

COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

El quipu colonial

Estudios y materiales

Marco Curatola Petrocchi y José Carlos de la Puente Luna
Editores



Capítulo 4



**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

La recepción del quipu en el siglo XVI

Galen Brokaw

Durante los cincuenta años posteriores a la conquista, el quipu aparece con frecuencia en documentos coloniales como fuente de información y objeto de curiosidad. Alrededor de 1580, sin embargo, las referencias al quipu en documentos oficiales se vuelven escasas. El contraste entre la ubicuidad de tales referencias hasta 1580 y su escasez después de esa fecha ha constituido uno de los principales fenómenos que los pocos estudios históricos del quipu intentan explicar. La versión tradicional de esta historia atribuye la desaparición del quipu del registro colonial a dos causas: (1) la prohibición supuestamente universal de los quipus proclamada por el Tercer Concilio Limense en 1583; y (2) el subsecuente rechazo de la administración colonial hacia el quipu —derivado de la prohibición anunciada por el Tercer Concilio— como medio fidedigno en los procesos legales a partir de esa misma fecha. Esta versión de la historia del quipu aparece indirectamente o como un elemento secundario en estudios literarios e históricos, como los de Jesús Lara (1966-1967) y Pierre Duviols (1971). Más recientemente, esta visión se ha articulado de manera extensiva en estudios que se enfocan directamente en la historia del quipu en el período colonial.

En este ensayo me propongo demostrar que el número reducido de referencias a los quipus después de 1583 no se debe a tales razones: la prohibición atribuida al Tercer Concilio no fue universal y la administración colonial nunca rechazó el quipu como medio fidedigno. En general, los oficiales españoles no se preocupaban mucho por el quipu en sí. Se enfocaban, en realidad, en la autenticidad de la información más que en la legitimidad del medio material. La función del quipu dentro de la administración colonial cambia a través del siglo XVI, pero la visibilidad reducida del quipu resulta de la disminución de las actividades administrativas que requerían

el uso de informantes indígenas y no de una campaña de extirpación. Es cierto que el quipu empieza a caer en desuso en muchas partes de los Andes durante el período colonial, pero este es un proceso gradual que resulta de la asimilación, la aculturación y la dominación cultural y política.

El modelo de las cuatro etapas de la historia del quipu

La perspectiva histórica sobre el quipu iniciada por Jesús Lara y Pierre Duviols ha adquirido más fuerza y mayor profundidad en los estudios más recientes de Carmen Loza. Los estudios de Loza son muy innovadores y no quiero despreciar su valiosa contribución a nuestro entendimiento de la historia del quipu. Si me refiero principalmente a la investigación de Loza es porque su trabajo constituye la expresión más comprehensiva y detallada de la perspectiva en cuestión. En sus estudios innovadores sobre la historia del quipu, Loza (2001) sostiene que durante el siglo XVI el estatus del quipu en el sistema legal colonial pasó por varias etapas. Loza identifica explícitamente dos etapas de la historia del uso del quipu en el sistema legal colonial. En la primera etapa, entre 1550 y 1569, los oficiales españoles, principalmente los visitadores, introdujeron el quipu al sistema administrativo y legal como una fuente fidedigna de información. En la segunda etapa, entre 1570 y 1581, el virrey Francisco de Toledo incorporó oficialmente el quipu al sistema administrativo del virreinato. Loza basa su historia del quipu en documentos identificados como transcripciones de quipus hechas durante visitas y procedimientos legales entre 1550 y 1581 en diferentes partes de los Andes, así como en las ordenanzas promulgadas por Toledo entre 1569 y 1581. Loza propone una progresión en la cual la administración colonial comienza a aceptar la validez del quipu, proceso que culmina en las ordenanzas de Toledo, las cuales supuestamente confieren legitimidad oficial al quipu y lo incorporan a la administración colonial.

Loza no identifica explícitamente otras etapas, pero el argumento implica dos fases adicionales: una antes de 1550 y una después de 1581, cuando el quipu habría dejado de funcionar como interfaz entre las comunidades indígenas y la administración colonial. La etapa posterior es la más explícita: Loza se refiere a la prohibición del quipu por el Tercer Concilio Limense en 1583, proponiendo que este acto deshizo la legitimización del quipu efectuada por Toledo y resultó en la desaparición de este medio semiótico (Loza 1998a: 156). Loza sugiere que esta prohibición coincide con un cambio de actitud hacia el quipu por parte de la administración colonial. A menudo, los quipus eran los únicos registros de la población y del tributo y servicio rendidos a los españoles, lo cual le daba ventaja

a los indios en los procedimientos legales. Según Loza, esta situación llevó a los españoles a cuestionar la legitimidad del quipu, viéndolo más bien como un medio indigno de confianza creado por paganos con una inclinación hacia la mentira. Así, Loza atribuye la desaparición del quipu del registro colonial a un conflicto que emerge entre las comunidades indígenas, por un lado, y los curas y encomenderos españoles, por otro, y que culmina con la supuesta prohibición universal del quipu en 1583. A partir de esta fecha, los españoles supuestamente destruyeron todos los quipus que pudieron encontrar, lo que resultó en la escasez de referencias al quipu en el registro colonial (Loza 1998a, 1998b, 2000, 2001; Urton 2002).

Loza aclara que su estudio no es una historia general del quipu sino una historia del uso de este medio en el sistema legal (Loza 1998a, 1998b, 2000, 2001). Sin embargo, el argumento desemboca en conclusiones explícitas sobre la trayectoria del quipu en general. Además, Loza no reconoce las implicaciones de esta delimitación. En cierto sentido, tal aproximación es inevitable. Con la excepción de algunas crónicas y algunos documentos de las órdenes religiosas, todas las referencias al quipu en el siglo XVI y XVII aparecen en lo que se podría denominar documentos legales. Las crónicas no son documentos legales en sí, pero muchos de sus autores adquirieron su información por medio de su participación en encuestas y visitas oficiales. Los documentos producidos durante las visitas, en los cuales las referencias a los quipus son incluso más abundantes, son documentos jurídicos también. Así, la revisión historiográfica que propongo aquí también se limita en gran parte a la interacción legal entre la administración colonial y las comunidades indígenas o los quipucamayos individuales.

Además, al construir su historia del quipu en el siglo XVI, Loza propone ciertas conclusiones e inferencias sobre la evidencia documental que no son justificables. Por ejemplo, explica que escogió las visitas y casos legales de diferentes fechas y áreas de los Andes con el fin de «asegurar una base empírica lo suficientemente amplia para mostrar los elementos generales que permitieron la constitución de la prueba por *quipu*, por una parte; y para una reflexión a partir de casos dispersos en el espacio, a fin de ilustrar la evolución del *quipu* como elemento de prueba en las diversas instancias a lo largo del siglo XVI» (Loza 2001: 65).

A pesar de que los documentos vienen de diferentes fechas y áreas geográficas, no demuestran el tipo de progresión sugerida por Loza. Estos documentos tampoco apoyan una generalización tan nítida sobre la historia del quipu. El número de documentos que Loza presenta como transcripciones directas de quipus es muy limitado. En ese entonces, estos documentos eran los casos mejor conocidos

de transcripciones explícitas de quipus coloniales. Así, la selección de estos documentos se debe a que eran las únicas fuentes disponibles.

En los últimos años han salido a luz varios otros documentos que iluminan aún más la historia del quipu en el siglo XVI. Además, ya se había publicado un amplio corpus de documentos jurídico-administrativos menos importantes pero con numerosas referencias a quipus. A partir del examen de todos estos documentos, propongo que el estatus del quipu en la administración colonial no pasa por el proceso formal propuesto por Loza, según el cual el quipu es legitimado, incorporado al sistema colonial bajo Toledo y luego prohibido por la Iglesia y rechazado por la administración colonial a partir de 1583. El uso del quipu en la administración colonial se debe a cierto pragmatismo requerido por la situación. Documentos coloniales como los citados por Loza y muchos otros indican que, desde la década de 1530, los españoles reconocieron que el quipu era un registro esencial que facilitaba la recolección de información importante. Dichos testimonios demuestran, además, que los quipus seguían vigentes después de la supuesta prohibición universal de 1583. Sin embargo, el quipu nunca recibió la atención que Loza le atribuye. Desde la perspectiva de los españoles, el quipu era un fenómeno secundario que solo facilitaba el testimonio oral como parte de las interacciones entre los oficiales españoles y las comunidades indígenas.

La temprana administración colonial y la transcripción del quipu

Desde fecha muy temprana, los españoles tuvieron mucha confianza en la información proveída por quipucamayos (por lo menos estuvieron muy dispuestos a aceptar dicho testimonio). El quipu era, junto con los testimonios orales, uno de los únicos medios duraderos que registraban información sobre la historia, el gobierno y la sociedad andinas. El uso de quipucamayos como fuente de información demográfica e histórica durante las primeras visitas y otras investigaciones sobre la historia de los Incas, tal como la llevada a cabo por Vaca de Castro en 1542 (Collapiña 1974 [1542/1608]), estableció un precedente que otros españoles confirmaron repetidas veces por medio de su aceptación de testimonios basados en quipus. Sobre la base de estos testimonios, escribieron historias de los Incas, fijaron las cifras de población, establecieron tasas de tributo y distribuyeron encomiendas.

La confianza que los españoles depositaron en el quipu hizo a los quipucamayos más conscientes de la utilidad de sus registros para el sistema colonial. Para 1558, las comunidades indígenas habían comenzado a transcribir quipus, produciendo

documentos alfabéticos que presentaron como evidencia en procedimientos legales contra los españoles. En la década de 1550, Guacrapaucar, un curaca de Jauja, hizo transcribir el mismo quipu observado por Pizarro en 1533 y Cieza de León en 1548 con el fin de documentar los bienes y servicios ofrecidos a Pizarro o robados por sus hombres durante la Conquista y las Guerras Civiles (Espinoza Soriano 1971-1972; Murra 1981; Loza 2001: 65-73). Estos documentos constituyen las transcripciones de quipus mejor conocidas, así como uno de los cuatro casos analizados por Loza.

Los documentos en los cuales Loza se basa para identificar su primera etapa de la historia del quipu corresponden a cuatro casos o procedimientos legales: (1) el ya mencionado caso de Jauja, 1554-1561; (2) Chilllos, 1551-1559; (3) Chucuito, 1567; y (4) Sacaca, 1572-1578. La premisa implícita en el argumento es que, gracias al precedente establecido en estos casos, se legitima y aprueba oficialmente el valor probatorio del quipu. Tanto el caso de Chilllos como el de Chucuito son procesos relativamente típicos que se originan en visitas oficiales. El caso de Chilllos es una revisita llevada a cabo para verificar las cifras de población registradas en una visita anterior basada en quipus. El que la revisita se haya hecho a pedido del encomendero no constituye una novedad. La demostración por parte de los quipucamayos de la validez de las cifras originales no representa ningún cambio de actitud de los españoles hacia el quipu. El que la primera visita se hubiera basado exclusivamente en quipus demuestra que los españoles ya habían estado aceptando el valor probatorio de este medio. De hecho, los españoles habían admitido transcripciones de quipus desde los primeros años tras la conquista, en la década de 1530.

La visita de Chucuito es otro ejemplo de una inspección basada en quipus. Loza explica que los oficiales españoles hicieron a los quipucamayos corroborar verbalmente la veracidad de sus quipus, lo cual, en opinión de Loza, demuestra la dificultad que los españoles tuvieron en aceptar el quipu como prueba en procedimientos legales (Loza 2001: 78-79). Sin embargo, el juramento oral era una parte esencial del sistema legal español, el cual se basaba principalmente en testimonios orales. Dado que los quipucamayos «leían» sus quipus a los españoles, el protocolo requería que estos juraran la veracidad de sus testimonios, tal como cualquier otro testigo legal lo debía hacer. Incluso si los testigos hubieran presentado documentos escritos, habrían tenido que jurar la veracidad de la información. La compleja dinámica entre el visitador, el intérprete, el curaca, y el quipucamayoc complica el proceso, pero esta dificultad no tiene nada que ver con la legitimidad del quipu como registro de información. De hecho, se podría decir que el quipu

es irrelevante desde la perspectiva de la administración colonial porque el protocolo legal identifica el *locus* del conocimiento en el testigo mismo en vez de ubicarlo en un medio secundario, ya sea un quipu o un documento alfabético.

La particularidad de los casos de Jauja y Sacaca radica en que tienen que ver con procedimientos legales independientes de una visita. Entre 1558 y 1561, los curacas de Jauja elevaron una serie de peticiones en las cuales solicitaban recompensa por los bienes y servicios entregados a los españoles durante la conquista y las subsecuentes guerras civiles. Loza explica que el caso contiene testimonios de varios testigos entrevistados para verificar la fiabilidad de los testimonios basados en quipus (Loza 2001: 69-71). El asunto principal aquí tiene que ver con el significado de este proceso de verificación. Loza sugiere que el que los indígenas probaran la fiabilidad de sus quipus implica que este medio estaba siendo legitimado. Una vez más, sin embargo, desde la perspectiva de los españoles, el procedimiento legal en el caso de Jauja no tenía nada que ver con la fiabilidad de los quipus *per se*. El tema en cuestión no era dicha fiabilidad sino la veracidad de la información presentada.

El caso de Sacaca consistía en una disputa entre los herederos del encomendero Alonso de Montemayor y los indios de su encomienda. En 1572, motivados por la campaña de Toledo de eliminar los abusos de los encomenderos españoles, los curacas de Sacaca presentaron una petición alegando que entre 1548 y 1551 —es decir, inmediatamente antes del establecimiento de tasas fijas— Alonso de Montemayor había cobrado demasiado tributo. Los testimonios ofrecidos por los quipucamayos proveen información del tributo pagado en bienes y servicios. Loza dice que el tribunal se «adhiera» al quipu en este caso, ya que explícitamente acepta el quipu como la única fuente y prueba del tributo en cuestión (Loza 2001: 86-87). Sin embargo, como señala Tristan Platt, el tribunal pidió una segunda lectura de los quipus para compararla con la primera y apaciguar los reparos de la otra parte (Platt 2002: 245). Al final, los testimonios de los testigos-quipucamayos prevalecieron sobre los de los herederos de Montemayor. Como en el caso de Jauja, sin embargo, el problema no fue la fiabilidad de los quipus *per se* sino la fiabilidad de los testigos y de la información presentada.

Loza enfatiza el éxito de la petición de los caciques de Jauja y de la defensa del censo-quipu por los quipucamayos de Chillón contra las alegaciones de fraude (Loza 2001: 79-82). Si estos casos fueran los primeros ejemplos del uso de quipus en procedimientos legales, entonces tendrían cierto significado histórico. Sin un corpus más grande de textos similares, sin embargo, sería imposible construir una historia completa de este fenómeno. A pesar de todo, estos casos no constituyen un evento importante en la historia de las actitudes de la administración colonial

hacia el quipu. En ninguno de los casos se cuestionó la fiabilidad del quipu mismo. Además, el quipu había sido muy común en procedimientos legales desde la llegada de los españoles a los Andes en la década de 1530. Así, aun si la fiabilidad de los quipus se hubiera puesto en tela de juicio, dicho cuestionamiento no habría señalado la introducción del quipu en el sistema legal de la colonia. Al contrario, en el caso de Chilllos, un hipotético intento de socavar la fiabilidad de los quipus aceptados hasta esa fecha habría constituido un ataque contra la legitimidad de este tipo de registro. En realidad, los españoles no se preocupaban mucho por el quipu en sí. Estaban más interesados en la fiabilidad de los testigos.

En efecto, en cada uno de los casos examinados por Loza, los oficiales españoles intentaron verificar o legitimar formalmente las transcripciones de quipus para confirmar la veracidad de su contenido, no la fiabilidad del registro. En el caso de Guacrapaucar y de los quipucamayos huancas de Jauja (1554-1561), el tribunal comparó las transcripciones alfabéticas de quipus con los testimonios orales (Loza 2001: 71). En la visita de Lupaca y el censo de Chucuito (1567), las autoridades españolas requirieron juramentos orales de los quipucamayos y de otros oficiales indígenas sobre la veracidad de la información registrada en los quipus (Loza 2001: 76, 78-79). En el caso de Chilllos (1551-1559), aunque los visitadores originales no habían cuestionado la veracidad de los quipus demográficos, ocho años después el tribunal pidió una verificación visual de las cifras del censo basado en quipus (Loza 2001: 80).

El caso de Sacaca es un poco diferente. La primera lectura de quipus se verifica por medio de otra lectura de quipus por otro quipucamayoc (Platt 2002: 245). Aunque Loza incluye estas transcripciones de quipus entre las de la primera etapa (1550-1569), las mismas se producen en la segunda etapa, entre 1570 y 1581, la cual coincide con el gobierno del virrey Francisco de Toledo. Esto tendría sentido desde la perspectiva del paradigma histórico propuesto por Loza porque la segunda etapa corresponde a lo que ella identifica como el reconocimiento oficial de la legitimidad del quipu. La verificación de un quipu por otro parecería sustentar este modelo histórico. Yo sugeriría, sin embargo, que, tal como en los otros casos, el único criterio relevante en la determinación de la legitimidad de un testigo es la veracidad o la validez de su testimonio, sin importar si esa información estaba registrada en un quipu o no. La única razón para entrevistar a otro quipucamayoc fue que él era la única persona con el conocimiento necesario para confirmar el testimonio anterior. Evidentemente, él poseía dicho conocimiento en virtud de su función de quipucamayoc, pero este hecho era incidental desde la perspectiva española.

Esto no significa que las décadas de 1550 y 1560 fueran insignificantes para la historia del quipu y su relación con la administración colonial. Durante el primero de estos decenios, los disturbios de los tempranos años de la Conquista menguaron y los oficiales coloniales renovaron sus esfuerzos para establecer y mantener el control administrativo. Hernando de Santillán llegó al Perú en 1550 y trabajó en una delegación para establecer las tasas de tributo. En diciembre de 1553, Felipe II publicó una cédula pidiendo información sobre la índole y la cantidad del tributo que los indios solían entregar a los Incas para ajustar la tasa colonial a las expectativas prehispánicas (Esteve Barba 1968: XXV). Este documento ordenó explícitamente que, además del uso de testimonios orales, se usara cualquier otra forma de registro que contuviera información relevante, incluyendo «[...] pinturas o tablas o otra cuenta que haya de aquel tiempo por do se puede averiguar lo que está dicho» (Santillán 1968 [1563]: 101). Respondiendo a esta cédula, Santillán produce su *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas* (1563). En su investigación sobre el tributo indígena, Santillán habría tenido que tratar inevitablemente con quipucamayos. El funcionario identificó el quipu explícitamente como una de las fuentes principales de información sobre la historia andina antes de la conquista (Santillán 1950 [1563]: 43). Así, este período se caracteriza por una intensa actividad administrativa que incluyó numerosas visitas que dependieron de quipus. La diferencia entre este período y el anterior tiene que ver más con el aumento del número de visitas que con una diferencia cualitativa en la función cumplida por el quipu en el sistema legal hasta ese momento. Estas décadas no constituyen una etapa histórica independiente en la cual se haya establecido el valor probatorio del quipu. Es cierto que los documentos estudiados por Loza indican ciertas tendencias, pero dichos testimonios no son ejemplos que ilustren la incorporación gradual del quipu en el sistema legal colonial sino episodios individuales dentro de una historia mucho más ambigua.

En general, los oficiales españoles no se preocupaban por el quipu en sí. Se enfocaban en la veracidad de la información más que en la legitimidad del medio. Documentos coloniales como los citados por Loza y muchos otros indican que los españoles reconocían la importancia del quipu como un registro esencial que facilitaba la colección de información estadística e histórica. Pero este reconocimiento no ocurrió por primera vez en la década de 1550 sino inmediatamente después de la llegada de los españoles dos décadas antes.

Las reformas de Toledo

Esta revisión de la primera etapa de la historia del quipu propuesta por Loza no socava necesariamente la segunda etapa, pues esta se basa en otros documentos. Loza mantiene que durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo, entre 1569 y 1581, el quipu adquirió mayor legitimidad gracias a su rol prominente en las investigaciones históricas. Loza declara también que las ordenanzas promulgadas por el virrey institucionalizan al quipucamayoc al crearle un puesto oficial de «ayudante de escribano» (Loza 2001: 89-90). Loza explica, por ejemplo, que las investigaciones históricas sobre el pasado incaico produjeron la *Historia Indica* de Sarmiento de Gamboa. Pero los virreyes y gobernadores del Perú habían estado haciendo este tipo de investigaciones históricas desde por lo menos 1542. El quipu claramente continúa jugando un rol importante durante la administración de Toledo en la década de 1570. De hecho, Toledo llevó a cabo la visita general más comprensiva entre todos los virreyes y los quipus fueron tan importantes para esta visita como para las anteriores. En cierto sentido, Toledo promueve el uso del quipu aún más de lo que sugiere Loza, pero cualquier legitimación efectuada por medio de esta sanción oficial es indirecta y contingente. Puede ser que las ordenanzas de Toledo y la administración en general hayan otorgado una mayor legitimidad al quipu, pero hay que entender este fenómeno desde una perspectiva histórica más amplia.

Pocos años antes del nombramiento de Toledo como virrey del Perú, la Corona adquirió un conocimiento directo de la función desempeñada por transcripciones alfabéticas de quipus en los procedimientos legales. El curaca de Urin Huanca del valle de Jauja viajó a España con sus transcripciones basadas en lecturas de quipus por Guacrapaucar y otros quipucamayos. En España, Felipe II terminó aceptando la petición del curaca en 1563 (Loza 2001: 72; Espinoza Soriano 1971-1972: 183-185). El que los curacas de Jauja llevaran su caso hasta España hizo a los oficiales peninsulares conscientes del valor y de la importancia de estos registros. En 1568, antes de que Toledo saliera para las Indias, la Corona le dio instrucciones específicas sobre las reformas que debía instituir, muchas de las cuales se basaban en las recomendaciones hechas por Juan de Matienzo en *El gobierno del Perú*, publicado un año antes, en 1567 (Zimmerman 1938: 48-52) y, posiblemente, en la petición de Jauja de 1563. Matienzo recomienda que los españoles saquen provecho de los quipus en la administración colonial (Matienzo 1967 [1567]: 51, 55, 56, 92) y el Rey manda explícitamente a los visitadores que utilicen los quipus para averiguar información sobre el tributo incaico, la cual determinaría el límite del tributo permitido en el sistema colonial. Además, manda a los oficiales

españoles que hagan a los indios registrar los bienes y el ganado de la comunidad en un quipu (Toledo 1986-1989: I, 22, 29-30).

Tras la llegada de Toledo al Perú en 1569, Matienzo trabaja como uno de sus consejeros más importantes (Zimmerman 1938: 89-90). Las ordenanzas y estatutos promulgados por Toledo continúan reconociendo y dependiendo de la función importante de los quipucamayos. Después de su visita a la comunidad del hospital de Paria en abril de 1575, Toledo manda que los pastores indígenas de esta comunidad mantengan un registro del ganado del hospital en un quipu (Toledo 1986-1989: II, 44). Las ordenanzas también identifican al quipucamayoc como una de las cuatro personas que debe tener copia de la llave de la caja de la comunidad, adonde se guardan documentos y otras cosas de valor (Toledo 1986-1989: II, 45-46). Quizás aún más significativa es la reacción de Toledo al descubrir que los curas del hospital no habían mantenido un registro del tributo cobrado a los indios. Toledo manda que el administrador del hospital entreviste a los quipucamayos de la comunidad y transcriba los quipus que contienen la información sobre los bienes y el dinero que habían entregado a los curas del hospital. Luego, se utilizó esta transcripción de quipus para arreglar cuentas con los curas (Toledo 1986-1989: II, 41). En Chucuito, en julio del mismo año, Toledo reconoce y oficialmente legitima el rol del quipucamayoc en el mantenimiento de registros económicos relacionados al ganado (Toledo 1986-1989: II, 76-81). En este caso, Toledo explícitamente manda que utilicen tanto quipus como libros:

Item, las vacas que hay en esta dicha provincia que están aplicadas para la comunidad y hospitales de ella tendrá cuidado de que luego las junte y cuente y hierre y beneficie y se haga cargo de ellas en libro aparte juntamente con los dichos quipucamayos [...]. [...] y mando se notifique a los dichos don Felipe Calisaya y don Felipe Copaca, quipucamayos generales del dicho ganado, para que sepan, vean y entiendan lo que han de ser obligados a guardar y que tengan razón en sus quipus del dicho ganado principal y multiplico y de lo que se vendiere (Toledo 1986-1989: II, 80-81).

Esta ordenanza identifica el nombre del quipucamayoc encargado del ganado y parece otorgarle la misma legitimidad que un escribano alfabético. Dos meses después en una reunión con curacas de Arequipa, Cuzco y Collao, Toledo también manda que utilicen quipus para mantener registros de las actividades de los curas. Estos registros deberían indicar «las ausencias o faltas que hiciere para que los días que faltare se le descuenta de su salario y vuelvan a la caja de la comunidad» (Toledo 1986-1989: II, 92).

Es importante señalar que las ordenanzas promulgadas por Toledo raras veces constituyen estatutos universales de aplicación indiscriminada a todas las comunidades andinas. En varias ocasiones, Toledo dice explícitamente que estaba participando personalmente en las visitas para formular ordenanzas y estatutos basados en la índole y las necesidades de cada pueblo y provincia en su contexto particular (Toledo 1986-1989: I, 153, 367; II, 203-204, 217-218). En noviembre de 1575, sin embargo, después de varios años y numerosas visitas, Toledo decide instituir unos reglamentos generales para la constitución y la estructura administrativa del gobierno local de las comunidades indígenas (Toledo 1986-1989: II, 217-266). La primera ordenanza presenta una lista de oficiales que incluye un quipucamayoc: «Primeramente, ordeno y mando que [...] haya en él dos alcaldes y cuatro regidores y un alguacil y un escribano o quipucamayoc [...]» (Toledo 1986-1989: II, 218). Loza cita esta ordenanza cuando afirma que Toledo crea un puesto oficial de «ayudante de escribano» para el quipucamayoc, incorporando así oficialmente el quipu en la administración colonial (Loza 2001: 90).

Esta «institucionalización» del quipucamayoc, sin embargo, no es tan definitiva como el pasaje citado parece sugerir. La ordenanza de Toledo reconoce oficialmente que se había usado y que se seguía usando el quipu en la documentación oficial de las comunidades indígenas, pero no revela ninguna intención de incorporar al quipu en la administración colonial como mantiene Loza. Esta inferencia se basa en dos premisas falsas: (1) que Toledo crea un puesto oficial de «ayudante de escribano» para el quipucamayoc; y (2) la aún más curiosa aseveración de que Toledo mandó transcribir documentos administrativos en quipus para facilitar la divulgación de información (Loza 2001: 89-90). Las ordenanzas de Toledo no apoyan estas aseveraciones. Ninguna de las ordenanzas citadas por Loza — ni cualquier otra que yo haya podido encontrar— establece un puesto oficial de «ayudante de escribano» para el quipucamayoc. Además, Toledo nunca manda crear versiones de documentos alfabéticos en quipus. Al contrario, ordena lo opuesto. A pesar de la aparente opción entre un escribano y un quipucamayoc que plantean las ordenanzas, Toledo manda que el escribano de cabildo reduzca a escritura todo lo que la comunidad solía registrar en quipus: «todo lo demás que ser pudiere, que los indios suelen poner en quipus, se ordena y manda que se reduzca a escritura por mando de dicho escribano, para que sea más cierto y durable [...]. [...] porque vendrá a ser el uso del dicho oficio en utilidad y provecho de cada pueblo, reduciendo a escritura los dichos quipus [...]» (Toledo 1986-1989: II, 238).

Las ordenanzas de Toledo reconocen la función del quipucamayoc en las comunidades indígenas, pero no lo institucionaliza como «ayudante de escribano».

La yuxtaposición inicial de escribano y quipucamayoc reconoce el que no siempre hubiera gente letrada disponible para servir de escribano en las comunidades; esto no significa, sin embargo, que el quipu gozara del mismo prestigio que la escritura alfabética. Para Toledo, el quipu era aceptable solo si no había un escribano alfabético. Esta actitud es consecuente con la preferencia expresada por Matienzo, quien recomienda el uso del quipu solamente cuando falta alguien que pueda escribir (Matienzo 1967 [1567]: 51, 55, 56). Además, en una de las primeras visitas en 1570, Toledo manda que se les enseñe a los indios del valle de Jauja a leer y a escribir en castellano (Toledo 1986-1989: I, 61, 63). Quizás no sea casualidad que Toledo haga referencia explícita a los Urin Huancas, cuyo curaca había viajado a España para presentar transcripciones de quipu como parte de su pleito de 1563. El mismo documento que menciona la función del quipucamayoc en 1575 también manda que se establezca una escuela para enseñarles a los niños de la comunidad a hablar, leer y escribir en castellano (Toledo 1986-1989: II, 251).

Todos los estatutos que reconocen la función de los quipucamayos reflejan la campaña de Toledo para controlar los abusos y reducir la corrupción en el virreinato. Durante todo el período colonial, incluyendo los años en los cuales gobernaba Toledo, existía una cultura de corrupción que toleraba, y en muchos casos aun perpetraba, abusos contra los indios. Además, esta corrupción afectaba los ingresos reales. La Corona le había encargado a Toledo reducir esta corrupción y reafirmar y consolidar el poder de la Corona (Zimmerman 1938: 127-129). Con respecto al tratamiento de los indios y la recolección de tributo excesivo, Toledo enfrentaba un problema difícil porque los españoles no tendían a documentar las violaciones de la política colonial. Durante sus visitas, Toledo se dio cuenta del valor del quipu como una alternativa a la evidencia alfabética en la investigación y los juicios de abusos coloniales. Las ordenanzas de Toledo reflejan el mismo tipo de pragmatismo que caracteriza las visitas anteriores. Toledo estuvo posiblemente más dispuesto a dar crédito a los testimonios indígenas en general porque le habían encargado eliminar el maltrato a los indios. En su visita al hospital de Paria, por ejemplo, Toledo instruye explícitamente a los oficiales sobre que prioricen los registros del tributo pagado por los indígenas (Toledo 1986-1989: II, 41-46). El favor que Toledo demuestra para con los indios podría haberle llevado a ser más generoso con el quipu también, pero sus ordenanzas solo constituyen un reconocimiento oficial de prácticas preexistentes de las cuales la administración siempre había dependido para obtener información sobre la sociedad y la historia andinas. Además, estas ordenanzas fueron más un acomodamiento provisional a la realidad de las prácticas sociales de los Andes que una elevación del quipu al mismo nivel que la escritura alfabética. Toledo mantiene el prestigio y la primacía

de la escritura alfabética y establece programas y una política de alfabetización para facilitar la transición del quipu a la documentación alfabética tanto en las interacciones entre las comunidades indígenas y los oficiales españoles como en la administración interna de tales comunidades. A la vez, Toledo reconoce y acepta la interfaz entre la escritura alfabética y el quipu como una solución pragmática y provisional a la incompatibilidad semiótica entre el gobierno colonial español y el sistema socioeconómico andino.

La dependencia de una comunidad predominantemente analfabeta de un registro alfabético concentra efectivamente la mediación política y económica entre la administración indígena y la española en el escribano letrado que entiende ambos lados de la relación. Tal puesto le proporciona al escribano oportunidades irresistibles de aprovecharse de su conocimiento único para enriquecerse, especialmente si la comunidad abandona el quipu completamente. Por eso, Felipe II prohíbe en 1576 que los mestizos ocupen el puesto de notario y Toledo promulga una ordenanza similar un año después (Mannheim 1991: 63, 253, n. 10). Las ordenanzas promueven la alfabetización de las comunidades indígenas justamente para mejorar la compatibilidad entre la administración indígena y el sistema colonial. Pero Toledo también reconoce la falta de escribanos indígenas y, por eso, acepta la función de los quipucamayos como una solución provisional hasta que se pudiera alfabetizar a un número suficiente de escribanos indígenas.

Algunos años después, en 1585, Luis de Capoché hace la recomendación más radical de que los registros de las comunidades se mantengan exclusivamente en quipus porque dice no poder fiarse en los indios ladinos que saben leer y escribir (Capoché 1959 [1585]: 138). Esta perspectiva parece ser marginal, sin ninguna influencia en la administración colonial. Sin embargo, por lo menos un documento más de la misma época nos sugiere que los oficiales españoles insistieron en que los indios hicieran sus registros en quipus. Según Murillo de la Cerda, los corregidores españoles requieren que las comunidades indígenas mantengan registros en quipu aun cuando tienen la capacidad de hacerlo por medio de la escritura alfabética (citado en Salomon 2004: 112-112). Sin embargo, las ordenanzas de Toledo no corroboran esta aseveración.

Los quipus formaban parte de ubicuas y duraderas instituciones andinas y las comunidades indígenas ya habían establecido mecanismos bien definidos para verificar y legitimar estos registros. Las ordenanzas de Toledo adoptan una actitud pragmática que se aprovecha de esta tradición para administrar más eficazmente el virreinato. Por su parte, las comunidades andinas también demuestran su capacidad de adaptarse al nuevo contexto de la Colonia. Las que estaban en constante contacto

con los españoles se dieron cuenta muy pronto de que la escritura alfabética era un medio esencial en el sistema colonial y empezaron a usarla para su beneficio. Esto no quiere decir, sin embargo, que abandonaran inmediatamente el uso del quipu dentro de la comunidad.

Es posible que el uso del quipu en procedimientos legales le haya otorgado cierta legitimidad durante el siglo XVI, pero no se aprecia ninguna progresión nítida según la cual el quipu pasa por un proceso gradual que culmina en la institucionalización de este medio durante la administración de Toledo. Los procedimientos legales y las ordenanzas de Toledo reflejan las exigencias de los intereses políticos y sus necesidades pragmáticas. En el caso de las visitas, el proceso inicial era mucho más desinteresado que el de las encuestas subsiguientes, instigadas por conflictos o desacuerdos entre partidos privados, porque no se había determinado aún el efecto de los testimonios indígenas basados en quipus. Además los visitantes eran oficiales de la Corona encargados de registrar información demográfica y económica de una población dispersa en una enorme área geográfica. La información contenida en los quipus les permitió a los oficiales españoles hacer sus visitas más eficazmente con muy limitados recursos.

Sin embargo, la transcripción de quipus en varios tipos de documentos oficiales no constituye un proceso de legitimización ni de incorporación a la administración, sino más bien de obsolescencia gradual, aunque irregular, de esta dimensión de la interacción entre andinos y españoles. La necesidad de transcribir quipus para los procedimientos legales ilustra la incompatibilidad entre este medio semiótico indígena y el sistema colonial. Los estatutos de Toledo que bosquejan la estructura administrativa de las comunidades indígenas y su deferencia hacia los quipucamayos y sus quipus en casos de abusos cometidos por oficiales seculares y religiosos parecen legitimar y regularizar la función del quipu en el sistema colonial, como mantiene Loza. Sin embargo, es importante recordar que Toledo tenía muchos enemigos (Levillier 1921-1926: VII, 130-146), que no se cumplían todas sus órdenes (Zimmerman 1938) y que solo ocupó el puesto de virrey hasta 1581. Además, en todo caso, cualquier efecto que pudiera haber tenido una sanción oficial del quipu se habría limitado a las comunidades que ya utilizaban este medio semiótico. En otras palabras, las ordenanzas de Toledo solo reconocieron y afirmaron lo que ya estaba pasando; la simultánea campaña de alfabetización revela que esta afirmación oficial de quipus locales solo era una solución provisional para un problema mucho más complejo. El resultado eventual de la interacción entre el quipu y la escritura alfabética tiene que entenderse desde el contexto del poder hegemónico ejercido por las instituciones sociales y políticas de los españoles. En la mayoría de los casos,

cualquier ímpetu que las ordenanzas de Toledo pudieran haber dado a las prácticas basadas en registros de quipus solo fue una licencia temporal que postergó, pero no detuvo, la desaparición inevitable de este medio semiótico en su función de interfaz con la administración colonial.

El Tercer Concilio Limense

En realidad, la reducción dramática de referencias a los quipus en documentos oficiales ocurre no después de 1583 sino después de 1581. Se ha enfatizado que, en 1583, el Tercer Concilio Limense prohibió el quipu y mandó destruir todos los ejemplares de este medio. Se ha supuesto también que, a partir de esa fecha, la administración colonial dejó de aceptar el valor probatorio del quipu en los procesos legales (Loza 1998a: 156). Basándose en este argumento, muchos investigadores han inferido que la prohibición del quipu por el Tercer Concilio interrumpió la continuidad de este medio y contribuyó a su desaparición en general. Sin embargo, es importante distinguir entre esta desaparición de referencias al quipu en documentos alfabéticos y su desaparición general. Tal como la década de 1570 no constituye una época cualitativamente diferente, las últimas dos décadas del siglo tampoco marcan un cambio cualitativo en la actitud de los españoles hacia el quipu.

Es verdad que el Tercer Concilio Limense manda quemar los quipus en 1583, pero este mandato se refería solamente a los quipus relacionados a prácticas indígenas contrarias a la ortodoxia católica:

Prohíbanse absolutamente los libros que tratan, narran o enseñan intencionalmente asuntos lascivos y obscenos, porque hay que tener en cuenta no solo la fe sino también las costumbres que de esta manera suelen ser fácilmente corrompidas, por la lección de los libros. Castiguen severamente los obispos a los que posean eventualmente tales libros. Los antiguos, escritos por los gentiles, pueden ser permitidos por la elegancia y propiedad del discurso, pero no se han de leer por ninguna razón a los niños. Y como entre los indios, ignorantes de las letras, había en vez de libros ciertos signos de diferentes cuerdas que ellos llaman quipos y de estos surgen no pocos testimonios de antigua superstición en los que guardan el secreto de sus ritos, ceremonias y leyes inicuas, procuren los obispos destruir por completo todos esos instrumentos perniciosos (Tercer Concilio Limense 1990 [1583]: 191).

El motivo tras la prohibición tiene que ver con la superstición y la herejía contenidas tanto en libros como en quipus. Con respecto a los libros, se entiende muy bien que la prohibición no es universal: se aplica solamente a los libros con contenido

herético. Así, incluso basándose exclusivamente en el texto del Concilio, se puede inferir que lo mismo se aplicaba al quipu. Se podría afirmar que las instrucciones del Tercer Concilio con respecto al quipu son posiblemente ambiguas, pero el *Tercer catecismo*, publicado por el mismo Concilio, clarifica el asunto. El *Tercer catecismo* manda que los indios hagan quipus para facilitar la confesión de sus pecados (*Tercer catecismo* 1985 [1585]: 482-483). Este texto deja en claro que la prohibición del quipu por el Tercer Concilio no fue una prohibición universal de todos los quipus sino solo los que se asociaban con la idolatría.

Los investigadores que hacen referencia al Tercer Concilio no mencionan este pasaje en el *Tercer catecismo* ni mucho menos lo relacionan con la prohibición en las *Actas* del Tercer Concilio. Pierre Duviols, por ejemplo, lee la prohibición de las *Actas* como una condenación universal del quipu sin tomar en cuenta el *Catecismo* (Duviols 1971: 243). Además, tales argumentos ignoran la continuación del uso del quipu después de 1583. Estudios más recientes reconocen que el quipu seguía cumpliendo una función importante en la administración de comunidades locales. Aunque aceptan la idea de la universalidad de la prohibición declarada por el Tercer Concilio Limense, los autores intentan explicar la aparente contradicción. Frank Salomon y Karen Spalding, por ejemplo, sugieren que, después de 1583, los quipus se limitan al contexto interno de la comunidad (Salomon y Spalding 2002: 860). Sin embargo, es importante desvincular la desaparición del quipu en los documentos coloniales y la prohibición anunciada por el Tercer Concilio. El Tercer Concilio tomó lugar poco después de las reformas administrativas basadas en la visita general llevada a cabo por Toledo en el decenio de 1570, pero estos dos eventos no tienen ninguna relación directa. El rigor de la visita general y las reformas instituidas por Toledo redujeron la necesidad de visitas adicionales en los años siguientes; estas visitas constituían el contexto principal en el cual los quipus pasaban a figurar en la documentación oficial. Es decir, el número reducido de referencias al quipu en el archivo colonial después de 1583 resulta directamente de la reducción de las interacciones administrativas entre comunidades locales y oficiales españoles en el contexto de las visitas. A pesar de esta disminución, hay muchas evidencias sobre el continuado uso del quipu después de 1583, tanto en la administración de comunidades locales como en los tratos con administradores y oficiales españoles. Así, el Tercer Concilio Limense no afectó de ninguna manera la actitud de los oficiales coloniales hacia el quipu.

La orden del Tercer Concilio de destruir quipus idólatricos es más relevante para entender la reacción de los sacerdotes españoles hacia el quipu. Aunque la recepción del quipu por los religiosos corresponde a otro estudio, baste aquí decir que no hay

ninguna evidencia de una campaña de extirpación de quipus después de 1583 provocada por la orden del Tercer Concilio. Esto no quiere decir que no hubiera tal extirpación, pero parece más probable que la orden del Tercer Concilio fuera un vestigio de una práctica que se remontase a los primeros años de la conquista. En 1583, o todos los quipus idolátricos ya se habían destruido, o los quipucamayos habían aprendido a esconderlos de los españoles.

La condenación del quipu proclamada por el Tercer Concilio tiene que ver con ciertos géneros de quipu que los curas habían asociado con la idolatría. Es posible que la condenación ambigua de los quipus relacionados a la «idolatría» haya dado a las autoridades seculares una excusa conveniente para destruir otros quipus seculares que amenazaban los intereses de los españoles. Si un pretexto fuera necesario, los oficiales coloniales podrían alegar idolatría. Es muy claro que se usaba quipus administrativos con la complicidad de los españoles durante toda la época colonial y aun después en algunos lugares, pero parece que algunos géneros de quipus se perdieron. Sin embargo, que yo sepa, solo se registró un caso de un quipu destruido por un español, pero es un caso aislado en Jauja con motivos políticos en vez de religiosos. En su *Miscelánea austral* (1602), Diego de Ávalos y Figueroa explica que durante una visita con el corregidor de Hatun Jauja se encontraron con un indio anciano que llevaba un quipu muy largo y colorido. El indio intentó esconder el quipu, pero el corregidor le obligó a explicar el propósito de una cuenta tan extensa. Según Ávalos y Figueroa, el indio les explicó que el quipu era uno de varios que registraban todo lo que había ocurrido en el valle de Jauja desde la llegada de los españoles y que los guardaba para rendir cuentas al Inca cuando regresara. El corregidor inmediatamente le quitó sus quipus, los quemó y castigó al indio (Ávalos y Figueroa 1602: 151). Es importante notar que el corregidor preguntó sobre el contenido del quipu antes de reaccionar. Si el quipucamayoc le hubiera dicho que el quipu contenía un registro de las obligaciones tributarias, el funcionario no habría tenido ningún problema. En otras palabras, el problema no era el quipu mismo, sino la índole de la información registrada en él, en este caso, acompañada por una declaración tan subversiva como la del regreso del Inca.

Aunque este es el único caso conocido en el cual un español quema un quipu, tenemos que sospechar que ocurrieron episodios similares en otras comunidades andinas. Los criterios posiblemente arbitrarios que se aplicaban para determinar qué quipus se debían destruir podrían haber inducido a los quipucamayos a esconder los quipus no directamente relacionados a sus interacciones administrativas con los españoles.

Los ataques contra el uso del quipu

Esta refutación de la prohibición universal del quipu no niega la posibilidad de cierto antagonismo contra los quipus estadísticos o económicos, pero este fue escaso y, en general, indirecto. Los pocos documentos en los cuales se puede discernir una actitud negativa hacia los quipus exhiben el mismo énfasis en la credibilidad de los quipucamayos que observamos en el caso de Sacaca. Murillo de la Cerda, por ejemplo, asocia la credibilidad de los quipus con la fidelidad de los quipucamayos: «[...] y solo se esta a su buen fee y credito, mediante unos yndios de confianza de aquellos pueblos que les nombran quypo camayos, como Mayordomos de aquellos cuentas y contadores mayores de ellas» (citado en Salomon 2004: 112, n. 3). Sin embargo, Murillo de la Cerda también explica que los oficiales españoles insisten en que las comunidades indígenas mantengan sus registros en quipus en vez de usar escritura alfabética.

Aunque Loza cita el caso de Sacaca como evidencia de que el sistema legal reconoció y aceptó el quipu, Urton se basa en este mismo caso y en la *Política indiana* (1629-1639) de Solórzano Pereyra para sostener el argumento opuesto, a saber, que el quipu sufrió un ataque directo al final del siglo XVI y comienzos del XVII (Urton 1998: 430-431). Urton cita uno de los testigos indígenas en el caso de Sacaca, quien defiende la credibilidad de sus colegas. El testigo explica que se escoge a los quipucamayos por su honestidad y, por eso, no hay fraude ni mentiras en los quipus (AGI 1579: 409v; citado en Urton 1998: 430). Es cierto que las referencias al quipu en la *Política indiana* constituyen el ataque más directo al quipu, pero aun así, el asunto tiene más que ver con la credibilidad del quipucamayoc que con la del quipu mismo. Aunque la obra se publicó entre 1629 y 1639, Solórzano cita el caso de Sacaca, ocurrido en la década de 1570, como un ejemplo de un quipucamayoc indigno de confianza:

35. Por esta razon, en un pleyto reñido contra D. Alonso de Sotomayor, Encomendero de Sacaca, sobre tributos demasiados, que se decia haver llevado á sus Indios, ví poner en duda, si tendria por bastante probanza la asercion y deposicion de los Oficiales, que de los mismos Indios se eligen para recoger estos libros, y pagarlos á los Encomenderos, que en el Reyno del Perú se llaman *Quipocamayos*, porque tienen la cuenta y razon de sus *Quipos*, que son unos ramales de hilos de varios colores, en los quales ván dando unos nudos con admirable concierto, y correspondencia, que les sirven como de letras, y escrituras, de los quales tratan Acosta, y otros Autores.

36. Porque aunque no niego que sea esta numeracion y asercion de gran peso quando se halla hecha bien, y como conviene, por ser estos *Quipocamayos* como Oficiales públicos, electos para esta administracion, á cuyos libros se suele dár entera fé, y recurrir como á espejo y fuente de la verdad, segun la opinion de muchos Doctores [...], todavia Yo no me atreveré á dár tal, y tan grande fé y autoridad á estos *Quipos*, porque he oído decir á los que entienden de ellos, que es muy incierta, faláz, é intrincada la forma de hacerlos, y de explicarlos; y también no sé que se pueda afirmar que los *Quipocamayos* se elijan con autoridad pública para este ministerio [...].

37. Quando aún faltára todo esto, son Indios cuya fé vacila, y asi tambien vacilará la explicacion que dieren remitida á sus *Quipos*, como en semejante caso lo dixo Baldo, enseñando, que el Padre Notario no puede recibir instrumento ante sí en favor de su hijo; y mejor Menoquio, y otros referidos por el mismo Genoa, que dicen, que á los libros de los *Exactores*, ni aún á los de los *Masarios* de alguna Universidad no se les dá crédito, ni hacen fé en perjuicio de tercero.

38. Esto sería más cierto, si añadiésemos que estos *Quipocamayos* en las dichas declaraciones tratan de su exoneracion, ó por lo menos son parte de aquel repartimiento de Indios, en cuyo favor deponen; con que vendrá a ser menos segura su deposicion [...] (Solórzano Pereyra 1972 [1629-1639]: II, 308-309).

Solórzano Pereyra parece indicar que estuvo presente en el caso de Sacaca, pero esto es imposible. Solórzano nació en 1575 y no llegó a las Indias hasta 1610. Su conocimiento del caso, entonces, tiene que haber venido del archivo colonial, no de su experiencia personal. Solórzano explica que el caso de Sacaca pone en duda que el testimonio de los quipucamayos fuera prueba suficiente. Aun así, reconoce que la opinión general de los españoles es que el quipu es un objeto complejo capaz de registrar información acertada cuando se hace bien. De acuerdo con sus informantes «que entienden de ellos», sin embargo, la forma de hacer y explicar el quipu es «incierto, falaz é intrincado». Así, existe una diferencia de opinión y Solórzano no tiene suficiente evidencia para contrariar satisfactoriamente el bien conocido hecho de que los quipus son registros fidedignos. Su única estrategia, entonces, es cuestionar la persona del quipucamayoc. Solórzano sugiere que, dado que vacila la fe de los indios, su explicación del contenido de sus quipus será igualmente falaz.

En el párrafo 38, Solórzano Pereyra declara que la evidencia más dañina contra la credibilidad de los testigos quipucamayos reside en que son partes interesadas: tienen intereses en el resultado del caso, lo cual significa que su testimonio no será tan fiable como lo sería en otras circunstancias. Por supuesto, se podría decir lo mismo de los testigos españoles pero, evidentemente, para Solórzano su fe cristiana los hace menos inclinados a la decepción. En cualquier caso, la crítica consiste

en un ataque personal contra la credibilidad de la persona del quipucamayoc más que contra el quipu. Solórzano Pereyra mismo explica que el consenso general entre los doctos es que el quipu es un medio acertado y fidedigno.

Debemos tener en cuenta varias cosas al determinar la naturaleza de la evidencia que el caso de Sacaca aporta para la historia del quipu en su relación con la administración española. En primer lugar, este caso fue una disputa entre partidos privados, no el resultado de una visita u otra intervención gubernamental. Los indios de Sacaca alegaron que, hacía treinta años, el recientemente fallecido encomendero, Alonso de Montemayor, les había cobrado demasiado tributo. Así, la administración colonial no tenía ningún interés directo en el resultado del caso. Por supuesto, los acusados harían todo lo posible para socavar la evidencia presentada por los indios. Dado que el sistema legal español se basaba casi exclusivamente en testimonios orales, solo había dos estrategias de defensa: (1) presentar otra versión de los hechos; y/o (2) desacreditar a los testigos de la otra parte. En el caso de Sacaca, los herederos de Alonso de Montemayor no tenían ninguna evidencia documental para contradecir el testimonio de los testigos de vista. La única opción, entonces, era la de intentar desacreditar a estos testigos, quienes eran los mismos individuos que habían pagado el tributo y que guardaban los quipus que lo registraban. Sin embargo, el efecto que este caso pudo haber tenido sobre la legitimidad del quipu en el sistema legal fue muy limitado debido a que los indios ganaron el pleito y a que no fue un caso de mucha importancia. De todas maneras, los herederos de Montemayor no cuestionaron la legitimidad del quipu sino la credibilidad de los testigos.

Las pocas fuentes que sugieren una actitud negativa hacia los quipus parecen ser casos anómalos y aislados, motivados por contextos políticos o personales particulares, más que tendencias generales. Además, es importante enfatizar una vez más que el sistema legal del siglo XVI no se basaba en precedentes de una ley común, como en el caso de Inglaterra. Los jueces españoles tenían que aplicar las Leyes de Indias y varias otras ordenanzas y decretos relevantes para cada caso. Se determinaban los hechos del caso por medio de entrevistas orales con testigos. El *locus* de credibilidad era la persona del testigo y no el registro secundario. Todos los quipus que se aceptaron como evidencia en procedimientos legales se rindieron oralmente y se transcribieron en escritura alfabética. Los jueces aceptaron estos testimonios tal como lo hicieron con otros testimonios orales, sujetándolos a los mismos criterios de legitimidad. En los procedimientos legales, se admitieron transcripciones de quipus registradas por un notario antes o durante los procedimientos mismos, pero estas transcripciones solo se produjeron junto

con la lectura oral del quipucamayoc, cuya legitimidad derivaba de su estado de testigo de vista.

Aparte de los quipus historiográficos, para los cuales los mismos criterios no se aplican, la única excepción que conozco es la presentación que hicieron los curacas de Chucuito de quipus de la época incaica para responder a las preguntas de la visita de 1567 (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 26-27). En la mayoría de casos de quipus económico-administrativos, es muy claro que el quipucamayoc que testifica es el mismo que fabricó el quipu que contiene la información presentada. El que los testigos tuvieran un registro material de la información del caso solo contribuye a su credibilidad. Los documentos del caso de Sacaca, por ejemplo, establecen claramente que los testigos que leen sus quipus son los mismos que crearon esos registros treinta años antes. Es decir, la legitimidad del testimonio dependía del conocimiento del testigo, quien además había registrado ese conocimiento en un quipu. El énfasis en la credibilidad del testigo también se refleja en la declaración de Alonso Yanxi, en la cual se vincula la veracidad del quipu con la credibilidad del quipucamayoc. En otras palabras, tal como en el caso de los documentos escritos, el medio mismo es neutro; la credibilidad de los quipus depende de la credibilidad del quipucamayoc.

En teoría, los acusados en este y otros casos podrían haber intentado demostrar la falibilidad del quipu y, de esa manera, desacreditarlo. Esta estrategia hubiera requerido algún tipo de conocimiento de las convenciones del quipu, pero no hay ninguna indicación de que hubiera tal conocimiento ni de que se cuestionara de tal manera la legitimidad del quipu. Al contrario, el precedente más saltante en el sistema legal colonial fue que los quipucamayos eran testigos fidedignos y que el quipu era un medio preciso y acertado.

Conclusiones

Tal como señala Beatriz Loza, el número de referencias a los quipus en documentos coloniales se reduce dramáticamente a partir de 1580. Algunas crónicas de finales del siglo XVI y XVII todavía citan a quipucamayos como fuentes de información, pero dicha instancia no es tan prevalente como antes. Las referencias a quipus administrativos se reducen dramáticamente también. Pero esta reducción no tiene nada que ver con la prohibición anunciada por el Tercer Concilio Limense ni con el supuesto rechazo de la legitimidad del quipu por oficiales coloniales. No hay ninguna evidencia de que se produjera tal rechazo. Parecería lógico concluir que la reducción dramática de referencias al quipu corresponde a la desaparición de este medio. Tal conclusión no sería de todo incorrecta. Las reducciones llevadas

a cabo por la administración colonial, y más notablemente por Toledo durante el decenio de 1570, ocasionaron una reestructuración de las relaciones sociales, económicas y políticas. Uno de los elementos de esta reestructuración consistió en el desplazamiento del quipu y la introducción de la escritura alfabética. A través de todo el siglo XVI, la administración colonial ordenó repetidas veces que se enseñara a los indios a leer y escribir para facilitar su conversión a la fe cristiana y su asimilación al sistema colonial. Así, parece que, en los lugares donde se inculcó el alfabetismo, el quipu cayó en desuso. Sin embargo, esto no quiere decir que la escritura alfabética eclipsara completamente al quipu, incluso dentro de las comunidades que se alfabetizaron. Ya a mediados del siglo XVI, las comunidades de Jauja estaban participando activamente en el sistema legal colonial, comisionando documentos alfabéticos para procedimientos legales en contra de los conquistadores. La campaña de alfabetización también se enfocó explícitamente en Jauja. Aun así, muchos años después los indios seguían manteniendo quipus para el uso interno (Ávalos y Figueroa 1602: 151).

Un factor aún más importante en la aparente desaparición de los quipus estadísticos e historiográficos a finales de siglo XVI fue la reducción del número de visitas y otras formas de intervención administrativa en los asuntos de las comunidades indígenas. Antes de 1580, la gran mayoría de referencias a quipus administrativos aparece en documentos producidos en el contexto de visitas oficiales. Pero el número de visitas hechas en las décadas de 1580 y 1590 es mucho menor que en las décadas anteriores. La preeminencia del quipu en el decenio de 1570, el cual Loza identifica como el período de «legitimación» oficial del medio, es meramente el resultado natural del mayor número de visitas ejecutadas por la administración de Toledo. Las visitas oficiales requerían una interacción directa entre oficiales coloniales y administradores indígenas. Esta interacción produjo una documentación en la cual figuraban prominentemente los quipus.

En su historia del quipu en el sistema legal, Loza reconoce que este medio semiótico no desapareció después de 1583 y sugiere que el uso del quipu se retiró a espacios informales (Loza 1998a: 156; véase también Salomon y Spalding 2002: 860). Aunque es posible que se siguiera fabricando quipus específicamente, y quizás en algunos casos exclusivamente, para las interacciones con los españoles, es importante recordar que la gran mayoría de los quipus transcritos al español alfabético en las visitas u otros procedimientos jurídicos fueron registros internos de la comunidad. Los quipus de tributo colonial, por ejemplo, servían para registrar los bienes y servicios rendidos al encomendero y, a la vez, para la administración interna de la misma. En tal sentido, la reducción del volumen

de documentación referida al quipu no ocurrió porque los quipucamayos se retiraron del sistema legal sino porque el sistema legal se retiró de las comunidades indígenas. El espacio en el cual se utilizó el quipu después de 1583 es informal solo desde la perspectiva de las instituciones españolas. Los quipucamayos continuaron funcionando formalmente en sus comunidades, tal como lo reconocen y reafirman las ordenanzas de Toledo. Además, en 1639, Pedro Ramírez de Águila explicó que el gobierno de las comunidades indígenas todavía incluía un puesto oficial de quipucamayoc (Ramírez del Águila 1978 [1639]: 124-125). Algunos años después, en 1644, Pedro de Berrio Manrique presentó una serie de transcripciones de quipus que documentaban la participación de varios pueblos en la *mita* en la Plaza de Armas.¹ Casi cien años más tarde, algunas comunidades todavía seguían utilizando el quipu en su administración interna (Assadourian 1998: 30).

Después de 1580, la reducción en el número de contextos en los cuales los españoles pedían que los quipucamayos leyeran sus quipus fue conduciendo a la escasez de referencias a este medio indígena, lo que no significa que hubiera una reducción del uso por las comunidades. La presencia o ausencia de transcripciones de quipus en los documentos de cualquier período no son indicador válido de la desaparición o supervivencia del quipu. Es cierto que, a través del tiempo el quipu, empezó a desaparecer, pero la caducidad de este medio se debió más a la difusión del alfabetismo y al deterioro de las instituciones socio-económicas tradicionales que a la supuesta prohibición universal de este medio.

Bibliografía

ASSADOURIAN, Carlos Sempat

1998 «La creación del quipu con las cuerdas de los precios». *Población y sociedad* 5, 5-75.

ÁVALOS Y FIGUEROA, Diego de

1602 *Primera parte de la Miscelánea Austral de don Diego Davalos y Figueroa en Varias Coloquias, Intercolutorea Delia y Cilena, con la Defensa de Damas dirigida a al excellentissimo don Luis de Velasco, Cavallero de la Oden [sic] de Santiago, Visorey, y Capitan general de los Reynos del Piru, Chile, y Tierra firme.* Lima: s/i.

¹ «Informacion presentada por don Pedro de Berrio Manrique, vecino feudatario y procurador general desta ciudad, sobre la poca participacion de indios en la mita en la plaza de armas, por culpa del incumplido de los coregidores de los partidos». Archivo Regional del Cuzco, Cabildo, leg. 14, c. 26 [1644].

CAPOCHE, Luis

1959[1585] *Relación general de la Villa Imperial de Potosí*. Madrid: Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, 122).

COLLAPIÑA, SUPNO, *et al.*

1974[1542/1608] *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas*. Juan José Vega (ed.). Lima: Biblioteca Universitaria.

DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci

1964[1567] *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567*. Waldemar Espinoza Soriano (ed.). Lima: Casa de la Cultura del Perú.

DUVIOLS, Pierre

1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*. París: Institut Français d'Études Andines y Editions Ophrys (Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, 13).

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1971-1972 «Los Huancas, aliados de la conquista: tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú, 1558, 1560, 1561». *Anales Científicos de la Universidad del Centro* 1, 9-407.

ESTEVE BARBA, Francisco

1992 *Historiografía indiana*. Madrid: Gredos.

LARA, Jesús

1966-1967 *La cultura de los Incas*. 2 vols. La Paz: Los Amigos del Libro.

LEVILLIER, Roberto

1921-1926 *Gobernantes del Perú: Cartas y papeles, siglo XVI*. 14 vols. Madrid: Juan Pueyo y Sucesores de Rivadeneyra.

LOZA, Carmen Beatriz

1998a «Du bon usage des quipus face à l'administration coloniale espagnole (1550-1600)». *Population* (French Edition; Institut National d'Études Démographiques) 53(1-2, *Population et Histoire*), 139-159.

1998b «Juger les chiffres: Status des nombres et pratiques de comptage dans les dénombrement andins, 1542-1560». *Histoire & Mesure* 13(1-2), 13-37.

2000 «El quipu y la prueba en la práctica del Derecho de Indias, 1550-1581». *Historia y Cultura* 16, 11-34.

2001 «El uso de los quipus contra la administración colonial española (1550-1600)». *Nueva síntesis* 7-8, 59-93.

- MANNHEIM, Bruce
1991 *The Language of the Inka since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press.
- MATIENZO, Juan de
1967[1567] *Gobierno del Perú*. Guillermo Lohmann Villena (ed.). Paris y Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- MURRA, John V.
1981 «Las etnocategorías en un khipu estatal». En Heather Lechtman y Ana María Soldi (eds.), *La tecnología en el mundo andino: Runakunap kawsayninkupaq rurasqankunaqa*. Vol. 1. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 433-442.
- PLATT, Tristan
2002 «“Without Deceit or Lies”: Variable *Chinu* Readings during a Sixteenth-Century Tribute-Restitution Trial». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Quipu*. Austin: University of Texas Press, 225-265.
- RAMÍREZ DEL ÁGUILA, Pedro
1978[1639] *Noticias políticas de Indias, y relación descriptiva de la Ciudad de la Plata Metropoli de las Provincias de los Charcas, y nuevo Reyno de Toledo en las Occidentales del gran Imperio del Piru*. Jaime Urioste Arana (ed.). Sucre: Universitaria.
- SALOMON, Frank
2004 *The Cord Keepers. Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham y Londres: Duke University Press.
- SALOMON, Frank y Karen SPALDING
2002 «Cartas atadas con quipus: Sebastián Francisco de Melo, María Michaela Chincano y la represión de la rebelión de Huarochirí de 1750». En Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai (eds.), *El hombre y los Andes: Homenaje a Franklin Pease G.Y.* Vol. 2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 857-870.
- SANTILLÁN, Fernando de
1950[1563] «Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas». En *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Marcos Jiménez de la Espada (ed.). Asunción, Paraguay: Guaranía.
- SOLÓRZANO PEREYRA, Juan de
1972[1629-1639] *Política indiana*. 5 vols. Madrid: Atlas.

Tercer Concilio Limense

- 1985[1585] *Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana, por sermones.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 333-778 (Corpus Hispanorum de Pace 26(2)).
- 1990[1583] «Tercer Concilio Limense». En Francesco Leonardo Lisi (ed.), *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos.* Salamanca: Universidad de Salamanca, 103-227.

Toledo, Francisco de

- 1986-1989 *Francisco de Toledo: disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú.* Introducción de Guillermo Lohmann Villena. 2 vols. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla.

Urton, Gary

- 1998 «From Knots to Narratives: Reconstructing the Art of Historical Record-Keeping in the Andes from Spanish Transcriptions of Inka *Khipus*». *Ethnohistory* 45(3), 409-438.
- 2002 «An Overview of Spanish Colonial Commentary on Andean Knotted-String Records». En Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipu.* Austin: University of Texas Press, 3-25.

Zimmerman, Arthur Franklin

- 1938 *Francisco de Toledo, Fifth Viceroy of Peru, 1560-1581.* Caldwell, Id.: Caxton.