

COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

El quipu colonial

Estudios y materiales

Marco Curatola Petrocchi y José Carlos de la Puente Luna
Editores



Capítulo 5



**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

Quipus y confesión en el *Ritual formulario* de Juan Pérez Bocanegra¹

Regina Harrison

Vivimos en una época de memoria digitalizada. Tenemos máquinas contestadoras de teléfono con alertas para los usuarios; identificadores de llamadas que nos dicen quién acaba de comunicarse, aun cuando no hayamos atendido el teléfono o no nos hayan dejado un mensaje; correos electrónicos almacenados en chips de computadora que solo buscamos ante un litigio legal; radios digitales con funciones que nos permiten recordar dónde queda sintonizado el dial cuando conducimos; computadoras que registran cuántas veces los usuarios han ingresado en una página de internet. Ante todos estos artefactos electrónicos que claramente nos ayudan a «recordar», es difícil imaginar una época en la cual la discusión sobre la memoria se diera en el ámbito teológico; una época en la que si un penitente olvidaba al menos un solo pecado, le esperaban las llamas del infierno y la condena eterna. El quipu es un sistema sofisticado para registrar información previo a nuestra era tecnológica y tan importante en el antiguo virreinato del Perú como lo son hoy en día los diferentes artefactos electrónicos. El quipu, asimismo, fue objeto de investigaciones teológicas entre clérigos e indígenas en las parroquias del virreinato del Perú.

En su importante estudio sobre los sistemas de escritura mesoamericanos, Joyce Marcus explica que la función de los quipus peruanos es la de «guardar un registro para tener control de las transacciones económicas» (1992: 27). En otras definiciones, se los describe por su función contable y se los identifica

¹ Una versión de este estudio se publicó en inglés con el título «Perez Bocanegra's *Ritual formulario: Khipus and Confessionals*» en Quilter y Urton 2002: 266-290. Agradezco a María Verónica Muñoz por su traducción del texto original.

frecuentemente como un «nudo» o una cuenta hecha de nudos. La expresión verbal adecuada sería «leer nudos» o «contar por nudos» (Durán 1990: 773-774). Sin embargo, en lengua española, el verbo «contar» no solo se refiere al ámbito contable (o numérico), sino también al hecho de narrar una historia, de construir un relato. Este último significado está implícito en la descripción que el Inca Garcilaso de la Vega realiza del quipu, donde da fe del uso de los nudos para contar historias, recitar poemas, hablar del sistema legislativo y religioso, amén de la función cuantitativa ya mencionada.

Los quipus coloniales fueron útiles para transmitir diferentes tipos de información. En 1542, Cristóbal Vaca de Castro usó cuatro antiguos quipucamayos, historiadores oficiales de los incas, para obtener información sobre genealogías e historia (Urton 1990: 43). Por otro lado, Polo de Ondegardo reunió en 1559 a 465 hombres y mujeres, algunos de los cuales eran especialistas en quipus, para recuperar la historia inca (Duvols 1977: 116). Otras dos instancias del uso histórico de los quipus son mencionadas en la *Historia de los Incas* (1942) de Pedro Sarmiento de Gamboa, quien consultó a más de cien especialistas en quipus. Estos relatos históricos fueron luego verificados por 42 descendientes de la nobleza inca (Urton 1990: 19). Cristóbal de Molina, conocido como «El Cuzqueño», en su *Relación de las fábulas y ritos de los Ingas*, es uno de los primeros en vincular la lectura de los hilos con prácticas cristianas españolas: «[...] estos quipus que casi son a modo de pavilos con que la biejas re[z]an en nuestra España salvo ser ramales» (1988 [1573]: 58).

La observación de Molina en cuanto a las similitudes de los quipus y el ritual cristiano de la oración del rosario se complementa con otros datos sobre el rol de los quipus en la conversión al catolicismo. En una carta escrita en 1576, José de Acosta describe una escena en la cual unos hombres viejos que lloran le muestran los nudos y los hilos o cordeles que los ayudan a recordar las enseñanzas de la doctrina cristiana: «[...] algunos viejos de ochenta y noventa años acudían a mí llorando y mostrándome unos cordeles, los nudos con que tenían señaladas las cosas que van aprendiendo de la doctrina en aquellos días» (1954b: 280). Acosta escribe que, en la misión de Juli (1577), los hombres y las mujeres sentados separadamente en la pequeña plaza recitaban en comunidad las oraciones y la doctrina cada domingo. Con la ayuda de un maestro nativo, rezaban «pasando unos quipos o registros que tienen, hechos de cordeles con nudos, por donde se acuerdan de lo que aprenden como nosotros por escrito» (1954b: 287).

Acosta fue una de las personas elegidas para trabajar en la monumental *Doctrina christiana* de 1584, y luego en el *Confessionario* y en el *Tercero cathecismo* de 1585.

Sus observaciones sobre la utilidad de los quipus como artefactos para registrar información —similares a la escritura— pudieron haber contribuido a la mención de los quipus en el *Tercer catecismo*. Puntualmente, cuando el narrador habla en el duodécimo sermón acerca de la confesión, afirma a los indígenas de su parroquia que no se confiesan correctamente porque no enumeran sus pecados, razón por la cual serán condenados. Sin embargo, de acuerdo al sermón, existe la posibilidad de que los penitentes andinos corrijan este error:

Lo primero, hijo mio, has de pensar bien tus peccados, y hazer quipo dellos: como hazes quipo, quando eres tambocamayo, de lo q(ue) das ydelo q(ue) deuen: assi haz quipo delo que has hecho, contra Dios y contra tu proximo, y qua(n)tas vezes: si muchas, o si pocas. Y no solo has de decir tus obras: sino ta(m)bien tus pensamientos malos [...] Despues de auer te pesado [sic], y hecho quippo de tus peccados por los diez mandamientos, o como mejor supieres, has de pedir a Dios perdon (Tercer Concilio Limense 1985 [1585]: 482-483).

De acuerdo al duodécimo sermón, recién entonces puede el penitente acercarse al sacerdote: «Hecho esto muy bien, hincadas las rodillas ante el Padre, di todos tus peccados quantos vinieren a tu memoria, que no los ayas confessado, y todos quantos te preguntare el Padre, sin callar ninguno (Tercer Concilio Limense 1985 [1585]: 483).

Si bien Acosta y los otros autores de sermones coloniales escriben acerca del uso piadoso de los quipus en 1576 y 1577, un cambio de actitud tiene lugar algunos años después. El Tercer Concilio de Lima, en el artículo 37 de las actas promulgadas en 1583, afirma que se les deben quitar los quipus a los indígenas:

[...] y porque en lugar de libros los indios han usado y usan unos como registros hechos de diferentes hilos que ellos llaman quipos, y con estos conservan la memoria de su antigua superstición y ritos, ceremonias y costumbres perversas, procuren con diligencia los obispos que todos los memoriales o quipos que sirven para su superstición, se les quiten totalmente a los yndios (Bartra 1982: 103).

A pesar de esta decisión y condena contra los quipus en 1583, el sermón de 1585 ya citado recomienda el uso del quipu para listar los pecados. Incluso hacia el 1600 aún hay reportes en la *Crónica anónima* acerca de indígenas en la región cuzqueña que usan quipus durante la confesión: «haciendo memoria por unos cordeles y nudos de diferente color para confesarse generalmente» (Mateos 1944: 101).

El acto de la confesión: cuentas y conciencia

En Europa, donde tuvo origen el ritual de la confesión cristiana, las «ayudas memoria» también se recomendaban. Por ejemplo, San Agustín menciona el uso de uno que resulta útil. La palabra SALIGIA es un acrónimo a partir de la primera letra de cada pecado capital: *superbia* (la soberbia), *avaritia* (la avaricia), *luxuria* (la lujuria), *ira* (la ira), *gula* (la gula), *invidia* (la envidia) y *acedia* (la acidia o pereza) (Lea 1896: 236). En *La confession coupée* (Paris, 1751), leemos acerca de la práctica de listar cada pecado en un trozo de papel similar a las tarjetas o fichas de un índice. De esta manera, el penitente se preparaba para la confesión dando vuelta a cada papel o ficha antes de presentarse ante el confesor (citado por Lea 1896: 414). Si bien algunos sacerdotes aceptaban que los penitentes llevaran notas escritas a la hora de la confesión, en 1602 el Papa prohibió el uso de texto escrito durante el acto del sacramento. Este pedido en pos de generar un diálogo ininterrumpido resultaba esencial ya que la sinceridad y la honestidad del penitente surgen a partir de una serie de preguntas cruzadas con las que el confesor «prueba la conciencia del pecador hasta el final» (Lea 1896: 367).

El acto de la confesión no era una ceremonia completamente nueva para los nativos andinos. Las páginas presentes en una «Instrucción», escrita por Polo de Ondegardo entre 1561 y 1571, advierten a los sacerdotes españoles que los nativos de la sierra y de la costa tradicionalmente se confiesan a hombres y mujeres chamanes. En su costumbre, se decía la confesión y el penitente revelaba sus pecados, o bien ayudado por una piedra que frotaba sobre su cuerpo, o bien agarrando pajas largas o cortas (Polo de Ondegardo 1985 [1585]: 260-268). Si bien la confesión al oído y la absolución de las faltas pudieron haber sido similares en lo formal, la naturaleza de los pecados difería en ambas culturas. *Hucha* y *cama* son palabras quechuas que denotaban pecado; ambas suponen una deuda y obligación para con la sociedad, si bien *hucha* fue el lexema preferido de los sacerdotes españoles. R. T. Zuidema (1982, 1989) señala que, en el contexto de la sociedad inca, era un pecado —*hucha*— actuar contra un señor o pensar mal de él, e incluso desatender las tareas en el calendario ritual. Gerald Taylor nota que *hucha* implica la relación entre pecado, ley y transacción, unida a una preocupación moral tanto como al mantenimiento de las obligaciones rituales (1987: 30).

A inicios del siglo XVII, el sacerdote Juan Pérez Bocanegra se preocupa por el uso persistente de los quipus en los Andes cuando los indígenas realizan el sacramento de la confesión cristiana. Siendo un gran conocedor del idioma quechua, Pérez Bocanegra fue examinador general de quechua y aimara en la diócesis de Cuzco mientras cumplía su misión de párroco de Belén, en el distrito de Cuzco,

y de sacerdote en la parroquia de Andahuaylillas de la provincia de Quispicanchi (véase Mannheim 1991: 146). El *Ritual formulario* de Pérez Bocanegra, un manual de confesión escrito en 1622 pero publicado recién en 1631, describe con detalle el uso de los quipus y da ejemplos de la propia experiencia del autor en la región de Cuzco. Su reclamo en contra del uso de los quipus muestra su dedicación activa a la conversión de los indígenas en su parroquia.

Como señala Diane Hopkins, la fecha de escritura de su manual de confesión es una época convulsionada: el rey de España había ordenado que los jesuitas se hicieran cargo de Andahuaylillas (1621) pero el cabildo eclesiástico se manifestó en contra de la decisión, sosteniendo que los jesuitas tenían motivaciones económicas para hacerse cargo de dicha parroquia. Pese a ello, en 1628, los jesuitas tomaron el control parroquial y liberaron a Pérez Bocanegra de su responsabilidad allí. Recién en 1636, Pérez Bocanegra fue restituido en la parroquia (Hopkins 1983: 186-187). Aun en esos años de disputa por el poder parroquial (1621-1628), él logró asegurarse el apoyo para imprimir su manual de confesión. Las autoridades de las órdenes seculares y regulares correspondientes otorgaron las licencias para aprobar el *Ritual formulario*, entre las que se contaban el obispo de Cuzco (1622), el visitador general y tesorero de la Catedral de Cuzco (1626), la autoridad máxima de los jesuitas del Colegio de Cuzco (1627), el archidíacono de Cuzco (1628) y un monje dominico de Lima (1628).

Con celo misionero, Pérez Bocanegra hizo muchas observaciones sobre las costumbres andinas de sus parroquianos. Dedicó especial atención a los quipus, siendo vehemente en su protesta contra el uso de los nudos en varias páginas *ad longum* y, en sus propias palabras, cuando se dirige a sus compañeros sacerdotes y no traduce al quechua, él mismo anota:

Advierta tambien mucho el Confessor, que en esta ciudad, y fuera della haze(n) vna cosa algunos Indios, è Indias (que se llama(n) hermanos mayores, y hermanas mayores entre ellos mismos:) y se les puede(n) poner nombre de alu(m)brados, y aturridos, acerca de ciertos quipos, ñudos, y memorias, que traen para confessarse, como escrituras, y memoriales dellos. Porque estos tales Indios, y particularmente las Indias, enseñan a otras a se confessar por estos ñudos y señales; que los tiene(n) de muchos colores, para hazer diuision de los peccados, y el numero de los que an cometido, ò no, en esta manera (Pérez Bocanegra 1631: 111).

Con los sacerdotes/chamanes nativos, antes de ser interrogados por un sacerdote católico, los indígenas aprenden a hablar de sus pecados, tanto de los propios como de los de otras personas:

[...] los [pecados] que an cometido, ó los agenos que nunca cometieron. Porque les preguntan, que tanto tiempo à que no se confessan: y si ocultaro(n) algun pecado en las confessions passadas, que pecados eran; las vezes, y numero dellos: y particularmente, que les diga(n) los nombres de las mujeres, ò varones con quien ofendieron a Dios: y luego les mandan decir al Padre (Pérez Bocanegra 1631: 111-112).

Instruidos en las reglas de la confesión según el código de los ancianos del pueblo, los indígenas debían entonces enfrentarse cara a cara con el sacerdote. Sin embargo, los ancianos usaban a menudo los quipus para sus propios fines, como forma de recordar exactamente qué pecados debían decirse y cuáles debían ocultarse en la confesión cristiana:

Y [...] les manda uayan atando ñudos en sus hilos, que llama(n) *Caitu*, y son los pecados que les enseñan (los maestros, y maestras desta manera de confessar) los quales parecen: añadiendo, y poniendo en sus ñudos otros, que jamas cometiero(n) mandandoles, y enseñandoles, a que digan es pecado el que no lo es, y al co(n)trario (Pérez Bocanegra 1631: 112).

Algunas de las confesiones resultaban totalmente inapropiadas, lo cual levantaba las sospechas del sacerdote:

Enredandose en millares de errores, con estos quipos, y memorias. Demas de que no confessan los pecados que an hecho: porque estos no los dizen al Confessor, sino solos los que les an enseñado estos tales Indios, è Indias; que los tienen por pecados, y los que an cometido no (Pérez Bocanegra 1631: 113).

¿Qué era exactamente lo que los ‘falsos’ maestros recomendaban confesar? Por fortuna, para ayudarnos a conocer estos pecados, tenemos los testimonios de los juicios de extirpación de la idolatría. Las confesiones de los hombres y mujeres chamanes quedaron registradas por los testigos cuando los culpables eran llevados ante la iglesia para confesar. En un texto de Acas (1656), cerca de Cajatambo, el testimonio del indígena Hernando Hacaspoma fue recolectado:

mandaban los biejos y camachicos que tan sola(men)te comfesaran a sus curas que comian carne los dias de cuaresma o vijilias faltaban de missa y juraban por Dios que estos no eran pecados para comfesarlos con sus echiseros porque no los tenían por pecados y que los pecados de sensualidad y tratar con solteras los solteros tanpoco era pecado entre ellos y estos podian comfesar al cura ni los pecados de pensamiento lo eran tanpoco (Duviols 2003: 343).

Estas transcripciones a menudo revelan las acciones consideradas pecaminosas por parte de los indígenas, como se muestra en el testimonio de Acas (1656):

los mandaban y doctmatisaban que quando se fuese a comfesar por tiempo de quaresma con sus curas ... ni tampoco comfesasen aquellos pecados que comfesaban con sus comfesores magças y echiceros a su modo jentilico que era no guardar sus ayunos el bolber a mugeres que les abian ofendido el no haser sus ofrendas y sachrificios a sus malquis el entrar en las yglesias quando los hasian el jurar falso segun el rito antiguo dellos que era cojer la tierra en la mano y besarla y desir *caimi alpai Caimi marcai* porque si desian algun pecado destos a los saserdotes y curas bernian en conosimiento de sus ydolatrias (Duviols 2003: 342-343).

Bajo ninguna circunstancia los penitentes deberían hacer mención de los ídolos o la idolatría por miedo a la persecución, como surge en el texto de 1586: «que quando se fuesen a comfesar por tiempo de quaresma con sus curas no descubriesen ni comfesasen estas ydolatrias porque no se supiesen y descubiertas las afrentasen» (Duviols 2003: 342). Esta admonición está cuidadosamente anotada por Guaman Poma en una escena de confesión al aire libre, en la que el indígena pide la absolución con esta frase reveladora: «Confíesame, padre, de todos mis pecados. No me preguntes de las *uacas*, ydolos» (Guaman Poma 2006 [1615]: 635 [649]). El horror indígena a la confesión hace alusión a las campañas de extirpación de idolatría, cuando los oficiales eclesiásticos investigaban las prácticas cristianas y paganas de los indígenas en sus parroquias con el intento de abolirlas. Muchos objetos sagrados —*huacas*— fueron destruidos o arrebatados y muchos indígenas no creyentes fueron castigados (véase A. Acosta 1987; Duviols 1977).

En las confesiones andinas registradas en el *Ritual formulario*, el cuidadoso Pérez Bocanegra afirma que los sacerdotes interrogaban a los indígenas de manera tan exhaustiva que a menudo ellos admitían que los ancianos les habían enseñado la forma de usar los quipus para lograr una confesión «aceptable» ante los curas: «Assi me lo mandaron, y dixero(n) los hermanos, y hermanas, lo dixesse por estos ñudos: y dizen, que son confesiones generales» (1631: 112). Él también nos dice que algunos pecados eran confesados y otros se ocultaban, e incluso el tamaño del quipu creaba tal confusión que el propio confesor acababa dudando: «Demanera[sic], que no saben lo que se confiessen, ni dizen, y ponen al Confessor en confusion, assi juzgando, como absolvie(n)do» (1631: 112). Y también afirma: «[...] muchos Indios, è Indias, [...] traen un orillo destos ñudos, mayores que el grandor de vna bola de bolos» (1631: 134 [sic: 114]). El escritor incluso descubre que estas dificultades en la comunicación se perpetuaban más adelante y con otras personas, dado que los quipus se compartían entre quienes iban a confesarse:

[...] y è hallado, que guardan semejantes ñudos, para otra confession, aunque la hagan dentro de breue tiempo, ò para otro año. Y que los presta(n), y dan los que se an de confessar de nuevo, ora sean moços ò moças, viejos, ò viejas: aduirtiendoles, que pecados an de decir en cada color, ò ñudo: y mudan uno, y otro Confessor, porque no los çonozcan (Pérez Bocanegra 1631: 112).

De esta manera, según la experiencia de Pérez Bocanegra, es mejor desaconsejar el uso de estas «ayudas memoria» y prohibir que se visite a los ancianos que hacen sesiones preparatorias para la confesión: «El remedio que yo hallo es, mandarles no se junten a semejantes consejos, castigandoles si los hizieren, que no se confessen por estos ñudos, quitandoselos, sin dexarles de dezir por ellos palabra» (1631: 113-114). Como mejor solución, el sacerdote propone usar el manual de confesión escrito por él mismo y quemar esas madejas de nudos: «enseñarles à confessar conforme este Confessionario quitándoles aquellas cuentas, y ñudos, y quemandolos en su presencia. Y no darles el Sacramento de la Eucaristia, hasta tenerlos reduzidos, al buen orden de se confessar sin semeja(n)tes enredos, y defetos» (1631: 134 [sic: 114]).

Con o sin los quipus, el asunto de enumerar la lista de pecados resultaba difícil para los indígenas. Según la doctrina cristiana, el examen de conciencia previo a la confesión generalmente permitía al penitente reflexionar sobre las faltas veniales y mortales cometidas desde su última confesión. De igual modo, Pérez Bocanegra nos recuerda que hacer una enumeración de faltas era una práctica ya conocida en los Andes: «[...] es necessario declarar el numero de los pecados, para que la confession sea entera. Y quando al penitente no se le acuerda determinadamente, enseñele à dezir quantos pecados le parece a cometido, poco mas, ò menos» (1631: 106). Sin embargo, unas páginas después, él confiesa lo que en realidad ocurre:

Ni tampoco declara el numero de los pecados (poco mas, ò menos) que a cometido, que es necesario para la integridad de la confession. Antes si dize jurò diez vezes, otras diez, se emborrachò, fornicò, hurtò: sin añidir, ni quitar en quantos pecados confessan este numero (1631: 137 [sic: 117]).

Años después, el obispo Alonso de la Peña Montenegro aún lamenta la falta de precisión en la confesión de los indígenas andinos. Nuevamente, el número mágico que aparece en boca indígena es el diez:

[...] por ser tan torpes; y rudos, no saben aueriguar el numero: y si el Confessor les obliga a que digan quantas vezes dexaron de oir Missa, dizen que diez vezes; y si les pregunta quantas vezes se embriagaron? responden, que diez vezes: y si quiere saber

quantas vezes juraron con mentira, ò creyeron en sueños, ò quebrantaron las fiestas, a todo responden que diez vezes. [...] Y si el Confessor les arguye, y pregunta; que como es possible que en todos los pecados llego al numero de diez, sin que sean vnos mas, y otros menos? Responden, que a diez llegaron, que no mienten, y que dizen la verdad; (Peña Montenegro 1668: 306).

Sin embargo, según el obispo, el astuto sacerdote confesor puede fácilmente descubrir la verdad:

Otro argumento ay tambien, que prueba la incapacidad de los Indios, para numerar los pecados claramente: dize que se embriagò diez vezes aquel año, aprietale el Confesor y preguntale, quantas vezes se avrà embriagado cada semana? Y responde, que cada semana una ò dos vezes; y todo es mentira. [...] Finalmente, como ellos no saben de Aritmetica, todas sus quentas son erradas (Peña Montenegro 1668: 306).

Su consejo práctico cierra esta sección con la siguiente afirmación: «Por lo qual digo, que lo mejor es no preguntarles el numero determinado, pues en estos sugetos bastarà dezir, que muchas vezes comitiero(n) la embriaguez, y muchas creyeron en sueños, y que algunas vezes maltrataron a sus mugeres... » (Peña Montenegro 1668: 306).

Ante tantos problemas de comunicación, sacerdotes e indígenas mantenían sus perspectivas culturales e inscribían sus roles. Los españoles en su conjunto menospreciaron a sus pares chamanes, considerándolos ignorantes y diabólicos al adaptar los quipus al mundo colonial. Los indígenas, por su parte, conservaron su identidad cultural usando sus propios instrumentos para contar, los cuales parecían aptos para el código de confesión de los colonizadores, si bien con ellos también subvertían ese mismo sistema de codificación.

Ritual y representación

El uso de los quipus en el sacramento de la confesión aparece como una escena entre dos personas pertenecientes a diversas esferas, donde se conjugan varios planos: el de la interacción del habla, el del lenguaje corporal y el del manejo físico de los nudos y cordeles o hilos. Los estudios de «performance» o de la representación ponen el énfasis en los actos, los gestos y la propia puesta en escena del espectáculo que a menudo requiere un público para su cabal interpretación. Estos actos *performativos* pueden depender de discursos normativos o regulatorios que los actores subvierten o complementan.

En primer lugar, en la representación gráfica de los quipus, están los dibujos en blanco y negro de Felipe Guaman Poma de Ayala, especialmente la conocida ilustración en la que el prestigioso quipucamayoc muestra en posición destacada el objeto archivístico, el quipu. El cordel o hilo superior es sostenido visiblemente y los cordeles o hilos adheridos a él quedan colgando.



Figura 1: «Contador maior i tezorero, tavantin svio qvipoc cvraca». De Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva coronica y buen gobierno* (1615). The Guaman Poma Website of the Royal Library, Copenhagen: www.kb.dk/elib/mss/poma/ (p. 360 [362])

Si bien Guaman Poma no dibujó un quipu en la escena de la confesión, en el texto en prosa de una confesión idealmente «buena», él recomienda el uso de los quipus para *recordar los pecados*: «Que los dichos padres del santo sacramento de la confición mande exsaminar su ánima y consencia una semana el dicho penitente, aunque sea español. Y el yndio haga *quipu* de sus pecados» (2006 [1615]: 616 [630]).

Nuestro conocimiento de los aspectos *performativos* del quipu proviene de las instrucciones vívidas y elaboradas que da Pérez Bocanegra en idioma español a los sacerdotes. Sus comentarios remarcan el proceso de enseñanza en el cómputo

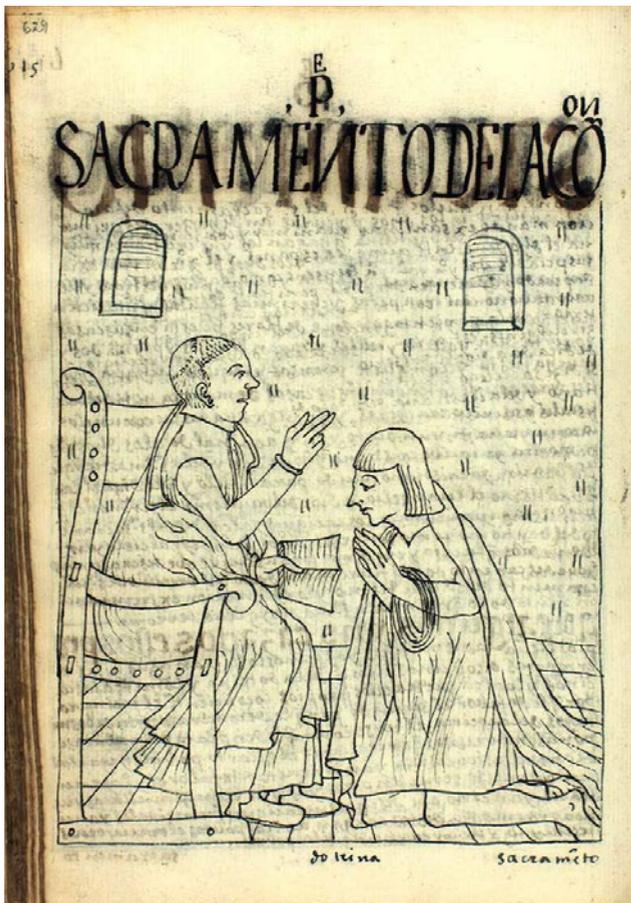


Figura 2: «Sacramento de la con[fi]ción». De Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615). The Guaman Poma Website of the Royal Library, Copenhagen: www.kb.dk/elib/mss/poma/ (p. 615 [629])

de los pecados a través de un quipu. Los ancianos y las ancianas, usualmente los *hechiceros* o chamanes, eran habilidosos en la interpretación de los quipus y los enseñaban a los miembros de su comunidad. Esta pedagogía se extendió cuando los no especialistas, a su vez, entrenaron a otros en la representación de los quipus. Gracias a Pérez Bocanegra sabemos que los quipus se guardaban y se volvían a usar tiempo después, así como que los quipus se prestaban a otros miembros de la comunidad. En este intercambio de quipus, mientras unos miembros del grupo enseñaban a los otros, los mismos pecados eran confesados reiteradamente a los sacerdotes. Así, Pérez Bocanegra se queja de que los niños pequeños repetían pecados inadecuados para su edad, los cuales estaban «escritos» en los nudos de los quipus para ser recitados.

La representación de los pecados según los nudos y colores supone el conocimiento de un código estandarizado y constituido. A inicios del siglo XVII, cuando Pérez Bocanegra estaba confesando a los miembros de su parroquia, los indígenas contaban no solo el número de las faltas, sino también las categorías cristianas de los pecados, en conformidad con, o en desafío a, la autoridad eclesiástica. Una de las preguntas en el manual de confesión de Pérez Bocanegra específicamente es sobre los quipus y su relación con el octavo mandamiento de no levantar falso testimonio. Se interrogaba a los penitentes si ellos usaban el quipu de otra persona para la confesión o si luego hablaban con otros miembros de su comunidad sobre los pecados observados en los quipus de otro. Según lo escrito en el manual de Pérez Bocanegra, la pregunta número 63 en relación con el octavo mandamiento, una de las tantas preguntas en torno al falso testimonio, demuestra que los colores se identificaban con pecados específicos de tal manera de ser fácilmente reconocidos por quien los veía:

Hallando quipos, do(n)de algun indio ò india que tu conoces, auia añudado sus pecados, para memoria de su confession, as los mirado, y por las [sic] colores de los ñudos, as sabido los pecados que hizieron, y diuulgastelos, ú dixistelos a alguna persona? y dime por auerlo tu dicho siguiosele al indio, ò india, infame notable? (1631: 341).

Si bien Pérez Bocanegra menciona la posibilidad del color como elemento codificador en los quipus, él nunca escribe una descripción detallada de tal sistema signficante. Resulta desconcertante la versión en quechua de la cita arriba mencionada, ya que no hace ninguna referencia al color. En realidad, en su traducción al quechua, el sacerdote pone el énfasis en los nudos de los quipus como forma de saber los pecados de la otra persona.

No cabe duda de que existen muchas otras referencias a los colores de los quipus en las páginas de los primeros escritores coloniales de los Andes. *Fuentes históricas peruanas* (1955) de Raúl Porras Barrenechea ofrece un listado con muchas referencias valiosas y, específicamente, menciona las categorías a partir del color. En las obras citadas antes, Cristóbal de Molina menciona los colores al igual que José de Acosta. Más aún, según el resumen de Porras Barrenechea, el Inca Garcilaso y el fraile Antonio de la Calancha escriben largos listados sobre el significado de cada categoría de color, comenzando por el dorado y el plateado. En el libro *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipu* (2002) editado por Jeffrey Quilter y Gary Urton, el artículo de Carol Mackey («The Continuing Khipu Traditions: Principles and Practices») sobre el uso de los quipus por parte de pastores actuales y los artículos de Frank Salomon («Patrimonial Khipu in a Modern Peruvian Village: An Introduction to the *Quipocamayos* of Tupicocha, Huarochirí») sobre la costa y el de William Conklin («A Khipu Information String Theory») sobre la construcción de los quipus, todos ellos dan cuenta del uso del color. De igual manera se muestra el registro de categorías de color recolectado por Jorge A. Flores (1986) en las fibras de camélidos. Marcia y Robert Ascher (1981) han representado bien la variedad de color aún en tonos sólidos, de colores combinados en las cuerdas de quipos y en la importancia del color en los diseños en general.

En la investigación que llevé a cabo en Cuzco hace algunos años, conversé con el sacerdote Juan Antonio Manyá, quien en 1992 me dijo haber visto a una persona usar un quipu en la confesión unos cuarenta años atrás. Siendo hablante bilingüe quechua-español, el padre Manyá me dictó el código de colores de un quipu que recordaba de Chinchero:

Rojo = pecado sexual

Negro = asesinar a alguien

Rojo anaranjado vívido = robo

Verde = beso superficial (*sunkha*) sobre un costado del rostro

Amarillo = hipocresía (*ishqui ubya*)

Blanco = pecados veniales

Gris = mentira

En este registro contemporáneo de un quipu, se destaca la influencia del simbolismo cristiano del color, particularmente en el inventario quechua de los pecados elaborado a partir de su propia visión de las faltas ante Dios y la comunidad.

Si bien la presencia del color se destaca cuando se despliega un quipu, existen menciones de lectores ciegos de quipus y su práctica de la confesión. En sus comentarios negativos sobre los *hechiceros*, Pérez Bocanegra nota que a menudo muchos de ellos son ciegos. Pese a esta aparente limitación, ellos pueden enseñar sobre los quipus en su comunidad. Un ejemplo espléndido aparece en cartas de los jesuitas de la región de Cuzco (1602), en las cuales un hombre ciego se aparece con un quipu de dieciocho pies que tiene algunos objetos enredados (piedras, huesos, plumas), los cuales representan diferentes pecados:

Hizolo este indio de seis varas de cordel torcido y de trecho en trecho un hilo que lo atravessava y algunas señales de piedras o güezos o plumas, conforme a la materia del peccado que avía de confessar, sin que en quatro días que gastó en confessarse, dudasse en cosa alguna y por el tiento del *quipu* y de las señales puestos en él, se confessó con tanta distinción y puntualidad como si tuviera ojos y muy grande entendimiento (Cabredo 1986: 214).

Marcia y Robert Ascher explican la complejidad del sentido táctil propia del trabajo de los quipus, haciendo hincapié en que, al hacer el quipu donde se registra información,

[...] debe aprenderse su uso, y esto implica el sentido del tacto [...] La forma de grabar o registro para quien hace un quipu —el que lo construye— exige sensibilidad táctil en grado alto [más aun que la requerida en la construcción de tablillas de arcilla sumerias]. En realidad, la estética completa del quipu se vincula con lo táctil: la forma de grabar y el registro mismo son decididamente rítmicos; el primero en la actividad, el segundo en el efecto. Pocas veces nos damos cuenta de nuestro potencial táctil y no percibimos su relación con el ritmo. Sin embargo, cualquier persona en un acto de acariciar inmediatamente percibe la conexión entre el tacto y el ritmo (1981: 61).

De un modo similar, en el acto de leer un quipu, lo táctil resulta primario, tanto en el despliegue completo donde se sostienen los extremos del cordel como en el hecho de enrollarlo en el cuerpo en un ritual, como en el uso de los dedos sobre los nudos y los objetos que están en los cordeles o hilos.

El efecto pacificador del tacto está claramente documentado en numerosos ejemplos clínicos de nuestra época: los niños crecen más rápido con el estímulo táctil, la presión arterial baja cuando se acaricia a las mascotas, los collares o pulseras de cuentas ayudan al estrés. Se hace evidente este efecto en diversas publicaciones hoy día, tanto en los relatos periodísticos de divulgación como en artículos médicos académicos. Dadas las circunstancias en que se realizaba

la confesión en las colonias, el indígena que buscaba recibir dicho sacramento debió haberse beneficiado al tocar los suaves nudos y cuerdas mientras sentía la tensión al confesar sus pecados ante un sacerdote. Los indígenas eran acorralados por el sacerdote para confesar sus faltas o eran presionados por los curacas (quienes, a su vez, sentían la presión de los curas). Los indígenas no buscaban la confesión por sí mismos. Se trataba de un acto obligatorio para ellos. Los confesores escribían un *padrón* o censo, dejando constancia de que el parroquiano había recibido la confesión en cumplimiento del ritual anual.

Aparentemente, Pérez Bocanegra comprendió la dinámica de la confesión, así como la dimensión teológica del ritual. Por ello, alterna entre recomendar amabilidad y comprensión en el rito de la confesión y sugerir estrategias más agresivas para probar la conciencia. Estando siempre alerta, él habla acerca de rasgos en la conducta que pueden manifestar una confesión poco sincera de los pecados:

Y si le pareciere al Sacerdote, que el Indio, ò India calla, ò oculta algun pecado, halaguele dulcemente, con palabras amorosas, y blandas, ayudandole, y animandole, a q(ue) diga todas sus culpas: especialmente aquellas, que (por sus razones) quiere ocultar, que facilmente se echara de vèr; por el tragar amenudo la saliuva, y no sosegar de rodillas, toser, mirar a vna, y otra parte, y otras señales, que Dios quiere que muestre, quando quiere cometer este sacrilegio (1631: 109-110).

Oswaldo Pardo ha resumido la importancia de las fuentes europeas que definen la interpretación de gestos y la enunciación en el contexto del acto de contrición en la Nueva España. Para que la confesión sea válida, es necesario demostrar verdadera sinceridad y arrepentimiento tanto con las palabras como con la conducta corporal en el momento de la confesión (Pardo 1996: 33). De igual modo, Pérez Bocanegra (1631: 109) insiste en que el sacerdote tenga en cuenta determinadas acciones: no mirar a la cara al penitente, no sentar al penitente junto al confesor, no hacer comentarios humorísticos o que puedan generar risa, y no realizar ademanes ni meneos o movimientos con la cabeza, los ojos, los pies o las manos. El sacerdote también debe ser cuidadoso con su conducta y su voz: «[...] mandele dezir sus pecados, [...] sin irlle a la mano, ni por gesto, ni palabra afeárselos: no le sea ocasion de hazerle desmayar» (1631: 108-109).

El lugar para la realización del rito se elegía según el entorno apropiado para escuchar la confesión. Pérez Bocanegra define el lugar óptimo para administrar el sacramento como un espacio irreprochable, visible para todos pero al mismo tiempo aislado como para que no se escuche lo que se habla; ese es el lugar donde ha de sentarse el confesor. A la vez, deja una nota cautelosa en relación con la confesión

de las mujeres, ya que el confesor no debe ir a sus aposentos o dormitorios, ni ubicarse cerca de sus camas o junto al hogar de las casas (1631: 109).

Además de su uso con los sacerdotes católicos, el quipu también pudo haber servido en el contexto del ritual tradicional de expiación en los Andes. Un ritual de quipu apuntado por Pérez Bocanegra tiene lugar en el campo, no en el pueblo. La pregunta 73 del Primer Mandamiento enumerada en su *Formulario ritual* menciona el uso de otro quipu en un ritual conflictivo para él: «Assi mismo en tus chacras de papas, yocas, sueles atar la paja co(n) muchos ñudos, y atadixos, ayunando tu, y diziendo a aquellos atados, que ayunen por ti? Que sueles hazer con esto? dimelo todo?» (1631: 133). Aquí, no se usa lana de camello ni de algodón; solo se menciona paja, a menudo relacionada con las prácticas confesionales del altiplano andino. El significado de enrollar o de hacer nudos en la paja presente en esta cita se complementa con una acción similar en el peregrinaje de Qollor Riti. De acuerdo a Catherine Allen (1988: 195), varias personas se alejan del grupo de peregrinos para hacer nudos en el pasto a lo largo del camino. Al torcer la paja hacia la izquierda, con la mano izquierda ubicada en la espalda de modo de no verla, los penitentes depositaban sus pecados.

Si bien el quipu se identifica con el recuento de pecados en la confesión anual, el rosario como objeto católico aparecía de manera destacada tras el acto de la confesión cuando se daba la penitencia. El ayuno, el rezo del rosario y la asistencia a misa remitían a la realización de prácticas futuras. Sin embargo, Pérez Bocanegra advierte a los sacerdotes que den una penitencia pequeña para que se cumpla de manera inmediata, mientras los indígenas aún están frente a ellos (1631: 384).

Sin embargo, el rosario tiene su objetivo y se ve cómo predomina culturalmente en los dibujos de Guaman Poma. Especialmente en el dibujo del piadoso jesuita, el rosario está en el lugar central, estableciendo un vínculo entre el sacerdote y el penitente (reproducido en p. 108). El rosario se entrega al indígena con la mano izquierda extendida, lo cual se superpone sobre la sogá enrollada en su muñeca, de modo de asegurar que la práctica cristiana pueda ser realizada por los indígenas. Ciertamente, este es el consejo de José de Acosta: «En vez de ritos perniciosos se introduzcan otros saludables [...] [e]l agua bendita, las imágenes, los rosarios, las cuentas benditas, y las demás cosas que aprueba» (1954a: 565).

Sin embargo, en tiempos de presión cultural, las comunidades indígenas también se deshacían de muchos objetos cristianos como el rosario ante el temor de las represalias de las *huacas*:

Diose un pregón en aquella provincia [de los Vilcas] que todos los yndios que adorasen lo que los xpnos. adoraban, y tubiesen cruces, rozarios o ymágenes y vestidos de los españoles, auían de perecer en la enfermedad de pestilencia que la guaca enbiaba en castigo que se hauían hecho xpnos. La qual voz recibieron con tanto afecto y determinación, que echaron de sí todo lo sobredicho, arrojando en todos los caminos y quebradas todas las cruces y rozarios e ymágenes, sombreros, çapatos y calsones y todas las demás cosas con los vestidos que de los españoles tenían (Mateos 1944: 116).

Conclusiones

El quipu, un instrumento de alto prestigio en el sistema de conocimiento inca, también sirvió como herramienta de cálculo para asuntos prácticos en manos de pastores. En los rituales de confesión tras la invasión española, el quipu permitió que el indígena de la doctrina (distrito parroquial) respondiera a las demandas de su confesión anual de pecados ante un sacerdote. Sistemáticamente, a través de nudos y colores, los penitentes indígenas participaban en el ritual de reconocimiento de sus faltas y del conteo de sus ofensas.

A partir del *Ritual formulario* de Pérez Bocanegra, dedujimos una explicación de la técnica de los quipus y de su uso en la transmisión de conocimiento. A inicios del siglo XVII, los ancianos y ancianas chamanes, en particular las mujeres, alentaban activamente el uso de este objeto para registrar qué pecados confesar y cuáles ocultar. En su ritual anual, y gracias al quipu, la comunidad desafiaba y contradecía el modelo teológico impuesto sobre ella. Si bien algunos quipus, en particular los de Juli, se usaban para recitar oraciones cristianas y la doctrina, como explican las cartas jesuitas, el comentario de Pérez Bocanegra revela la existencia de un sistema alternativo de quipus usados para menoscabar la autoridad católica.

Los quipus no son un «sistema de escritura» en papel y lápiz, si bien sus nudos y cordeles o hilos cumplen la función esencial de registrar creencias comunes y estrategias durante el período colonial. Negociado como recurso en la tradición del quipu, un sistema de memoria compartida sostuvo los valores indígenas tiempo antes de que los indígenas tuvieran acceso a la escritura del sistema europeo. Pérez Bocanegra privilegia la escritura occidental cuando enfatiza la verdad contenida en el libro. Una de sus frases reveladoras es cuando dice a los indígenas de su parroquia que «Ellos [los sacerdotes] son vuestros libros» (1631: 421); en consecuencia, niega a los indígenas la posibilidad de registrar sus verdades.

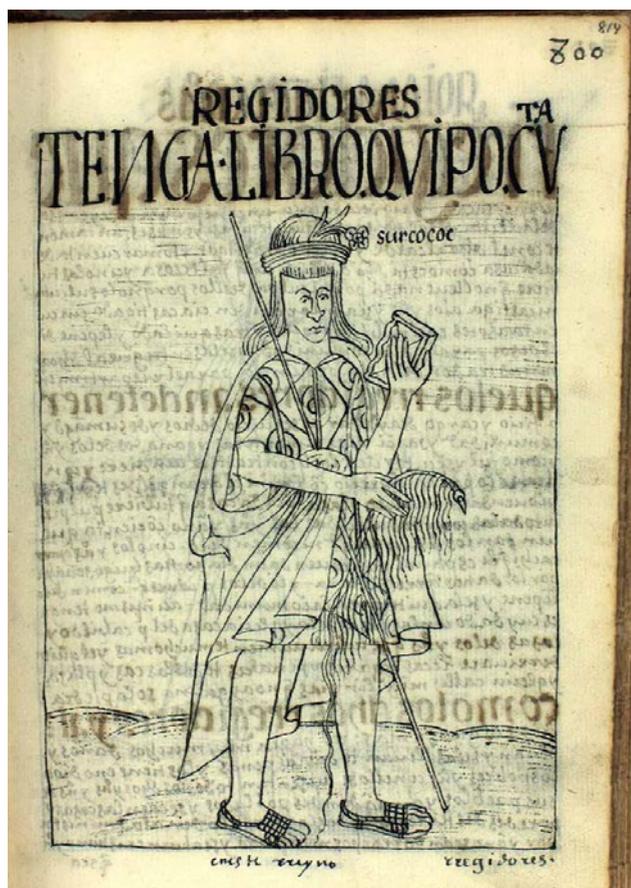


Figura 3: «Regidores: tenga libro qvpo cv[en]ta surcococ». De Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615). The Guaman Poma Website of the Royal Library, Copenhagen: www.kb.dk/elib/mss/poma/ (p. 800 [814])

Existen otras opciones, por supuesto. Los indígenas pueden escribir sus propios libros. La frase de Guaman Poma, «escribir es llorar», es un comentario que resuena con fuerza en el proyecto de alfabetización colonial. De igual modo que el regidor que aparece en la *Nueva corónica*, Guaman Poma buscaba información tanto de los libros como de los quipus. Al poner tinta sobre el papel, se valió del alfabeto occidental para escribir las injusticias perpetradas por los poderosos. Igualmente importante fue el acceso de Guaman Poma al material de los quipus donde residía el conocimiento indígena. Valiéndose de ambos sistemas de registro de la memoria

—las letras del alfabeto y los nudos en los cordeles— él, eventualmente, pudo poner el mundo al revés.

Bibliografía

ACOSTA, Antonio

1987 «La extirpación de las idolatrías en el Perú: Origen y desarrollo de las campañas». En *Revista Andina* 5(1), 171-195.

ACOSTA, José de

1954a[1580] «*De procuranda indorum salute* o predicación del evangelio en las Indias». En Francisco Mateos (ed.), *Obras del P. José de Acosta*. Madrid: Atlas, 389-609 (Biblioteca de Autores Españoles, 73).

1954b[1580] «Escritos menores». En Francisco Mateos (ed.), *Obras del P. José de Acosta*. Madrid: Atlas, 251-389 (Biblioteca de Autores Españoles, 73).

ADORNO, Rolena

1988 «Writing about Reading: An Andean View of Literacy in the Early Spanish Colonial Period». *Yale Journal of Criticism* 2(1), 197-203.

ALLEN, Catherine J.

1988 *The Hold of Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

ASCHER, Marcia y Robert ASCHER

1981 *Mathematics of the Incas: Code of the Quipu*. Mineola, N.Y.: Dover.

BARTRA, Enrique T. (ed.)

1982 *Tercer Concilio Limense (1582-1583)*. Lima: Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima.

CABREDO, P. Rodrigo

1986[1602] «Anua de la Provincia del Perú (1602)». En E. Fernández (ed.), *Monumenta Peruana*. Vol. 8. Roma: Apud «Institutum Historicum Societatis Iesu», 171-354 (Monumenta Historica Societatis Iesu, 128).

CONKLIN, William

2002 «A Khipu Information String Theory». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 53-86.

DURÁN, Juan Guillermo

1990 *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVII)*. Vol. 2. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina.

DUVIOLS, Pierre

1977 *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

2003 *Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías: Cajatambo, siglo XVII, con documentos anexos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Pontificia Universidad Católica del Perú.

FLORES OCHOA, Jorge A.

1986 «The Classification and Naming of South American Camelids». En John V. Murra, Nathan Wachtel y Jacques Revel (eds.), *Anthropological History of Andean Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 137-148.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1936[1615] *Nueva corónica y buen gobierno (Codex péruvien illustré)*. Paris: Institut d'Ethnologie (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 23).

2006 [1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno*. www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/esfrontpage.htm

HOPKINS, Diane E.

1983 «The Colonial History of the Hacienda System in a Southern Peruvian Highland District». Tesis doctoral. Universidad de Cornell.

LEA, Henry C.

1896 *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*. Vol. 2. Philadelphia: Lea Brothers.

MACKEY, Carol

2002 «The Continuing Khipu Traditions: Principles and Practices». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 320-348.

MANNHEIM, Bruce

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

MARCUS, Joyce

1992 *Mesoamerican Writing System: Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*. Princeton: Princeton University Press.

MATEOS, Francisco (ed.)

1944[1600] «Crónica anónima de 1600 que se trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América Meridional». En *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*. Vol. 1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto «Gonzalo Fernández de Oviedo», 98-117.

- MOLINA, Cristóbal de
1988[1573] «Relación de las fábulas y ritos de los Incas». En Henrique Urbano y Pierre Duviols (eds.), *Fábulas y mitos de los Incas*. Madrid: Historia 16, 9-135.
- ONDEGARDO, Polo de
1985[1585] «Instrucción contra las ceremonias, y ritos que usan los Indios conforme el tiempo de su infidelidad». En *Confessionario para los curas de indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 253-263 (Corpus Hispanorum de Pace, 26(2)).
- PARDO, Oswaldo F.
1996 «Bárbaros y mudos: comunicación verbal y gestual en la confesión de los nahuas». *Colonial Latin American Review* 5(1), 25-55.
- PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la
1668 *Itinerario paraparochos de indios*. Madrid: Joseph Fernandez de Buendia.
- 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.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1955 *Fuentes históricas peruanas*. Lima: Juan Mejía Baca.
- QUILTER, Jeffrey y Gary URTON (eds.)
2002 *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipu*. Austin: University of Texas Press.
- SALOMON, Frank
2002 «Patrimonial Khipu in a Modern Peruvian Village: An Introduction to the *Quipocamayos* of Tupicocha, Huarochirí». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Khipu*. Austin: University of Texas Press, 293-319.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1942[1572] *Historia de los Incas*. Buenos Aires: Emecé.
- TAYLOR, Gerald (ed.)
1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Insituto Francés de Estudios Andinos.
- TERCER CONCILIO LIMENSE
1985[1585] *Tercero cathecismo y exposición de la doctrina christiana, por sermones*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Corpus Hispanorum de Pace 26(2), 333-778).

URTON, Gary

1990 *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Incas*. Austin: University of Texas Press.

VACA DE CASTRO, Cristóbal

1929[1608] *Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas*. Lima: Sanmartí (Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, 3).

ZUIDEMA, R. Tom

1982 «Bureaucracy and Systematic Knowledge in Andean Civilization». 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, 419-495.

1989 «At the King's Table: Inca Concepts of Sacred Kingship in Cuzco». *History and Anthropology* 4, 249-274.