanto que *cama* guarda relación con las fuerzas, objetos o entidades involucradas en la

clasificación, el ordenamiento o la animación del mundo de modo productivo y constructivo. *Hucha* y *cama* parecieran guardar entre sí una relación de oposición complementaria. En otras palabras, *cama* se relaciona con la animación/vivificación, el orden y el deber o la obligación, en tanto que *hucha* se relaciona con el desorden, la destrucción, el desperdicio y lo que podríamos llamar —en un contexto sociopolítico— un comportamiento asocial o antisocial. Sugiero, además, que ambos términos pueden concebirse como que están relacionados causalmente entre sí. Esto significa que la perturbación y el desorden de *hucha* no solo se oponen, sino que además perturban activamente al orden, la creatividad y la animación de *cama*. Sugiero que la «confesión» era entendida como la forma con que mediar entre ambos, esto es de recuperar *camac* tras la perturbación causada por *hucha*.

### **La confesión en los Andes precolombinos**

Está bien documentado que los andinos practicaron la confesión antes de la conquista española (véase v.g., la cita de 1560 supra, procedente de los frailes agustinos de Huamachuco) y que continuaron haciéndolo después de ella, dependiendo de especialistas confesionales nativos antes que de los sacerdotes hispanos (Harrison 1992: 8; MacCormack 1991: 421)<sup>10</sup>. Una temprana relación de la confesión incaica aparece en la crónica del sacerdote jesuita José de Acosta de 1590, la cual sigue de cerca la versión de la *Doctrina cristiana*, obra de Polo de Ondegardo (vide supra):

También el sacramento de la confesión quiso el mismo padre de mentira [i.e. el demonio] remedar, y de sus idólatras hacerse honrar con ceremonia muy semejante al uso de los fieles [católicos]. En el Pirú tenían por opinión, que todas las adversidades y enfermedades venían por pecados que habían hecho, y para remedio

---

<sup>10</sup> El que las nociones andinas prehispánicas puedan haber incluido una noción similar a la del «pecado» ha sido motivo de consternación entre los andinistas. Este tema ni siquiera es mencionado en el libro de D'Altroy (2003) sobre la civilización incaica. En el análisis que Lydia Fossa Falco (1991: 38-39) hiciera de la ceremonia inca de la *Capac Hucha*, ella tradujo este título inicialmente como «pecado real». Sin embargo, ella afirma a continuación (1991: 39) que «[...] the concept of sin is an occidental/Western innovation» [el concepto de pecado es una innovación occidental], dando a entender así que este concepto no existía en absoluto en el mundo andino prehispánico. Citando la glosa que González Holguín hiciera del vocablo *hucha* como «consulta», Fossa Falco prefiere traducir *Capac Hucha* como la «Gran Consulta». Si bien en este contexto particular coincido en general con su glosa, aún quedan muchas otras glosas de *hucha* como *pecado* en las obras de los primeros agustinos, Cabello de Balboa, Guaman Poma de Ayala, José de Acosta, Polo Ondegardo, Bernabé Cobo y otros cronistas más (hecho este que Fossa Falco no menciona en su breve artículo).

usaban de sacrificios; y ultra de eso, también se confesaban vocalmente cuasi en todas las provincias, y tenían confesores diputados para esto, mayores y menores, y pecados reservados al mayor [confesor] [...]. Tienen por opinión que es pecado notable, encubrir algún pecado en la confesión, y los ichuris o confesores averiguan o por suertes o mirando la asadura de algún animal, si les encubren algún pecado, y castíganlo con darle en las espaldas cantidad de golpes con una piedra hasta que lo dice todo, y le dan la penitencia, y hacen el sacrificio... Los pecados de que principalmente se acusaban eran, lo primero, matar uno a otro fuera de la guerra. Iten hurtar. Iten tomar la mujer ajena. Iten dar yerbas o hechizos para hacer mal. Y por muy notable pecado tenían el descuido en la reverencia de sus guacas, y el quebrantar sus fiestas, y el decir mal del Inga, y el no obedecerle [...] (Acosta 1979: 260, 261; 2002: 304-305).

Según lo que Acosta (al igual que Murúa: 2001 [1590]: 362-363) entendía, la confesión era importante para el monitoreo y la regulación de los comportamientos públicos y privados, esto es, era un discurso central de la gubernamentalidad en el mundo andino prehispánico. La confesión, además, era instrumental para resolver la tensión existente entre *hucha* (destrucción, desorden) y *cama* (creación, orden). En la religión y la economía política incaicas, *hucha*, *cama* y la confesión conformaban un nexo de prácticas y estados del ser productivos y perturbadores, v.g., las relaciones entre clasificación y desorden, o la sexualidad reproductiva y la ilícita.

Me parece que en esta interpretación andina no estamos muy lejos del nexo del pecado, la confesión y la penitencia, que era de fundamental importancia para el catolicismo europeo. Hay, empero, una diferencia importante: mientras que los pueblos andinos entendían el orden y el desorden, o la creación y la destrucción, como cosas intrínsecamente relacionadas entre sí, en donde lo uno era esencial para lo otro, la posición teológica católica difería en lo que a este punto se refería. En ella, el ideal y el objetivo de los sacramentos y de una serie de otros oficios dirigidos por la Iglesia eran la eliminación del mal y de Satán, su fuente. Sugiero que esta diferencia conceptual y práctica subyacía a gran parte de los malentendidos surgidos en la colonia entre andinos y españoles en torno a las cuestiones de moralidad y ética.

### **La historia del quipu bajo un nuevo régimen del pecado y de la confesión**

¿Qué fue de la conservación de registros en quipus luego de que la tradición contable nativa, así como las instituciones y los valores religiosos, políticos y

económicos que la sustentaban, cayeran bajo el control de los invasores europeos? Los guardianes de los quipus y sus registros anudados pasaron a ser fuentes vitales de información en el mundo andino posterior a la Conquista. Durante la temprana época colonial, gran parte de la información contenida en estos «textos» nativos en quipus fue transcrita, traducida y escrita, brindando así la base para los nacientes archivos administrativos virreinales (véase Pärssinen y Kiviharju 2004)<sup>11</sup>. Diversos estudios se han ocupado de la naturaleza de estas relaciones administrativas y de lo que nos dicen acerca del mantenimiento de registros en los quipus (v.g., Murra 1982; Urton 2003). Aquí nos interesa el lugar que el registro en cordeles tuvo en las instituciones y las prácticas religiosas virreinales.

El clero católico reconoció tempranamente en el quipu una herramienta potencialmente útil para que los nativos aprendieran la liturgia y como ayuda para que recordaran los pecados y se confesaran. Por ejemplo, el jesuita José de Acosta señaló en una carta de 1576 que un grupo de ancianos de ochenta o noventa años de edad se le había acercado y que usaban quipus para aprender la doctrina cristiana (citado en Harrison 2002: 267). Harrison cita otra carta escrita un año más tarde por Acosta, referida a la misión en Juli, en el actual sur peruano, donde hombres y mujeres se sentaban alrededor de la plaza «[...] pas[á]ndo[se] unos quipos o registros que tienen, hechos de cordeles con nudos, por donde se acuerdan de lo que aprenden como nosotros por escrito» (Harrison 2002: 267). Uno de los sermones publicados por el Tercer Concilio Limense en 1583-1584, animaba a los nativos a que hicieran quipus para la confesión de los pecados. Llama la atención que el sermón recurriera al lenguaje de la contabilidad:

Lo primero, hijo mío, has de pensar bien tus pecados, y hazer quipo dellos: como hazes quipo, quando eres tambocamayo [el administrador de una posada situada en el camino real], de lo q(ue) das ydelo [sic. N. del T.] q(ue) deuen: assi haz quipo delo [sic. N. del T.] que has hecho, contra Dios y contra tu proximo, y qua(n)tas vezes: si muchas, o si pocas. Y no solo has de dezir tus obras: sino tambien tus pensamientos malos... Despues de au er te [sic. N. del T.] pe(n)sado, y hecho quippo de tus peccados por los diez mandamientos, o como mejor supieres, has de pedir a Dios perdon [...] (citado en Harrison 2002: 268).

Comentando este pasaje en su reciente estudio del uso de los quipus en las parroquias andinas coloniales, John Charles anota que la admonición hecha en este sermón recurría, a modo de analogía a los métodos andinos del inventario de

---

<sup>11</sup> Desafortunadamente, no contamos con un ejemplo de la transcripción de un quipu que coincida con un ejemplar sobreviviente en una colección de museo.

un tambo, para el registro «[...] de la cantidad y el valor de los *créditos y débitos* del pecador. Esta función aritmética de los cordeles anudados resultaba particularmente valiosa para un rito sacramental cuya integridad dependía del recuerdo exacto de las transgresiones y su frecuencia» (Charles 2007: 17; énfasis mío). Mi argumento a lo largo de este trabajo ha sido que, al recurrir a una estrategia de base contable para promover el uso de los quipus, tal vez se recurría en realidad de modo más directo a los usos que estos tenían antes de la conquista que a lo que los españoles en ese entonces entendían. Mientras que el sermón del sacerdote, el cual jugaba ingeniosamente con el lenguaje del inventario de los depósitos como una metáfora del uso de los quipus en la confesión, era una estrategia retórica inteligente, yo sostengo que sin que los sacerdotes lo supieran, un uso tal habría armonizado perfectamente con una función preexistente de los quipus anteriores a la conquista.

Los hombres y mujeres andinos que sostenían atados de cordeles anudados, los cuales representaban el registro de sus pecados a ser recontados en el sacramento católico de la confesión —esto es, el balance de los libros de los débitos y créditos espirituales y sociales— sabían exactamente lo que hacían. Pero lo que estaban haciendo era, en realidad, algo diferente de lo que los sacerdotes *pensaban* que estaban haciendo. Sospecho que, en muchos de tales encuentros, los confesantes imaginaban que la necesidad de confesarse se debía a una violación de las normas de reciprocidad o una perturbación del orden establecido, en tanto que los sacerdotes imaginaban (o esperaban fervientemente) que aquellos experimentasen cierta idea de su depravación y un deseo de la gracia y el perdón del Dios (cristiano). Sospecho, además, que en lugar de servir como un medio de trascendencia a una nueva realidad europea, que tenía como base la incorporeidad del alma cristiana, los quipus —los cordeles tangibles de fibras de algodón o camélido— anclaban más bien a los confesantes nativos a una realidad y sensibilidad indígenas.

Disyunciones como esta reflejaban la convergencia existente entre el mantenimiento de los registros y las nociones del pecado y la confesión de los europeos meridionales/españoles y los andinos/incas, descritos en la introducción como algo que tuvo lugar dentro de una sala de los espejos. En las muchas coyunturas históricas cargadas que tuvieron lugar dentro de esta «casa de la diversión» particular, los espejos estaban colocados todos de modo ligeramente sesgado, de modo tal que el actor (los nativos) y quien supervisaba y esperaba la actuación (el sacerdote) tenían una distinta forma de comprender lo que estaba sucediendo. Debemos asimismo señalar que no todos los españoles vieron con buenos ojos que los nativos continuaran usando los quipus, puesto que una de las disposiciones del Tercer Concilio Limense (artículo 37) animaba a los sacerdotes a que destruyeran los que

registraban «la memoria de su antigua superstición» (Harrison 2002: 268-269). Semejante ambivalencia quedó también expresada mordazmente en los escritos de un sacerdote, Juan Pérez Bocanegra, quien vivió cerca del Cuzco a comienzos del siglo XVII.

### **Sobre las ambigüedades en el uso de los quipus en la colonia: del subterfugio a la vigilancia**

Parte de la información más detallada que nos ha llegado acerca del uso de los quipus en los Andes coloniales figura en el testimonio dejado por Juan Pérez Bocanegra, un miembro del clero secular que fue doctrinero de la parroquia de Andahuaylillas, cerca del Cuzco, a partir de 1621 (Durston 2007; Harrison 2002). Un motivo de preocupación para Pérez Bocanegra en lo que toca al estado de las cuestiones litúrgicas dentro de su parroquia era la influencia de un clero nativo clandestino, al cual se conocía como los «hermanos mayores» o las «hermanas mayores», quienes adoptaban lo que para él eran unas interpretaciones heréticas de la liturgia (Durston 2007: 284; MacCormack 2007: 421). Los integrantes de este sacerdocio nativo tomaron un papel activo en animar a los feligreses a que fabricaran quipus confesionales. Pérez Bocanegra tenía un profundo recelo en cuanto a la sinceridad de los indios cuando se confesaban (Figura 4).

El texto de Pérez Bocanegra, el *Ritual formulario, e instrucción de curas...* (Lima, 1631), contiene abundante información sobre cómo observar y monitorear los usos nativos de los quipus de confesión. ¿Qué problemas advirtió Pérez Bocanegra en el uso que sus feligreses indígenas hacían de dichos quipus con miras a confesarse? Según el examen que Durston hiciera, Pérez Bocanegra veía los siguientes problemas:

[...] el meollo de la cuestión era que los indios que seguían las instrucciones de los hermanos mayores confesaban pecados que jamás habían cometido, confesaban actos que no eran pecados y omitían las faltas que sí habían cometido. Y peor aún, los mismos quipus eran empleados en distintas ocasiones y por diferentes personas. Los indios que se confesaban con los quipus estaban bajo la impresión de que su uso de algún modo santificaba su confesión y les dejaba mejor preparados para recibir la comunión [...] (Durston 2007: 287).

La solución de Pérez Bocanegra a estos desafíos de la veracidad confesional fue prohibir su uso por completo y castigar a los indios que consultaran al clero nativo.

En un reciente estudio acerca de los usos de los quipus en las parroquias coloniales, John Charles (2007) analiza el intento efectuado por unos funcionarios civiles y

Figura 4: «Los P[adres] de la Compañía de Jesús, santos hombres en todo el mundo que cre[e], ama y haze caridad y da lo que tiene a los pobres más en este rreyno». De Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615). The Guaman Poma Website of the Royal Library, Copenhagen: [www.kb.dk/elib/mss/poma/](http://www.kb.dk/elib/mss/poma/) (p. 635 [649])



eclesiásticos de animar a los nativos a que vigilaran a los funcionarios abusivos sobre la base de cordeles. Tal como Charles argumenta, esta agenda particular del uso de los quipus se apoyaba en la idea de la economía política del pecado, o lo que él denomina el «aspecto numerable» del pecado. Dicha concepción se expresaba con una metáfora (ya citada) en la cual la contabilidad del quipu confesional era representada bajo la forma de un intercambio en un almacén: «Haces un quipu de lo que das y de lo que se te debe». Charles (2007: 28) establece una conexión entre el mandato de contar los pecados en los quipus y la creación, por parte del virrey Francisco de Toledo, de un funcionario al que se conocía como el «notario-hipukamayuq», encargado de la «policía moral» de las comunidades. Lo que aparece en los sermones que desarrollan estos temas es un grupo de metáforas que ligaban los quipus confesionales, los intercambios efectuados en los almacenes y el descubrimiento y denuncia de los funcionarios públicos inmorales y poco éticos.

La homilía oficial de los sacerdotes acentuaba las obligaciones sociales de la práctica cristiana y el lugar vital que la contabilidad de las deudas de uno mismo y de otros tenía para la defensa del orden civil. Podemos imaginar cómo para los neófitos andinos, el ámbito conceptual de las fechorías y la absolución individuales se superpondrían con el del crimen y la reparación públicos... [L]os mismos cordeles que los penitentes usaban para catalogar los pecados podían también registrar las transgresiones cometidas en su contra por sus paisanos andinos, los corregidores españoles, o incluso los curas doctrineros (Charles 2007: 28).

En los Andes coloniales, la economía política de la vigilancia comunal [*community policing*] resaltada en el estudio de Charles nos devuelve al lugar que la contabilidad en cordeles y la gubernamentalidad tuvieron en el Estado inca. El cronista mestizo Garcilaso de la Vega vio que había una conexión entre la contabilidad llevada en quipus en el imperio incaico con fines económicos y el conteo de los componentes de la liturgia católica (v.g., los Diez Mandamientos, las obras de misericordia, etcétera) mediante estos mismos implementos. Como Charles (2007: 29) anota, «el testimonio de Garcilaso resalta la continuidad existente entre los números que registraban los dictados de la doctrina cristiana y los cordeles incaicos que inventariaban los crímenes religiosos y las penas de la restitución». Lo que surge en este conjunto de construcciones metafóricas reflexivas son representaciones y formulaciones discursivas que ligan la moralidad individual y pública, la ejecución de los sacramentos [*sacramental performance*] y unas prácticas contables transformadas (esto es, coloniales) en quipus.

## **Conclusiones**

En el presente estudio he descrito una coyuntura histórica en la cual unos actores, provenientes de dos lugares, alejados entre sí y radicalmente distintos, de la recién creada ecúmene quinientista global, entraron en violenta colisión, portando cada uno sus respectivas técnicas de registro y sus tradiciones contables, y teniendo ambos creencias superficialmente similares con respecto a los comportamientos destructivos y asociales, así como la posibilidad de su rectificación a través de la confesión. En este encuentro, los Andes coloniales postincaicos vieron múltiples conjunciones —que los participantes experimentaron como *disyunciones*— entre posturas y creencias ideológicas superficialmente similares. Estas se referían a la responsabilidad que se pensaba las personas de estas dos sociedades tenían en la lucha librada, de un lado, entre los deseos e intenciones personales que motivan los actos cometidos en el mundo, y del otro, los efectos que tales acciones tienen sobre la estabilidad y el orden social, en especial cuando el poder de turno las interpretaba como contra-hegemónicas, o como no (o anti) ortodoxas.

Durante los dos o tres siglos antes de que estas dos sociedades trabaran contacto entre sí, cada una de ellas había desarrollado unas complicadas ideas referidas al «pecado», a los nocivos efectos que tales actos tenían en/sobre la sociedad y a la necesidad de la confesión para resolver los problemas provocados por el comportamiento «pecaminoso». En sus enfrentamientos coloniales posteriores a la Conquista, el clero hispano y sus aliados, quienes se hallaban en una posición políticamente dominante con respecto a los pueblos andinos, condenaron rotundamente las creencias y prácticas andinas y buscaron eliminarlas íntegramente. Esto se dio en muchos entornos diferentes, de los cuales uno de los más importantes fue el de la confesión, cuando los nativos que sostenían atados de cordeles anudados enfrentaban a los sacerdotes e intentaban dar cuenta de los débitos y créditos, morales y éticos, incurridos en el transcurso de su vida.

En suma, yo sostendría que los encuentros entre confesores y confesantes como los que he descrito fueron una parte vital e integral de las prácticas contables andinas anteriores a la conquista; en segundo lugar, que había una significativa disyunción entre lo que los nativos y los sacerdotes católicos imaginaban sucedía en tales encuentros en el entorno colonial y, por último, que episodios como estos, que giraban en torno a la economía política de establecer un balance entre débitos y créditos en las esferas de la moralidad social, política y religiosa, unían a los andinos con un pueblo situado a un océano de distancia, en las tradiciones transculturales —tecnológicas e intelectuales— de sus respectivas artes de la teneduría de libros y de la contabilidad.

## Bibliografía

ACOSTA, José de

1979 *Historia natural y moral de las Indias*. Edmundo O’Gorman (ed.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

2002 *Natural and Moral History of the Indies*. Durham y Londres: Duke University Press.

AHO, James

2005 *Confession and Bookkeeping: The Religious, Moral, and Rhetorical Roots of Modern Accounting*. Albany: State University of New York Press.

ANÓNIMO

1992 *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos*. Lucila Castro de Trelles (ed.). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- ASCHER, Marcia y Robert ASCHER  
1997 *Mathematics of the Incas: Code of the Quipu*. Nueva York: Dover.
- BOSSY, John  
1975 «The Social History of Confession in the Age of the Reformation». *Transactions of the Royal Historical Society*. Quinta Serie, 25, 21-38.
- BROWN, R. Gene y Kenneth. S. JOHNSTON  
1984[1963] *Paciolo on Accounting*. Nueva York y Londres: Garland Publishing Co.
- BUCKMASTER, Dale  
1974 «The Incan Quipu and the Jacobsen Hypothesis». *Journal of Accounting Research* 12(1), 178-181.
- BURKHART, Louise M.  
1989 *The Slippery Earth: Nabua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- CABELLO DE BALBOA, Miguel  
1951 *Miscelánea antártica*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- CARRUTHERS, Bruce G. y Wendy N. ESPELAND  
1991 «Accounting for Rationality: Double-Entry Bookkeeping and the Rhetoric of Economic Rationality». *The Journal of American Sociology* 97(1), 31-69.
- CHARLES, John  
2007 «Unreliable Confessions: Khipus in the Colonial Parish». *The Americas* 64(1), 11-33.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de  
1967[1553] *El señorío de los Incas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- COBO, Bernabé  
1964 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. En Francisco Mateos (ed.), *Obras del P. Bernabé Cobo*. 2 vols. Madrid: Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, 91-92).  
1990 *Inca Religion and Customs*. R. Hamilton (trad.). Austin: University of Texas Press.
- D'ALTROY, Terence  
2003 *The Incas*. Londres: Blackwell.

DOCTRINA CHRISTIANA

1985[1584-1585] *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

DONOSO ANES, Rafael

1994 «The Double-Entry Bookkeeping Method Applied in Spain to Account for Transactions Related to the Minting Process of Gold and Silver in the Sixteenth Century». *The Accounting Historians Journal* 21(1), 97-116.

DURSTON, Alan

2007 *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Indiana: University of Notre Dame Press.

ELLIOTT, John. H.

1989 *Spain and Its World, 1500-1700*. New Haven y Londres: Yale University Press.

EPSTEIN, Steven A.

2001 *Genoa and the Genoese, 958-1528*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

ESTENSSORO Fuchs, J. C.

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.

FORRESTER, David A. R.

1968 «The Incan Contribution to Double-Entry Accounting». *Journal of Accounting Research* 6(2), 283.

FOSSA FALCO, Lydia

1991 «Leyendo hoy a Cieza de León: de la Capacocha a la Cápac Hucha». *Boletín de Lima* 73, 33-41.

FOUCAULT, Michael

2000[1978] «Governmentality». En J. D. Faubion (ed.). *Power: Essential Works of Foucault, 1954-1984*. Vol. 3. Londres: Penguin, 201-222.

GARCILASO DE LA VEGA, El Inca

1945 *Comentarios reales de los Incas*. Ángel Rosenblat (ed.). Buenos Aires: Emecé.

1966[1609-1617] *Royal Commentaries of the Incas, and General History of Peru*. Harold V. Livermore (trad.). Vol 1. Austin: University of Texas Press.

GONZALEZ HOLGUÍN, Diego

1952[1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

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

1992 *'True' Confessions: Quechua and Spanish Cultural Encounters in the Viceroyalty of Peru*. College Park: University of Maryland.

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.

HORSWELL, Michael. J.

2005 *Decolonizing the Sodomite: Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture*. Austin: University of Texas Press.

JACOBSEN, L. E.

1964 «The Ancient Inca Empire of Peru and the Double Entry Accounting Concept». *Journal of Accounting Research* 2(2), 221-228.

JULIEN, Catherine

1988 «How Inca Decimal Administration Worked». *Ethnohistory* 35(3), 257-279.

LEVINE, Terry Y.

1987 «Inka Labor Service at the Regional Level: The Functional Reality». *Ethnohistory* 34(1), 14-46.

LITTLE, Lester K.

1978 *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. Londres: P. Elek.

LOCKE, Leland L.

1923 *The Ancient Quipu or Peruvian Knot Record*. Nueva York: American Museum of Natural History.

LÓPEZ, Robert S.

1987 *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350*. Cambridge: Cambridge University Press.

MACCORMACK, Sabine

1991 *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.

2007 *On the Wings of Time: Rome, the Incas, Spain, and Peru*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.

MANNHEIM, Bruce

1991 *The Language of the Inka since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press.

MARIÉJOL, Jean H.

1961 *The Spain of Ferdinand and Isabella*. New Brunswick and Nueva Jersey: Rutgers University Press.

MURRA, John V.

1982 «The Mit'a Obligations of Ethnic Groups to the Inka State». En George A. Collier, Renato I Rosaldo y John D. Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History*. Nueva York: Academic Press, 237-262.

MURRAY, Alexander

1993 «Confession before 1215». *Transactions of the Royal Historical Society*. 6ª. Serie, 3, 51-81.

MURÚA, Martín de

2001 *Historia general del Perú*. Madrid: Dastin.

ONDEGARDO, Polo de

1917[1571] *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*. Lima: Sanmartí y Cía. (Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, 4).

PÄRSSINEN, Martti

1992 *Tawantinsuyu: The Inca State and Its Political Organization*. Helsinki: Societas Historica Finlandiae (Studia Historica, 43).

PÄRSSINEN, Martti y Jukka KIVIHARJU (eds.)

2004 *Textos andinos: corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Vol. 1. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid.

PERAGALLO, Edward

1938 *Origin and Evolution of Double Entry Bookkeeping: A Study of Italian Practice from the Fourteenth Century*. Nueva York: American Institute Publishing Company.

- 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.
- PHELAN, John L.  
1960 «Authority and Flexibility in the Spanish Imperial Bureaucracy». *Administrative Science Quarterly* 5(1), 47-65.
- PHILLIPS, Carla R. y William D. PHILLIPS, Jr.  
1997 *Spain's Golden Fleece: Wool Production and the Wool Trade from the Middle Ages to the Nineteenth Century.* Baltimore y Londres: Johns Hopkins University Press.
- PIKE, Ruth  
1966 *Enterprise and Adventure: The Genoese in Seville and the Opening of the New World.* Ithaca: Cornell University Press.
- PIZARRO, Hernando  
1920 «A los señores oydores de la audiencia real de Su Magestad». En Horacio H. Urteaga (ed.), *Informaciones sobre el antiguo Perú.* Lima: Sanmartí y Cía., 167-180 (Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú. Segunda Serie, Vol. 3).
- PLATT, Tristan  
1987 «Entre *ch'axwa* y *muxsa*: para una historia del pensamiento político aymara». En Thérèse Bouysse-Cassagne (ed.), *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino.* La Paz: HISBOL, 61-132.
- PRESTA, Ana María y Catherine JULIEN  
2008 «Polo Ondegardo (ca. 1520-1575)». En Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900.* Vol. 3. Norman: University of Oklahoma Press, 529-535.
- REITZER, Ladislav  
1960 «Some Observations on Castilian Commerce and Finance in the Sixteenth Century». *The Journal of Modern History* 32(3), 213-223.
- SALOMON, Frank  
2004 *The Cord Keepers. Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village.* Durham y Londres: Duke University Press.
- SALOMON, Frank y Jorge L. URIOSTE  
1991 *The Huarochiri Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion.* Austin: University of Texas Press.

- SAN PEDRO, Juan de  
1992[1560] *La persecución del demonio: crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*. Málaga y México D.F.: Centro Andino y Mesoamericano de Estudios Interdisciplinarios.
- SOMBART, Werner  
1967 *The Quintessence of Capitalism*. Mortimer Epstein (trad.). Nueva York: Howard Fertig.
- STEWART, Paul  
1969 «The Soldier, the Bureaucrat, and Fiscal Records in the Army of Ferdinand and Isabella». *The Hispanic American Historical Review* 49(2), 281-292.
- SWETZ, Frank J.  
1989 *Capitalism and Arithmetic: The New Math of the 15th Century*. Chicago: University of Chicago Press.
- TAYLOR, Gerald  
2000 *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochiri y Yauyos*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas» e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- TAYLOR, Gerald (ed.)  
1999 *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. 2da ed. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco Central de Reserva del Perú, Universidad Ricardo Palma.
- TENTLER, Thomas N.  
1977 *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*. Princeton: Princeton University Press.
- THOMPSON, Grahame  
1991 «Is Accounting Rhetorical? Methodology, Luca Pacioli and Printing». *Accounting, Organizations and Society* 16(5-6), 573-599.
- URTON, Gary  
1994 «A New Twist in an Old Yarn: Variation in Knot Directionality in the Inka *Khipu*». *Baessler-Archiv*. Neue Folge 42, 271-305.  
1998 «From Knots to Narratives: Reconstructing the Art of Historical Record-Keeping in the Andes from Spanish Transcriptions of Inka *Khipu*». *Ethnohistory* 45(3), 409-438.  
2001 «A Calendrical and Demographic Tomb Text from Northern Peru». *Latin American Antiquity* 12(2), 127-147.  
2003 *Signs of the Inka Khipu: Binary Coding in the Andean Knotted-String Records*. Austin: University of Texas Press.

- 2005 «Khipu Archives: Duplicate Accounts and Identity Labels in the Inka Knotted String Records». *Latin American Antiquity* 16(2), 147-167.
- 2006 «Censos registrados en cordeles con ‘amarres’: padrones poblacionales pre-hispánicos y coloniales tempranos en los khipus inka». *Revista Andina* 42, 153-196.
- URTON, Gary y Carrie J. BREZINE  
2005 «Khipu Accounting in Ancient Peru». *Science* 309, 1065-1067.
- WEBER, Max  
1948 [1930] *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. T. Parsons (trad.). Londres: George Allen & Unwin Ltd.
- YAMEY, Basil S.  
1964 «Accounting and the Rise of Capitalism: Further Notes on a Theme by Sombart». *Journal of Accounting Research* 2(2), 117-136.