

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA



TESIS DOCTORAL

**Hacia una lexicografía de los quipus: estudio etnohistórico
sobre la función y contenido del sistema andino de registros
de la información mediante cuerdas y nudos**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Magdalena Anna Setlak

Directores

**Francisco Miguel Gil García
Marco Curatola Petrocchi**

Madrid

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA



TESIS DOCTORAL

**HACIA UNA LEXICOGRAFÍA DE LOS QUIPUS.
ESTUDIO ETNOHISTÓRICO SOBRE LA FUNCIÓN
Y EL CONTENIDO DEL SISTEMA ANDINO DE REGISTRO DE LA
INFORMACIÓN MEDIANTE CUERDAS Y NUDOS.**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Magdalena Anna Setlak

DIRECTORES

Dr. Francisco Miguel Gil García (UCM)
Dr. Marco Curatola Petrocchi (PUCP)

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA Y ARQUEOLOGÍA



**HACIA UNA LEXICOGRAFÍA DE LOS QUIPUS.
ESTUDIO ETNOHISTÓRICO SOBRE LA FUNCIÓN
Y EL CONTENIDO DEL SISTEMA ANDINO DE REGISTRO DE
LA INFORMACIÓN MEDIANTE CUERDAS Y NUDOS.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Magdalena Anna Setlak

Bajo la dirección de los doctores:

Dr. Francisco Miguel Gil García (UCM)

Dr. Marco Curatola Petrocchi (PUCP)

Madrid, 2022

Agradecimientos

Durante el proceso de investigación y de redacción de la presente tesis de doctorado, he tenido la suerte de encontrar muchas personas que me han ayudado a realizar mis estudios, a formarme intelectualmente y a desarrollarme profesionalmente. Les debo mi gratitud por todas las oportunidades brindadas, por sus valiosos consejos y comentarios, por las conversaciones e intercambios de ideas, por todos los nuevos conocimientos y enfoques que he adquirido gracias a ellos.

Primero, mi gratitud se dirige a mis directores de la tesis. En Madrid, al Dr. Francisco Miguel Gil García de la Universidad Complutense de Madrid y, en Lima, al Dr. Marco Curatola Petrocchi de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Su rigor científico, su experiencia investigadora y docente me han acompañado y formado durante estos años de la preparación de la tesis. Asimismo, les agradezco el tiempo dedicado a asesorarme y la amabilidad con la que siempre me han tratado.

Quiero expresar mi gratitud también a todos los profesores de los antiguos departamentos de Historia de América I e Historia de América II (Antropología de América), actualmente integrados en el Departamento de Historia de América y Medieval y Ciencias Historiográficas, por la educación integral que me han proporcionado, primero durante los estudios del Máster en Historia y Antropología de América y, después, durante la preparación del doctorado. En especial, al Dr. Francisco Miguel Gil García, al Dr. Jesús Adánez Pavón, al Dr. José Luis de Rojas Gutiérrez Gandarilla, al Dr. Carlos Santamarina Novillo y a la Dra. Ascensión Martínez Riaza.

Asimismo, al Dr. Krzysztof Makowski de la Pontificia Universidad Católica del Perú, director del Programa Arqueológico Escuela de Campo Valle de Pachacamac, por brindarme la oportunidad de participar en este proyecto de investigación y desarrollar mis intereses académicos. Al mismo tiempo, a los coordinadores y al resto de participantes del proyecto, en especial a la Lic. Cynthia Vargas Correa, al Lic. Luis Villegas Ortega, a la Lic. Ana Úrsula Fernández Valdivia, al Lic. Domenico Villavicencio Mergoni y al Lic. Jhonier Barrantes. Ha sido un gusto poder aprender de ustedes.

A la Lic. Elva Torres Pino, Directora del Gabinete de Antropología Física de la Dirección Desconcentrada de Cultura de Cuzco (Ministerio de Cultura del Perú), y a todos

los trabajadores de dicho Gabinete. A los trabajadores del Museo Machupicchu Casa Concha de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco y a su directora, Lic. Antonia Miranda Ayerbe. A la familia Amano y a todos los trabajadores del Museo Amano de Lima, en especial al señor Luis Loayza. Les agradezco por permitirme trabajar con sus colecciones y poder aprender de su experiencia.

A la dirección y a los trabajadores del Museo de Sitio y Santuario Arqueológico de Pachacamac (Perú). En particular, a la Directora Dra. Denise Pozzi Escot, al Lic. Rommel Ángeles Falcón, a la Lic. Susana Abad Levano. A la dirección y los trabajadores del Museo de Arqueología de Alta Montaña en Salta (Argentina). En particular, a la Directora Lic. Gabriela Recagno Browning. A los trabajadores y a la dirección del Museo Larco de Lima.

A todos los comuneros de las comunidades en las que he realizado mis trabajos de campo. Sobre todo a Beatriz Arcayo Aguado del pueblo de Mangas y a Cipriano Rivera de San Luis de Cuspón.

Asimismo, quiero agradecer también al Dr. Filomeno Zubieta Núñez, a la Dra. Carmen Arellano Hoffmann y a Anel Pancorvo.

Finalmente, a mi familia, sobre todo a mis padres, y a todos los amigos quienes me acompañaron a lo largo de estos años.

Por último, quisiera dejar constancia que cualquier error, deficiencia u omisión presente en este estudio doctoral son únicamente mi responsabilidad.

A mi hijo, Gabriel

Índice

Resumen.....	19
Abstract.....	21
Introducción.....	23

Primera Parte

<i>Los quipus y el ejercicio del poder en el Tahuantinsuyu</i>	60
Capítulo 1. Los quipus para el ejercicio del poder ideológico.....	64
1.1. Los nudos de historia y memoria inca.....	64
1.2. Los quipus en el ritual inca.....	81
1.3. Las leyes y normas de conducta registradas en quipus.....	93
Capítulo 2. El poder político-administrativo ejercido mediante los quipus.....	105
2.1. Censos de población en quipus.....	105
2.2. Sistema decimal.....	113
Capítulo 3. El poder económico ejercido mediante quipus.....	128
3.1. La <i>mita</i>	128
3.2. Quipus para la economía política y los tributos.....	136
Capítulo 4. Los quipus y el poder militar.....	152
4.1. <i>Collcas</i> y tambos y su administración mediante cuerdas anudadas.....	152
4.2. Red de caminos y <i>chasquis</i>	164
4.3. Quipus y el poder sobre territorios.....	170
4.4. El ejército.....	174
Capítulo 5. Los <i>quipucamayoc</i>	180

Segunda parte

<i>La continuidad del quipu andino en la época colonial y republicana</i>	200
Capítulo 6. Los registros en nudos a ojos de los españoles.....	204

6.1. Semiótica andina versus semiótica española.....	204
6.2. Escritura versus cuerdas.....	210
Capítulo 7. Tener quipu es tener poder.....	217
7.1. Los documentos anudados como fuentes de información.....	217
7.2. Los quipus como fuente de poder de los españoles.....	224
7.3. Los registros anudados como fuente de poder de los indígenas.....	236
7.4. La evangelización mediante cuerdas anudadas.....	253
Capítulo 8. El poder de los quipus reinventados: quipus etnográficos y patrimoniales...	269
8.1. Los quipocamayos de Tupicocha.....	272
8.2. Los quipus de Rapaz.....	275
8.3. Los quipus funerarios de Áncash.....	278
 Tercera Parte	
La escritura andina en nudos.....	291
Capítulo 9. Hacia una definición de la escritura.....	295
Capítulo 10. Los sistemas semasiográficos andinos.....	306
Capítulo 11. Unidades de información en quipus incas y coloniales.....	317
Capítulo 12. Esquemas de quipus.....	326
12.1. Administración.....	326
12.1.1. Quipus con el sistema decimal.....	326
12.1.2. Quipus con el padrón de habitantes.....	332
12.2. Finanzas.....	339
12.2.1. Quipus con ingresos y gastos.....	340
12.2.2. Quipus con tributos.....	343
Capítulo 13. Análisis de vocabulario de crónicas y visitas.....	352
Capítulo 14. Vocabulario de quipus según las transcripciones coloniales.....	363
14.1. Memoria de las provincias que conquistó Topa Ynga Yupangui Padre de Guaina Capac Ynga con sus hermanos (Capac Ayllu 1569).....	366

14.2. Relación de lo que los chupachos daban al Inga (Paucarguaman, Querin, Julcacondor 1549).....	370
14.3. Relación de lo que los chupachos daban a Gómez Arias de Ábila (Paucarguaman, Querin, Julcacondor 1549).....	373
14.4. Memoria de los indios que yo don Jerónimo Guacrapaucar di al marquez don Francisco Pizarro desde que salió de Caxamarca (Jerónimo Guacrapaucar 1558).....	376
14. 5. Memoria de las cosas que don Christóval Alaya y sus caciques e yndios dieron a los capitanes de Su Magestad para la guerra contra Francisco Hernández Girón (Christóval Alaya 1558).....	382
14.6. Memoria y relación de lo que yo don Álvaro, cacique de los yndios de Carabantes gasté con los capitanes de Su Magestad en la guerra de Francisco Hernández y di para ella (Don Álvaro 1558).....	385
14.7. Memoria y relación de lo que con los capitanes de Su Magestad gasté yo don Jerónimo en la guerra de Francisco Hernández y di para ella (Jerónimo Guacrapaucar 1558).....	387
14.8. Memoria de lo que Sulichaque, cacique principal que fue del repartimiento de Atunxauxa, dio al marqués don Francisco Pizarro al tiempo que entró en este Reyno e a los demás capitanes de Su Magestad para su auiamiento en todas las alteraciones que a auido (Francisco Cusichac, Cristóval Canchaya y Diego Enaupari 1561).....	388
14.9. Relación del ganado que parece aver entregado Juan Vásquez de Tapia y Diego Pacheco a estos caçiques de Chucuyto y sus provincias. (Caciques de Chucuito, ca. 1550).....	394
14. 10. a) La cuenta y quipo de los tributos y tasa que pagaua el repartimiento de Sacaca a don Alonso de Montemayor (Hernando Achacata 1572)	
b) La cuenta y quipo de los tributos y tasa que pagaua el repartimiento de Sacaca a don Alonso de Montemayor (Luis Anba 1572)	
c) La cuenta y quipo de los tributos y tasa que pagaua el repartimiento de Sacaca a don Alonso de Montemayor (Pedro Horuro 1572)	
d) La cuenta y razón de lo que pagaron al dicho don Alonso de Montemayor y a sus mayordomos por sus quipos (Fernando Achacata y Luis Conba 1578).....	397

14. 11. Relación que hazen los quipocamayos de las chácaras de coca de los quatro años que pasaron sin tasa a don Alonso de Montemayor que fue encomendero del repartimiento de Sacaca (Quipocamayos de las chácaras de coca de Sacaca 1578).....	400
14.12. Relación de la declaración que hizieron los dichos caçiques e yndios de Chayanta encomendados en el dicho Martín de Robles de lo que an dado al dicho Martín Robles (Martín Chiciguanca, Diego Haya, Juan Copaquira e Felipe Cañabire 1568).....	403
14. 13. Quipo que dieron los caciques del número de indios que había en tiempo del ynga.....	405
14.14. Quipo sobre la ropa que cada cabecera paga de tributo de lo que dan a Su Majestad (Martín Cari 1567).....	407
14.15. Quipo sobre lo que cada cabecera paga del tributo que se da en plata (Martín Cari 1567).....	409
14.16. Quipo sobre los yndios que de cada cabecera van a las minas para pagar el tributo.....	411
14.17. Quipus sobre el ganado de Chucuito, Acora, Ilave, Juli, Pomata y Zepita (Quipocamayos 1567).....	413
14.18. Quipus sobre el ganado que tienen los religiosos proçedido de lo que los yndios les dieron para las raciones.....	414
14.19. La tasa de Pedro de la Gasca para el repartimiento de Pablo de Meneses, el cual contenido había puesto a quipo (Gerónimo de Loaysa, Fernando de Santillán y Domingo de Santo Thomas, 1550).....	417
14.20. Relación de lo que monta la tasa del repartimiento de los Anparaes que tuvo en la encomienda Pablo de Meneses, desde 1565 hasta 1572 por el libro de los yndios y por su quipo (anónimo 1572).....	418
14.21. Relación de lo que monta la tasa del repartimiento de los Charcas de Moromoro que tuvieron en encomienda Pablo de Meneses, desde 1565 hasta 1572 por el libro de los yndios y por su quipo (anónimo 1572).....	419
14.22. Quipo y memoria de los yndios del valle de los chillos, encomendados a Francisco Ruyz, sobre que an dado para lleuar carga (Quipocamayos de los Chillos 1564).....	420
14.23. Ynformación hecha por mandado de Su Excelencia sobre los daños que se han rrecreçido a los yndios del balle de Xauxa en los pleytos	

que han tinido así en los bienes de la comunidad como en los de particulares y lo por Su Excelencia proueydo para escusarlos de los pleytos y daños y de cómo se les mandaron quemar las prouisiones y procesos (1570).....	422
14.24. Relación de las guacas del Cuzco (Bernabé Cobo 1653).....	425
Capítulo 15. Vocabulario y valores semánticos presentes en los quipus, según el análisis de las transcripciones coloniales.....	431
15.1. Vocabulario (sustantivos y verbos) recopilado sobre la base de las transcripciones coloniales españolas.....	431
15.2. Los valores semánticos transmitidos mediante quipus.....	438
Cuarta Parte	
¿Cómo escribían los incas?	440
Capítulo 16. Los nombres de las <i>huacas</i>	443
16.1. Las <i>huacas</i> del Chinchaysuyu.....	444
16.2. Las <i>huacas</i> del Antisuyu.....	457
16.3. Las <i>huacas</i> del Collasuyu.....	467
16.4. Las <i>huacas</i> de Cuntisuyu.....	477
Capítulo 17. Topónimos anudados en quipus.....	491
Capítulo 18. Nombres propios asentados en los registros andinos.....	508
Capítulo 19. Vocabulario quechua, aimara y puquina asentado en quipus.....	521
Capítulo 20. Palabras españolas asentadas en quipus.....	525
Capítulo 21. Aportes de la investigación.....	541
Conclusiones.....	543
Anexo I: Citas coloniales sobre quipus.....	563
Anexo II: Figuras.....	643
Bibliografía.....	743

Índice de figuras

Fig. 1. Quipu huari.....	26 y 644
Fig. 2. Quipu huari tipo lazo-ramal.....	27 y 645
Fig. 3. Quipu huari tipo lazo-ramal.....	28 y 646
Fig. 4. Quipu inca.....	29 y 647
Fig. 5. Quipu inca procedente de costa de Arica, Chile.....	30 y 648
Fig. 6. Confección de nudos.....	31 y 649
Fig. 7. Sistema decimal en quipu.....	32 y 650
Fig. 8. Fragmento de un quipu procedente de Pachacamac.....	33 y 651
Fig. 9. Fragmento de un quipu procedente de Pachacamac.....	34 y 652
Fig. 10. Torsión a la izquierda o derecha.....	39 y 653
Fig. 11. Fijación de las cuerdas colgantes a la principal.....	40 y 654
Fig. 12. Mapa del Tahuantinsuyu.....	655
Fig. 13. Cuatripartición según Martín de Múrua.....	656
Fig. 14. Pachacuti Inca Yupanqui según Martín de Múrua.....	657
Fig. 15. Pachacuti Inca Yupanqui según Guaman Poma.....	658
Fig. 16. Tupa Inca Yupanqui según Martín de Múrua.....	659
Fig. 17. Inca Urco (frontispicio de la Década V de Antonio de Herrera y Tordesillas)...	660
Fig. 18. Fiesta del Inca (Capac Inti Raimi) según Guamán Poma.....	661
Fig. 19. Fiesta de los incas según Guamán Poma.....	662
Fig. 20. Fiesta del Inca (Camai Inti Raimi) según Guamán Poma.....	663
Fig. 21. Fiesta del Inca según Martín de Múrua.....	664

Fig. 22. Fiesta del Inca según Martín de Múrua.....	665
Fig. 23. Parte del ajuar encontrado en el Santuario de Alta Montaña en el volcán de Llullaillaco.....	666
Fig. 24. Momias de dos niños de Llullaillaco sacrificados en el ritual de Capacocha....	667
Fig. 25. Momia de “La Doncella” sacrificada en el ritual de Capacocha en el volcán de Llullaillaco.....	668
Fig. 26. Acclahuasi en el Santuario Arqueológico de Pachacamac.....	669
Fig. 27. Acllas según Guaman Poma.....	670
Fig. 28. Mes de noviembre según Guaman Poma.....	671
Fig. 29. Templo del Sol en Pachacamac.....	672
Fig. 30. Plaza de los Peregrinos en Pachacamac.....	672
Fig. 31. Concha de <i>Spondylus</i> excavada en Pachacamac.....	673
Fig. 32. Quipu de Pachacamac (RN 81679).....	674
Fig. 33. Quipu de Pachacamac (RN 81938).....	675
Fig. 34. Quipu de Pachacamac (RN 83950).....	675
Fig. 35. Quipu de Pachacamac (RN 87702).....	676
Fig. 36. Quipu de Pachacamac (RN 82521).....	676
Fig. 37. Quipu de Pachacamac (RN 5644).....	677
Fig. 38. Ídolo de Pachacamac.....	678
Fig. 39. Quipu de El Castillo de Huarmey.....	679
Fig. 40. Sistema de <i>ceques</i>	680
Fig. 41. Astrólogo según Guaman Poma.....	681
Fig. 42. Momias en el Museo de Leymebamba.....	682
Fig. 43. Quipu de la Laguna de los Cóndores.....	682
Fig. 44. Quipus de la Laguna de los Cóndores.....	683

Fig. 45. Quipus de la Laguna de los Cóndores.....	684
Fig. 46. Consejo Real según Guaman Poma.....	685
Fig. 47. Carta y quipu del Inca según Martín de Múrua.....	686
Fig. 48. Cárcel del Inca según Guaman Poma.....	687
Fig. 49. Administrador de provincias según Guaman Poma.....	688
Fig. 50. Secretario del Inca según Guaman Poma.....	689
Fig. 51. Contador Mayor según Guaman Poma.....	690
Fig. 52. Depósito del Inca según Guaman Poma.....	691
Fig. 53. <i>Chasqui</i> con carta en quipu según Guaman Poma.....	692
Fig. 54. Quipucamayó contador según Martín de Múrua.....	693
Fig. 55. Yupana inca.....	694
Fig. 56. Puruchuco.....	694
Fig. 57. Sistema decimal.....	695
Fig. 58. Libación según Martín de Múrua.....	696
Fig. 59. <i>Collcas</i> de Machu Picchu.....	697
Fig. 60. Tupa Inca Yupanqui frente a las <i>collcas</i> según Guaman Poma.....	698
Fig. 61. <i>Collcas</i> incas según Martín de Múrua.....	699
Fig. 62. <i>Collcas</i> incas en la cercanía del complejo arqueológico de Ollantaytambo (Cuzco, Perú).....	700
Fig. 63. Entrega de regalos según Martín de Múrua.....	701
Fig. 64. Elección de esposa según Martín de Múrua.....	702
Fig. 65. Esquema de Jacobson.....	703
Fig. 66. Mapa del Perú.....	704
Fig. 67. El encuentro en Cajamarca según Guaman Poma.....	705
Fig. 68. Atahualpa preso según Guaman Poma.....	706

Fig. 69. <i>Quipu-tabla</i> de San Francisco de Mangas.....	707
Fig. 70. <i>Quipu-tabla</i> de San Francisco de Mangas (Áncash, Perú).....	708
Fig. 71. Quipus y escritura en la <i>quipu-tabla</i> de Mangas.....	709
Fig. 72. Nombres de los comuneros escritos al lado de los quipus presentes en la <i>quipu-tabla</i> de San Francisco de Mangas.....	710
Fig. 73. Plaza central de la comunidad campesina San Andrés de Tupicocha.....	711
Fig. 74. Un <i>quipocamayo</i> de Tupicocha.....	712
Fig. 75. La manera correcta de portar los <i>quipocamayos</i>	713
Fig. 76. Un <i>quipocamayo</i> de Tupicocha.....	714
Fig. 77. Borla de un <i>quipocamayo</i> que indica el ayllu al que pertenece.....	715
Fig. 78. Los comuneros de Tupicocha enseñando uno de los <i>quipocamayos</i>	716
Fig. 79. Los tupicochanos durante una reunión de las autoridades de la comunidad.....	716
Fig. 80. Un <i>quipocamayo</i> enrollado.....	717
Fig. 81. El presidente del ayllu Chaucacolca presentando su <i>quipocamayo</i>	718
Fig. 82. El presidente del ayllu Chaucacolca portando su <i>quipocamayo</i>	719
Fig. 83. El presidente del ayllu presentando el <i>quipocamayo</i> que guardaba en su casa...	720
Fig. 84. Vista panorámica de la comunidad de Cuspón desde el centro poblado de Roca.....	721
Fig. 85. Un ejemplar de quipus de Cuspón.....	722
Fig. 86. Un ejemplar de quipu de Cuspón.....	723
Fig. 87. Una “cruz” de los quipus funerarios de Cuspón.....	724
Fig. 88. Una borla en que termina el quipu (ejemplar de Tiellos).....	725
Fig. 89. “El mural de los mitos” en el sitio arqueológico mochica Huaca de la Luna.....	726
Fig. 90. Botella gollete asa estribo pictórica con representación de escena de Ceremonia del Sacrificio y de Presentación de la copa con la sangre del Sacrificio.....	727

Fig. 91. La escena titulada “Confrontación de guerreros”	728
Fig. 92. Fragmentos de un manto paracas	729
Fig. 93. Fragmento de un manto paracas	729
Fig. 94. Tocapus incas	730
Fig. 95. Traje de tocapus según Múrua	731
Fig. 96. Viracocha Inca en traje de tocapus según Múrua	732
Fig. 97. Quero inca	733
Fig. 98. Quero colonial	733
Fig. 99. Traje tradicional de Chinchero (Cuzco)	734
Fig. 100. Representación de dos pájaros denominados <i>huallatas</i> en un tejido de Patacancha (Ollantaytambo, Departamento de Cuzco)	735
Fig. 101. Trajes tradicionales de la comunidad de Huilloc (Ollantaytambo, Cuzco)	736
Fig. 102. Dos comuneras de la comunidad de Huilloc	737
Fig. 103. Mercado tradicional en la comunidad de Patacancha	738
Fig. 104. Una tejedora de la comunidad de Pitumarca (Canchis, Cuzco)	739
Fig. 105. Una tejedora de la comunidad de Pitumarca	739
Fig. 106. <i>Lliclla</i> procedente de Patacancha en la que están reflejados los cerros, lagos y ríos que rodean la comunidad	740
Fig. 107. El culto a las <i>huacas</i> según Martín de Múrua	741
Fig. 108. El culto a los ídolos según Martín de Múrua	742

Índice de tablas y esquemas

Tablas:

Tabla 1. Categorías de datos en quipus según las crónicas y visitas coloniales.....318

Tabla 2. Vocabulario comprendido en los quipus según crónicas y visitas coloniales...352

Esquemas de quipus:

(Q1). Sistema decimal.....327

(Q2). Sistema decimal con categorías demográficas.....329

(Q3). Sistema decimal con categorías demográficas.....331

(Q4). Sistema decimal con categorías demográficas.....332

(Q5). Padrón de habitantes.....333

(Q6). Padrón de habitantes.....334

(Q7). Padrón de habitantes.....334

(Q8). Quipu con mitimaes.....336

(Q9). Quipu padrón con mitimaes.....337

(Q.10). Quipu padrón con mitimaes.....338

(Q.11). Quipu de doble entrada.....340

(Q.12). Quipu de doble entrada: ingresos y gastos.....341

(Q.13). Quipu con ingresos.....342

(Q.14). Quipu con gastos.....342

(Q.15). Quipu con tributo recibido.....343

(Q.16). Quipu imperial con tributos debidos.....344

(Q.17). Quipu con tributos locales.....346

(Q.18). Quipu con tributo correspondiente a cinco pueblos de una región.....	347
(Q.19). Quipu local con tributo entregado.....	349
(Q.20). Quipu con padrón de tributarios.....	350
(Q.21). <i>Memoria de las provincias</i>	366
(Q.22). <i>Memoria de lo que los chupachos daban al Inga</i>	371
(Q.23). <i>Relación de lo que los chupachos daban a Gómez Arias</i>	375
(Q.24). <i>Memoria de los indios que yo don Jerónimo Guacrapaucar di al marquez</i>	379
(Q.25). <i>Memoria de las cosas que don Christóval Alaya y sus caciques e indios dieron a los capitanes de su Magestad</i>	384
(Q.26). <i>Relación del ganado</i>	395
(Q.27). <i>Relación que hazen los quipocamayos de las chácaras de coca</i>	401
(Q. 28). <i>Quipo que dieron los caciques del número de indios</i>	406
(Q. 29). <i>Quipu sobre la ropa</i>	408
(Q. 30). <i>Quipu sobre lo que cada cabecera para del tributo</i>	410
(Q.31). <i>Quipu de ganado</i>	414
(Q.32). <i>Quipu sobre el ganado que tienen los religiosos</i>	415

Resumen

La presente tesis de doctorado, titulada “Hacia una lexicografía de los quipus. Estudio etnohistórico sobre la función y el contenido del sistema andino de registro de la información mediante cuerdas y nudos”, constituye el primer intento de recopilar el léxico asentado en los quipus. Asimismo, propone un enfoque novedoso en este campo de investigaciones, que consiste en aplicar el análisis lingüístico sobre la base de transcripciones coloniales de la lectura de quipus.

El nombre de estas herramientas proviene del idioma quechua, donde *quipu* significa “nudo”. De hecho, los registros andinos están compuestos de cuerdas –una cuerda principal y varias colgantes fijadas a la principal– y de nudos. Los quipus fueron empleados por dos culturas prehispánicas, la Huari y la Inca, y siguieron en uso durante décadas posteriores a la conquista. En algunas remotas aldeas andinas su empleo se mantuvo hasta la actualidad. Sin embargo, su estructura y contenidos han sido simplificados o han adquirido nuevos significados. Tradicionalmente, se sostenía que eran registros contables o herramientas mnemotécnicas. En los últimos años, sin embargo, surgen propuestas de interpretarlos como un sistema semasiográfico.

El objetivo principal de la presente investigación consiste en cuestionar las teorías tradicionales sobre la funcionalidad y la naturaleza de los quipus y demostrar que constituían un sistema más complejo, que puede ser clasificado como una forma de *escritura*. Un propósito central es abordar todas las funciones que desempeñaron los quipus tanto en el Tahuantinsuyu como después, durante la Colonia, demostrando que ayudaron a ejercer el poder, permitiendo el control de las poblaciones andinas y la organización de estas sociedades. Asimismo, se pretende demostrar la gran capacidad semiótica y semántica de estas herramientas. Por lo tanto, prepararé un vocabulario que, por primera vez, recopile todas las palabras asentadas en estas herramientas, de acuerdo con las fuentes etnohistóricas estudiadas. Confeccionaré, además, una base de datos con todas las menciones a quipus presentes en las crónicas y visitas coloniales.

Para realizar los propósitos arriba mencionados, he seguido un doble criterio metodológico. Por un lado, he procedido a analizar las fuentes escritas y, por el otro, he realizado trabajos de campo etnográficos en el Perú. La presente tesis de doctorado consta de cuatro partes. Las dos primeras abordan la funcionalidad de los quipus incas y coloniales, y cómo estos se relacionaban con el ejercicio del poder, tanto en el

Tahuantinsuyu como en la Colonia. En las partes tercera y cuarta procedo a un análisis lingüístico con el propósito de recopilar el léxico e identificar las estructuras y funciones gramaticales presentes en las transcripciones y, por lo tanto, en los quipus.

Los objetivos planteados al comienzo de la presente investigación y el criterio metodológico empleado han permitido llegar a una serie de conclusiones. He demostrado que los quipus constituían unas herramientas inherentemente vinculadas al poder. En este sentido, ayudaron a los incas a ejercer el poder político, administrativo, económico, ideológico y militar. Por eso, constituyeron herramientas que contribuyeron al desarrollo y a la consolidación del Tahuantinsuyu. Asimismo, en la época colonial, facilitaron las negociaciones de las relaciones de poder, no sólo entre los indígenas, sino también entre las poblaciones andinas y los españoles. He demostrado que los quipus poseían una gran capacidad para almacenar y transmitir la información. Por consiguiente, desempeñaron múltiples funciones en todas las áreas esenciales para las gentes de los Andes. He identificado las categorías y las unidades de información asentadas en las cuerdas anudadas, y he confeccionado el primer léxico de quipus. He llegado a importantes conclusiones sobre la sintaxis de estas herramientas. He demostrado que: 1) los mismos datos podían ser codificados de manera horizontal o vertical; 2) los datos opuestos u oposiciones binarias se codificaban mediante la fijación recto / verso; 3) los elementos lingüísticos estarían codificados en las cuerdas mediante la combinación de la direccionalidad del hilo y torcido y mediante los colores. Finalmente, he propuesto que los quipus incas podían haber constituido un sistema logográfico o logo-silábico.

Abstract

The present doctoral thesis, entitled "Towards a lexicography of quipus. An ethnohistorical study on the function and content of the Andean system of recording information by means of strings and knots", is the first attempt to compile the lexicon found in quipus. It also proposes a novel approach in this field of research, which consists of applying linguistic analysis on the basis of colonial transcriptions of quipus reading.

The name of these tools comes from the Quechua language, where *quipu* means “knot”. In fact, Andean records are composed of strings –one main string and several pendants attached to the main string– and knots. Quipus were used by two pre-Hispanic cultures, the Huari and the Inca, and remained in use for decades after the conquest. In some remote Andean villages their use continued until the present day. However, their structure and contents have been simplified or have acquired new meanings. Traditionally, it was held that they were accounting records or mnemonic tools. In recent years, however, proposals have arisen to interpret them as a semasiographic system.

The main objective of the present research is to question traditional theories about the functionality and nature of quipus and to demonstrate that they constituted a more complex system, which can be classified as a form of writing. A central purpose is to address all the functions that quipus played both in the Tahuantinsuyu and later, during the Colony, demonstrating that they helped to exercise power, allowing the control of Andean populations and the organization of these societies. It is also intended to demonstrate the great semiotic and semantic capacity of these tools. Therefore, I will prepare a vocabulary that, for the first time, compiles all the words found in these tools, according to the ethnohistoric sources studied. I will also compile a database with all the mentions of quipus present in the colonial chronicles and visits.

In order to achieve the above-mentioned purposes, I have followed a double methodological approach. On the one hand, I have proceeded to analyze written sources and, on the other hand, I have carried out ethnographic fieldwork in Peru. This doctoral thesis consists of four parts. The first two deal with the functionality of Inca and colonial quipus, and how they were related to the exercise of power, both in the Tahuantinsuyu and in the Colony. In the third and fourth parts I proceed to a linguistic analysis with the

purpose of compiling the lexicon and identifying the grammatical structures and functions present in the transcriptions and, therefore, in the quipus.

The objectives set out at the beginning of this research and the methodological approach employed have led to a series of conclusions. I have shown that the quipus were tools inherently linked to power. In this sense, they helped the Incas to exercise political, administrative, economic, ideological and military power. Therefore, they were tools that contributed to the development and consolidation of Tahuantinsuyu. Likewise, in colonial times, they facilitated the negotiation of power relations, not only among the indigenous peoples, but also between the Andean populations and the Spaniards. I have shown that the quipus had a great capacity to store and transmit information.

Consequently, they performed multiple functions in all essential areas for the people of the Andes. I have identified the categories and units of information embedded in the knotted strings, and I have compiled the first lexicon of quipus. I have reached important conclusions about the syntax of these tools. I have shown that: 1) the same data could be encoded horizontally or vertically; 2) opposite data or binary oppositions were encoded by the recto / verso fixation; 3) linguistic elements would be encoded in the strings by the combination of thread directionality and twisting and by the colors. Finally, I have proposed that the Inca quipus could have constituted a logographic or logo-syllabic system.

Introducción

“Son quipos, unos memoriales o registros hechos de ramales, en que diversos nudos y diversos colores, significan diversas cosas” (Acosta 1987 [1590]: 402, Cap. VIII)

“En lugar de escritura usaban de unos ramales o cordones de lana delgados, como en los que ensartamos rosarios, a los cuales llaman *quippo*, y por estos memoriales y registros conservaban la memoria de sus hechos y daban cuenta del recibo y gasto los mayordomos y contadores del Inca. Servíanles de libro o cuaderno un manojo destos *quipos*, en que diversos hilos de colores diferentes y en cada uno dados varios ñudos y lazadas, eran figuras y cifras que significaban diversas cosas.” (Cobo 1956 [1653]: 143, Cap. XXXVII)

“Este medio y escritura para conservación de sus hechos, llamaban los indios *Quipus*, y a los indios que tenían por oficio guardar estos *Quipus* y dar cuenta y razón dellos, *Quipucamayos*, que quiere decir contador. Estos *Quipus* eran un género de nudos, hechos en unos cordones algo gruesos de lanas y colores diferentes.” (Murúa 1987 [1590]: 372-373, Libro II, Cap. XI)

“A estos pueblos del camino vienen a servir todos los caciques comarcanos: cuando pasa la gente de guerra, tienen depósito de leña y maíz y de todo lo demás. Cuentan por unos nudos en unas cuerdas de lo que cada cacique ha traído. Y cuando nos habían de traer algunas cargas de leña u ovejas o maíz o chicha, quitaban de los nudos de los que lo tenían a cargo, y anudábanlo en otra parte: de manera que en todo tienen muy gran cuenta y razón.” (Pizarro 1968 [1533]: 127)

La primera referencia a los quipus, aunque sin mencionar su nombre, aparece en las fuentes españolas en 1533, en la *Carta de Hernando Pizarro a la Audiencia de Santo Domingo* –cuyo fragmento respectivo he citado arriba–. A partir de aquel momento, las cuerdas anudadas andinas despertaron numerosos debates sobre la existencia o ausencia de una escritura andina en nudos. Efectivamente, así como en la actualidad no faltan quienes suponen que hubo escritura en la América del Sur prehispánica ni quienes niegan su existencia rotundamente, también entre los cronistas europeos del siglo XVI y comienzos del XVII se podía observar opiniones discrepantes. Algunos veían los quipus

como una posible escritura de los pueblos andinos¹, otros negaban la existencia de la escritura y letras².

El nombre de estas herramientas procede del idioma quechua y significa “nudo”. De hecho, en el *Lexicon o vocabulario de la lengua general* (1560), de fray Domingo de Santo Tomás, encontramos las siguientes entradas: *quippo* que significa “nudo como quiera”, y *quippo camayoc*, explicado como “contador”. En el *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua qquichua, o del Inca* (1608) de Diego González Holguín, se define *qquipu* como “ñudo, o quenta por ñudos” y a *qquipucamayok* como “contador por nudos”.

Aunque los quipus suelen ser asociados con los incas³, surgieron en el área andina varios siglos antes, en el Horizonte Medio⁴ definido por el auge de la cultura Huari en los Andes centrales. En efecto, los quipus huari constituyen el primer ejemplo de empleo de los registros de información anudados documentado con evidencias arqueológicas, siendo los más antiguos hallados hasta la fecha⁵. En este sentido, la cultura Huari se desarrolló entre el año 600 y el 1000 d.C.; primero en el valle de Ayacucho, expandiéndose luego por la sierra central, la costa sur, central y, en su última fase, también por la costa norte (Giersz y Pardo 2014: 39; Franco Jordán 2010: 15, 19). Algunos investigadores sostienen que los huari formaron el primer estado en el área andina (Franco Jordán 2010) y, aunque

¹ Véase: Acosta 1987 [1590]: 402, 418, Cap. VIII, XIX; Cieza de León 2000b [1553]: 45, Cap. VIII; Cabello Valboa 1951 [1586]: 239, Cap. VI, Parte III; Calancha 1974 [1638]: 204, Cap. XIV; Cobo 1956 [1653]: 143, Cap. XXXVII, Libro XII; Garcilaso 1991 [1609]: 343, Cap. VII, Libro VI; Murúa, 1987 [1590]: 372, Cap. XI, Libro II.

² Acosta 1987 [1590]: 58, 401, 418 Cap. VIII, XIX; Betanzos 1987 [1551]: 49, 119, Cap. XI, XXIII; Cieza de León 2000a [1553]: 212, Cap. XLVIII; Garcilaso 1991 [1609]: 343, Cap. VII, Libro VI; Molina 1968 [hacia 1552]: 72; Molina 2010 [1575]: 42, f. 4v.; Murúa 1987 [1590]: 56, Cap. III, Libro I; Ondegardo 1916 [1571]: 49; Las Casas 1939 [1552-1561]: 156, Cap. XXV; Cabello Valboa 1951 [1586]: 236, Cap. VI, Parte III.

³ No me detengo en este lugar a proporcionarle al lector informaciones sobre los incas ni sobre el Tahuantinsuyu, porque abordaré la organización política, administrativa, económica, religiosa, en la Primera Parte del presente estudio, esbozando el papel que jugaron los quipus para cada una de estas áreas.

⁴ Siguiendo la cronología más difundida, la de Menzel y Rowe (1967), después del período Inicial en el que apareció la cerámica, en el área andina se sucedieron cinco periodos culturales, a saber: Horizonte Temprano, Intermedio Temprano, Horizonte Medio, Intermedio Tardío y Horizonte Tardío. Los horizontes eran periodos de integración y unificación cultural, mientras que los intermedios eran periodos de desarrollos regionales. El Horizonte Medio se desarrolló desde 600 hasta 1000 d.C. o desde 650 hasta 1050 d.C. con el auge de la cultura huari en los Andes centrales (actual Perú) y de la cultura Tiahuanaco en el altiplano andino (actual Bolivia). Véase: Rowe y Menzel 1967; Isbell 2008.

⁵ Es preciso mencionar aquí que existen propuestas académicas que sugieren que el primer quipu procede de la denominada ciudad sagrada de Caral, situada en la costa central (Shady 2009; 2005). Según Shady, un quipu formaba parte de la ofrenda enrejada encontrada en el Edificio Primordial La Galería (Shady 2009: 34). Si fuera así, el uso de quipus se remontaría hace unos 5 mil años, ya que Caral es datada hacia 5000-3800 BP. Sin embargo, faltan estudios y pruebas que confirmen que el objeto recuperado de la ofrenda de Caral pudiera ser un sistema de registro equivalente a quipu. Por eso, no lo he incluido en la presente investigación y opino que podía haber sido un collar u otro objeto con función decorativa.

las consideraciones al respecto quedan fuera del alcance del presente estudio, es pertinente señalar aquí que, durante varios siglos, los huari dominaron gran parte del territorio del actual Perú, usando los quipus como un sistema de registro y/o comunicación. Los únicos quipus huari encontrados en contexto arqueológico proceden del sitio denominado El Castillo de Huarmey (Véase Parte I, Cap. 1.2.), el resto que se encuentra en colecciones de museos y privadas es de procedencia desconocida.

Los quipus, tanto incas (Figs. 4, 5) –que son los más numerosos en museos y colecciones– como huari, están compuestos de una cuerda principal a la que están sujetas las cuerdas colgantes. Aquí acaban las similitudes, sin embargo. Los quipus del Horizonte Medio poseían una estructura diferente a la de los de los incas caracterizándose por: (1) estar elaborados principalmente de algodón; (2) poseer la parte superior de las cuerdas colgantes envuelta con bandas de hilos de fibra de camélido teñidos con múltiples colores; (3) tener la torsión final en Z; (4) en las cuerdas aparecen nudos simples. Entre los ejemplares del Horizonte Medio pueden distinguirse dos tipos: los de tipo colgante y los de lazo-ramal (Urton 2014a: 254). Los del tipo colgante tienen una cuerda principal a la cual están sujetas cuerdas colgantes cuya parte superior está envuelta con bandas apiladas de fibras de camélido de múltiples colores (Fig. 1). Los del tipo lazo y ramal, en cambio, tienen un cordel enlazado del cual cuelgan una o más cuerdas envueltas en hilos (Figs. 2, 3). Las cuerdas colgantes tienen múltiples ramales que se bifurcan. En los cordeles y colgantes pueden aparecer nudos simples. Con frecuencia tienen envoltorio de hilo, pero éste cubre más espacio en los quipus de tipo colgante que en los de lazo-ramal (Urton 2014a: 254). Los quipus del Horizonte Medio se distinguen, sobre todo, por un gran cromatismo de los llamados canutos, es decir los hilos envueltos en la parte superior de las colgantes. De ahí que Conklin sugirió que en el Horizonte Medio la información se registraba a través del cromatismo, en el entorchado cromático de los colgantes (Conklin 1990: 21-38).



Fig. 1. Quipu huari tipo colgante. Fuente: Dumbarton Oaks collection.



Fig. 2. Quipu huari tipo lazo-ramal.
Fuente: Giersz y Pardo (2014: 253)



Fig. 3. Quipu huari tipo lazo-ramal.
Fuente: Giersz y Pardo (2014: 253).

La estructura de los quipus procedentes del Horizonte Tardío, es decir quipus incas, sufrió varias modificaciones. En primer lugar, desaparecieron los canutos propios de los quipus huari. En segundo lugar, el cromatismo fue trasladado a las cuerdas colgantes y a los nudos –hay cuerdas y nudos compuestos de dos, tres o más colores–. En tercer lugar, surgió mayor variedad de nudos. Los quipus incas están compuestos de una cuerda principal a la cual están sujetas cuerdas colgantes. Algunas de las colgantes tienen cuerdas subsidiarias y/o sub-subsidiarias, otras no. Los quipus incas se elaboraban de lana o de algodón, había también ejemplares mixtos. La mayoría de los quipus conservados hasta la fecha es de algodón, pero esto no significa que fuera el material que predominara en la confección de esas herramientas durante el dominio del Tahuantinsuyu. Debido a las condiciones climáticas, la mayoría de los ejemplares que se han preservado hasta la fecha procederá de la costa donde el uso de algodón era más común. En cambio, la lana se solía utilizar sobre todo en la sierra, donde las abundantes lluvias imposibilitaron la conservación de los textiles y de los quipus. En efecto, no se ha encontrado ningún quipu que, con certeza, procediera del Cuzco, la capital del Tahuantinsuyu.



Fig. 4. Quipu inca. Fuente: Museo de Arte de Lima.

Por desgracia para los estudios de quipus, el archivo más grande donde se guardaban esas herramientas habría existido en la capital inca, adonde los funcionarios locales y/o los que los supervisaban mandaban los registros con información de todo el Imperio. Además, según las fuentes etnohistóricas, Atahualpa⁶ ordenó destruir todos los quipus del Cuzco y matar a todos los *quipucamayoc* después de haber derrotado a su hermano Huáscar, gobernante del Cuzco. De esta manera, pretendió borrar la historia y la memoria de su predecesor y atribuirse la legitimidad del poder (Collapiña *et al.* 1974 [1542]).

⁶ Atahualpa fue el último de los gobernantes incas, capturado en Cajamarca por los soldados de Francisco Pizarro. Los españoles dieron cuenta de una guerra fratricida entre los hermanos Huáscar y Atahualpa. Ambos fueron hijos del Inca Huayna Capac, quien había trasladado el centro de poder político desde Cuzco a Quito. Después de la muerte de Huayna Capac, Atahualpa se quedó en el norte, mientras que Huáscar quería ejercer el poder desde Cuzco. Estalló una guerra civil entre ambos hermanos, que tenía lugar todavía cuando llegaron los conquistadores en el año 1532.

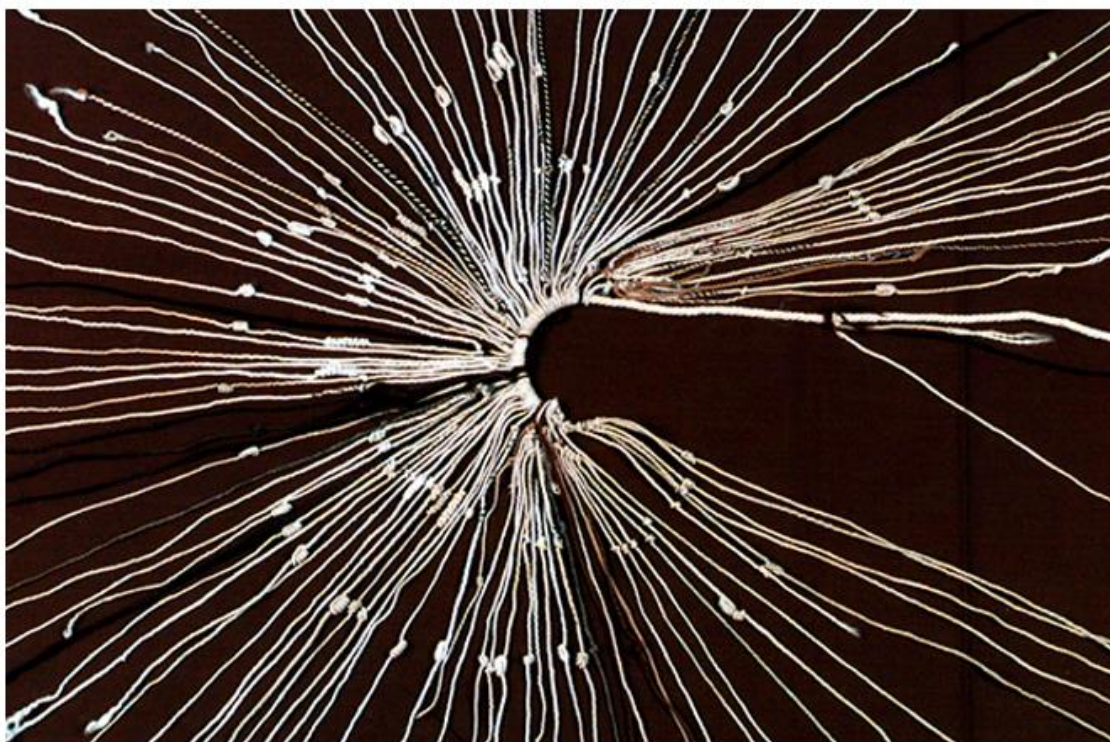


Fig. 5. Quipu inca procedente de costa de Arica (Chile).
Fuente: Museo Chileno de Arte Precolombino.

Como he mencionado arriba, los quipus incas se caracterizan por una mayor variedad de nudos. Efectivamente, ya en 1923, el estadounidense Leslie Leland Locke, el pionero en investigar, describir y analizar los primeros ejemplares de quipus, publicó un estudio en el que distinguía tres tipos de nudos atribuyéndoles valores numéricos (Locke 1923). Como en los quipus analizados por Locke, aparecía el nudo simple, el largo y el nudo en forma de ocho, llegó a la conclusión que, gracias a la combinación de estos tres tipos de nudos y su posición en las cuerdas colgantes, los incas estaban en condiciones de representar números y cantidades mediante el sistema decimal. Según Locke, el nudo simple representaba: (a) unidades –siempre cuando se encontraba en la hilera de nudos más alejados del cordel principal–; (b) decenas –si se encontraba en la segunda hilera desde abajo–; (c) centenares –si estaba ubicado en la siguiente fila–, etcétera. El nudo largo, estaba compuesto de entre dos y nueve vueltas alrededor de la cuerda colgante, y representaba valores entre dos y nueve. El nudo en forma de ocho indicaba unidades simples (Locke 1923: 15 y ss.; Urton 2005: 83)⁷.

⁷ Según Urton, nudos simples indican decenas, centenares, millares, etc., dependiendo de la ubicación en la cuerda colgante, mientras que las unidades simples (unos) están representados por nudos en forma de ocho (Urton 2005: 83).

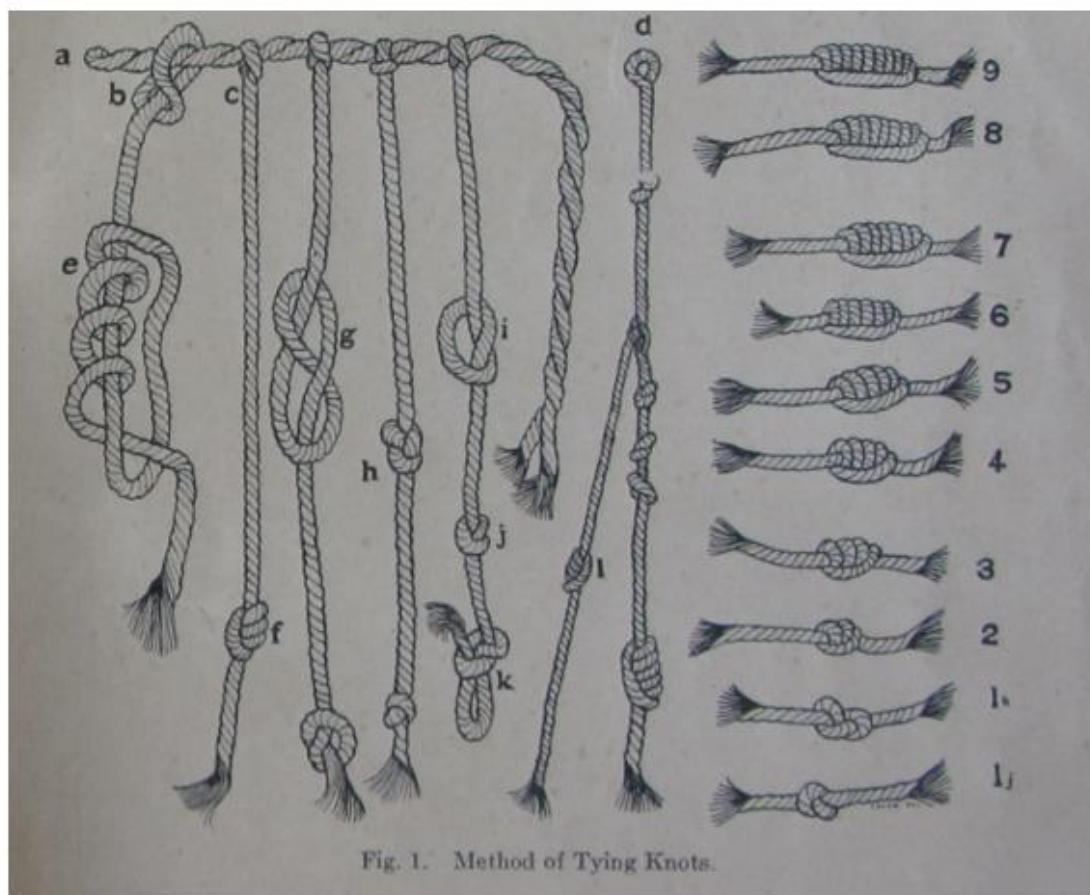


Fig. 6. Confección de nudos. Fuente: Locke (1923: 13).

En la Figura 6 se puede apreciar los tres tipos de nudos. El primero de abajo, a la derecha, es nudo simple. El segundo de abajo es nudo en forma de ocho. Los ejemplos con números entre 2 y 9 son nudos largos que representan números entre dos y nueve dependiendo de la cantidad de vueltas que observamos.

La clasificación establecida por Locke se ha mantenido vigente durante décadas y, desde aquel momento, los quipus han sido investigados como herramientas o registros contables. También en la actualidad, a pesar de los nuevos descubrimientos de quipus en contextos arqueológicos –en los museos y colecciones particulares, actualmente, se encuentran más de 1000 ejemplares– se sostiene que los tres tipos de nudos, que son los más frecuentes, representan cantidades en el sistema decimal.

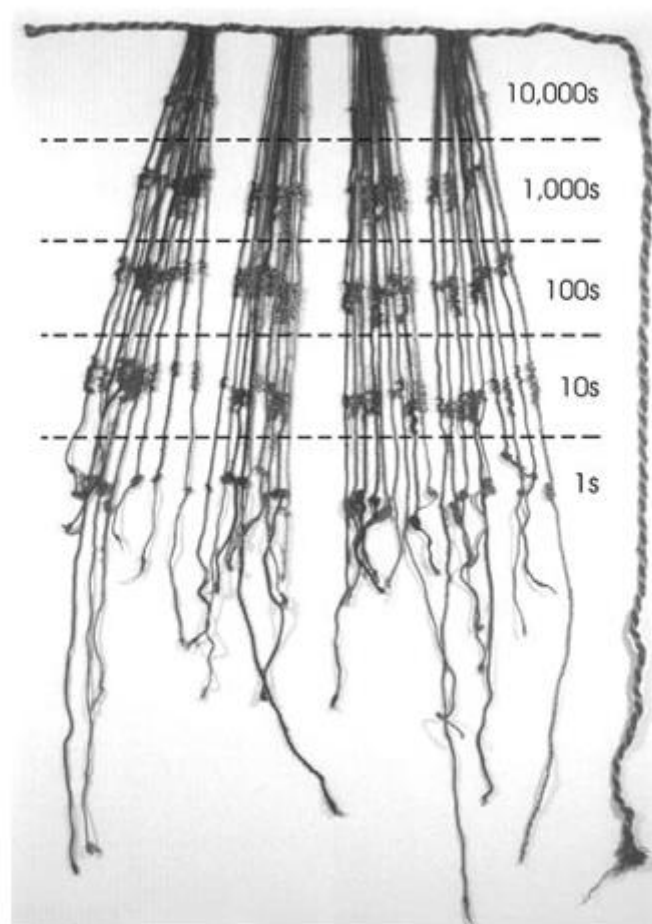


Fig. 7. Sistema decimal en quipu.
Fuente: Urton (2014b: 25).

Sin embargo, debido a los hallazgos arqueológicos de las últimas dos o tres décadas, que brindaron las posibilidades de analizar el número más significativo de ejemplares, ya sabemos que existen quipus decimales y quipus no decimales, que registrarían otro tipo de datos. Según Urton, fundador de *Khipu Database Project* en la Universidad de Harvard⁸, las dos terceras partes de ejemplares analizados por el proyecto tienen los tres tipos de nudos cuyo ordenamiento indica constituir registros decimales, mientras que un tercio de quipus contiene nudos diferentes de los anteriormente clasificados. A estos quipus, Urton los llama “anómalos” por poseer diferentes ordenamientos y disposiciones de nudos. El estudioso considera que los quipus no-decimales “anómalos” podrían haber contenido narrativas (Urton 2005: 107-108, 61, 181).

⁸ El proyecto *Khipu Database Project* analizó las características de unos mil ejemplares de quipus, es decir casi todos que existen en colecciones de museos y privadas, tanto en el Perú como en otras partes del mundo.

Además, lo que llama la atención en los quipus es una gran diversidad cromática. Como ya he mencionado, los quipus del Horizonte Medio destacaban por los canutos de colores. Y aunque los canutos desaparecieron de los ejemplares incas, esto no significa que el cromatismo dejara de transmitir significados. En los quipus incas, se puede apreciar diferentes categorías de colores. Algunos ejemplares tienen grupos de cuerdas colgantes y/o subsidiarias teñidas del mismo color. En otros, cada cuerda colgante y/o subsidiaria posee un color o una tonalidad diferente. Hay también quipus con cuerdas compuestas – en el proceso de hilado y/o torcido– de dos, tres o más colores diferentes que crean una especie de cordeles jaspeados (Figs. 8, 9). La variación de los colores se debía a la variación de tonos y matices tanto naturales como teñidos. En algunos casos, los cordeles de algodón o lana eran hilados con fibras de distintos colores para crear ese efecto multicolor; en otros, hebras de dos o más colores diferentes, plegadas conjuntamente producían como resultado un efecto helicoidal. Existen no solo cuerdas, sino incluso nudos largos cuyo color cambia en la mitad del nudo (Urton 2005: 116).



Fig. 8. Fragmento de un quipu procedente de Pachacamac.
Fuente: Urton (2014b: 48).



Fig. 9. Fragmento de un quipu procedente de Pachacamac.
Fuente: Urton (2014b: 42).

Aunque ya he mencionado algunos apellidos de investigadores que se han ocupado de los registros anudados andinos, a continuación presentaré **el estado de los estudios sobre quipus**, desde los inicios hasta la actualidad. Realizar una aproximación a lo que ya se ha hecho en los estudios de quipus, facilitará plantear cuáles son los aportes de la presente investigación.

En este sentido, desde los comienzos de los estudios se ha investigado quipus como registros contables. Es pertinente subrayar aquí la palabra registros, puesto que los quipus no servían para efectuar cálculos, sino para registrar datos cuantitativos, entre otros⁹. Como ya he referido, Leslie Leland Locke –profesor de historia de matemáticas en la Brooklyn College (Nueva York, EEUU) – publicó, en 1923, *The Ancient Quipu or Peruvian Knot Record*, el primer libro sobre el tema que sentó bases para investigar quipus como herramientas de registro contable y/o matemático. De hecho, Locke fue el pionero en analizar los ejemplares arqueológicos y las fuentes coloniales que hicieran menciones a quipus. Su trabajo le permitió describir las características generales de los

⁹ Para los cálculos se usó una herramienta denominada *yupana*, una especie de ábaco que servía para efectuar operaciones aritméticas con la ayuda de maíz, granos o pequeñas piedras. Véase Fig. 55.

ejemplares que examinó, las cuerdas, el tipo de material y los colores. Como ya he presentado arriba, Locke fue quién distinguió tres tipos de nudos, sugiriendo que cada uno de ellos poseía un valor numérico (Figs. 6, 7). Finalmente, llegó a las conclusiones de que todos los quipus eran numéricos de naturaleza, que eran empleados principalmente para registrar los números y se vinculaban con la estadística. Quipu en sí no era apto para hacer los cálculos; para este fin se empleaban pequeñas piedras y granos de maíz. Además, el quipu servía probablemente como una memoria técnica –se refería a la mnemotecnia–, para memorizar acontecimientos históricos, listas de los gobernantes, poemas, y siempre tenía que ir acompañado de algún comentario oral. Según Locke, las evidencias contradicen que pudiera tratarse de algún sistema de escritura (Locke 1923).

Dos años después de la investigación de Locke, en 1925, se publicaba el estudio del etnógrafo y arqueólogo sueco Erland Nordenskiöld. La publicación, en la que examina 16 ejemplares de quipus arqueológicos, constaba de dos partes; el primer volumen se titulaba *The secret of the Peruvian Quipus*, y el segundo *Calculations with years and months in the Peruvian quipus*. Cada uno comprendía la descripción de ocho ejemplares. Nordenskiöld polemizaba con las teorías de Locke, sugiriendo que los quipus procedentes de contextos funerarios –el mismo Locke informó anteriormente que todos los quipus fueron encontrados en las tumbas prehispánicas– no podían contener datos sobre los vivos. En efecto, consideraba que era poco probable que los quipus encontrados en los enterramientos contuvieran datos estadísticos o contables sobre alguna comunidad. Por lo tanto, les atribuía significado mágico. Sostenía que los quipus contenían números que, para los indígenas, tenían un carácter mágico y que estos números indicaban días. De ahí que eran calendarios y, como códigos mayas, podía tratarse de libros de profecías y adivinaciones (Nordenskiöld 1979).

Sin duda, entre los estudios del siglo XX cabe mencionar los aportes de Carlos Radicati di Primeglio –historiador y noble italiano quien residió en el Perú desde su niñez–. En la *Introducción al estudio de quipus*, publicado en 1951, Radicati presentó un catálogo cronológico sobre hallazgos de quipus, así como las publicaciones anteriores al respecto. El propósito de su primera monografía fue ordenar las fuentes arqueológicas empleadas en las investigaciones. Ya en esta primera publicación, Radicati hizo una distinción entre los quipus numéricos –que se usaban para transmitir valores estadísticos, contables, astronómicos y, tal vez, mágicos–, y los con valores extranumerales –empleados para conservar la historia, las leyes, ordenanzas e información sobre el

cumplimiento de ritos y ceremonias-. El investigador planteó la pregunta si los quipus constituían un sistema mnemotécnico o, tal vez, una escritura. Para poder esbozar la cuestión de la existencia o no de una posible escritura inca, Radicati –como primero de los estudiosos de quipus– vio la necesidad de ampliar la definición de la escritura. Además, el autor realizó un estudio meticuloso de la estructura de quipus, presentando características generales de la cuerda transversal, las cuerdas colgantes y las subsidiarias, de los colores y los nudos. Señaló que hasta la fecha se había distinguido cinco tipos de nudos. Los tres primeros siguen la tipología hecha por Locke y repetida después por Nordenskiöld, a saber: 1) nudo simple; 2) nudo en forma de ocho (según Locke), llamado también flamenco (según Nordenskiöld) o nudo doble (según Altieri) y; 3) nudo compuesto, que Locke y Nordenskiöld denominan nudo largo. Además, siguiendo la terminología de Altieri y de Cipriani, existen: 4) el nudo a ojal, que es de varias modalidades, pero se caracteriza por tener una parte de la cuerda colgando de los nudos, y así forman una especie de ojal y; 5) el nudo que sujeta un mechón de lana (Radicati 2006a).

En su monografía posterior, del 1964, titulada *La “Seriación” como posible Clave para Descifrar los Quipus Extranumerales* (2006b), el autor profundiza en la estructura de un grupo de seis quipus procedentes de un contexto funerario del Valle del Santa (Departamento de Áncash). Aquí, Radicati aborda el tema de la “seriación”, es decir, la presencia de agrupaciones o series de cuerdas que se señala por la diferencia de los colores o por distancias. En cada uno de los seis quipus del Valle del Santa se observa una constante seriación de seis cuerdas. En todos se da la seriación cromática, mientras la separación por distancias aparece solo en cuatro. Radicati señala que la seriación tuvo gran valor para los quipus extranumerales y, asimismo, plantea la hipótesis de la existencia de quipus ideográficos (Radicati 2006b).

Los mismos quipus del Valle del Santa fueron estudiados, más de cincuenta años más tarde, por Medrano y Urton (2018), quienes los compararon con un documento colonial del año 1670, la revisita del pueblo de San Pedro de Corongo situado en el Valle del Santa. El documento es un censo en el que aparecen 132 tributarios repartidos entre seis *ayllus*. Por otro lado, los seis quipus están organizados en 133 grupos de colores compuestos de seis cuerdas cada uno. Entonces, se postula la correspondencia entre el documento y los quipus, y se sugiere que los nombres de los tributarios estaban codificados mediante los colores de las cuerdas. Las cantidades registradas en las

primeras cuerdas de los grupos o series corresponden a las cantidades en el documento (Urton y Medrano 2018). Todo parece indicar, entonces, que estamos frente a unos quipus que podríamos denominar “quipu Rosetta” y que pueden ser claves para descifrar los elementos no numéricos. Es necesario tener presente, sin embargo, que en la segunda mitad del siglo XVII hubo quipus silábicos que, probablemente, surgieron después de la difusión del castellano y de la escritura occidental (Véase: Parte II y Parte IV).

Regresando a la cronología de las investigaciones sobre quipus, a partir de los años 60 del siglo XX destacan los estudios de los Ascher: Marcia Ascher –Doctora en Ciencias Matemáticas–, y Robert Ascher –Doctor en Antropología–. Los dos se interesaron por aplicar las matemáticas, la computación y los métodos científicos a los estudios arqueológicos y colaboraron en numerosos proyectos etnomatemáticos. En este sentido, los Ascher consiguieron analizar unos 400 quipus y crearon la primera base de datos en la que recopilaron información sobre todas las características físicas de los ejemplares que examinaron. Aparte de proporcionar descripciones detalladas de los ejemplares analizados, indagaron también cómo se preparaban los quipus, cómo confeccionar las cuerdas, cómo atarlas a la cuerda principal, cómo anudar los nudos e interpretar sus valores según el sistema decimal. Profundizaron en formato, categorías, estructuras lógicas y sumas que los quipus podían haber contenido. En efecto, el resultado de estas investigaciones fue publicado en *Mathematics of the Incas. Code of the Quipu* (1981), libro que, de alguna manera, revolucionó los estudios sobre quipus. Aunque, como los autores anteriores, los Ascher mantenían que dichas herramientas representaban valores numéricos, hicieron un paso adelante y propusieron que los números no sólo funcionaban para representar cantidades, sino que también eran empleados a manera de etiquetas (*labels*). El etiquetar los objetos consiste en poner la colección de objetos en un orden específico y, luego, asignarles un número entero consecutivo (*consecutive integers*). De esta manera, etiquetas numéricas son asignadas a las casas en las calles, productos de una empresa o cosas de un catálogo e incluso a personas, asignándoles el número de seguridad social o número de cliente de una empresa. Los Ascher indicaron que en los quipus los números podían servir de etiquetas, por ejemplo, para transmitir la historia oral. En este caso, se referirían a los quipus históricos, mediante los cuales se conservaba la historia de los incas, y donde los valores numéricos podían haber desempeñado las dos funciones: la numérica y la de etiquetas. Adicionalmente, los Ascher avanzaron las investigaciones sobre quipus planteando preguntas sobre si estos

implementos podrían ser comparables con las escrituras, en particular con la sumeria o la egipcia, y si los *quipucamayoc* sabían escribir. Para contestarlas, introdujeron a sus estudios el concepto de aritmética política aplicado al Tahuantinsuyu (Ascher y Ascher 1997).

Definitivamente, desde las últimas décadas del siglo XX destacan los aportes realizados por Gary Urton –Doctor en Antropología y profesor de estudios precolombinos en la Universidad de Harvard–. Urton ha estudiado quipus durante más de treinta años y, en sus trabajos, ha planteado nuevos enfoques y métodos reveladores, recurriendo a los datos arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos. En el año 2002, Urton creó *Khipu Database Project*, un proyecto de investigación y base de datos en la que incluye las características físicas de todos los ejemplares arqueológicos que ha analizado. Autor de numerosos artículos y monografías entre los que destacan dos: *Signs of the Inka Khipu: Binary Coding in the Andean Knotted-String Records* (2003) e *Inca History in Knots. Reading Khipus as Primary Sources* (2017)¹⁰. Ambos suponen un cambio esencial en la percepción de los quipus andinos.

En el primer libro, Urton sugiere que los quipus funcionaron a manera de un sistema binario. Puesto que la acción de confeccionarlos –la elección del material; la direccionalidad de hilado, de trenzado y de los nudos; los colores; la fijación de los colgantes a las cuerdas principales– requiere de acciones binarias, esto permitía registrar la información sobre mitades y dualidades inherentes a los pueblos andinos. Esta monografía introduce a la investigación de quipus la teoría de marcado / no marcado de Jacobson; teoría que implica la oposición binaria, la relación de complementariedad u oposición entre dos cosas o conceptos. En efecto, según Urton los quipus pudieron haber funcionado de manera similar al código ASCII (*American Standard Code for Information Interchange*), basándose en la secuencia de 7 *bits* que para los quipus serían: material, clase de color, direccionalidad de hilado y de torcido, fijación de los colgantes, direccionalidad del nudo, clase numérica y tipo de información –decimal / no decimal–. De ahí, derivarían 128 posibles signos. Sin embargo, como el bit de color contendría no

¹⁰ Ambos fueron publicados también en español: *Signos del Khipu Inca: código binario* (2005) y *La historia inca en nudos. Leyendo quipus como fuentes primarias* (2017), respectivamente.

dos, sino 24 colores, el sistema de quipus pudiera estar constituido por 1536 unidades de información o signos (Urton 2005)¹¹.

En el segundo de los libros mencionados, *Inca History in Knots. Reading Khipus as Primary Sources*, Urton propone que muchos de los signos de quipus eran semasiográficos, a diferencia de la escritura occidental. Mientras que en Europa la escritura estaba inherentemente relacionada con un idioma y su preocupación principal era producir narrativas que constituirían textos –fueran éstos históricos, poéticos u otros, pero siempre historias lineales–, en quipus se registraban estructuras históricas y sociales. Según Urton, la estructura de las cuerdas, nudos y colores permitieron crear un sistema semasiográfico que pudiera ser entendible por los que sabían dominarlo, independientemente del idioma que hablaran (Urton 2017).

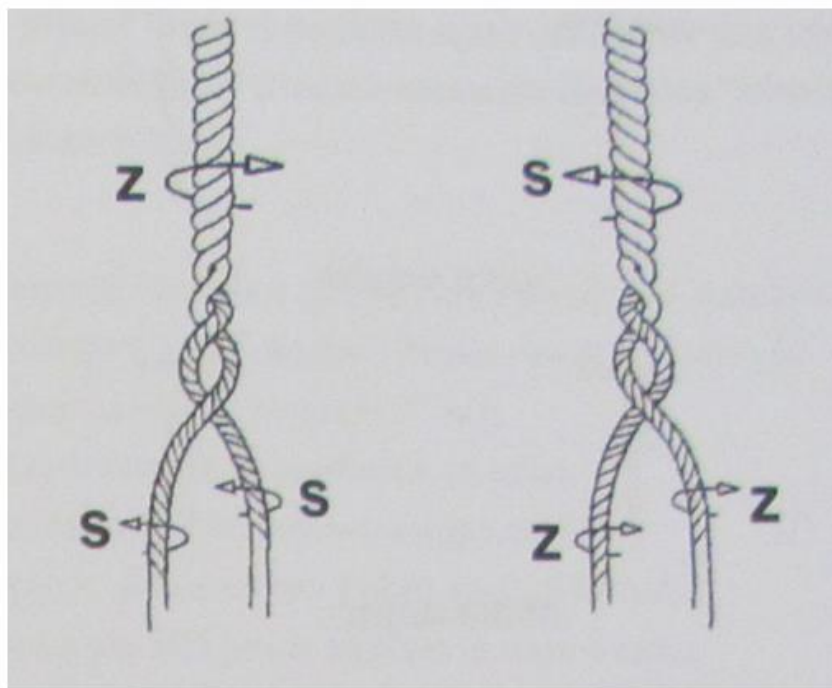


Fig. 10. Torsión a la izquierda o derecha. Fuente: Urton 2005.

¹¹ Cada unidad significativa consistía en una secuencia de 7 bits. Si tomamos en cuenta acciones binarias en la confección de quipu, entonces tendríamos 2 a la 7ª potencia que es 128. Sin embargo, el bit de los colores contenía no dos, sino veinticuatro colores –identificados por Urton–. Entonces, tendríamos la siguiente fórmula: 2 a la 6ª potencia multiplicado por 24 que es 1536. Por eso, tendríamos 1536 posibles unidades de información o signos (Urton 2005: 128).

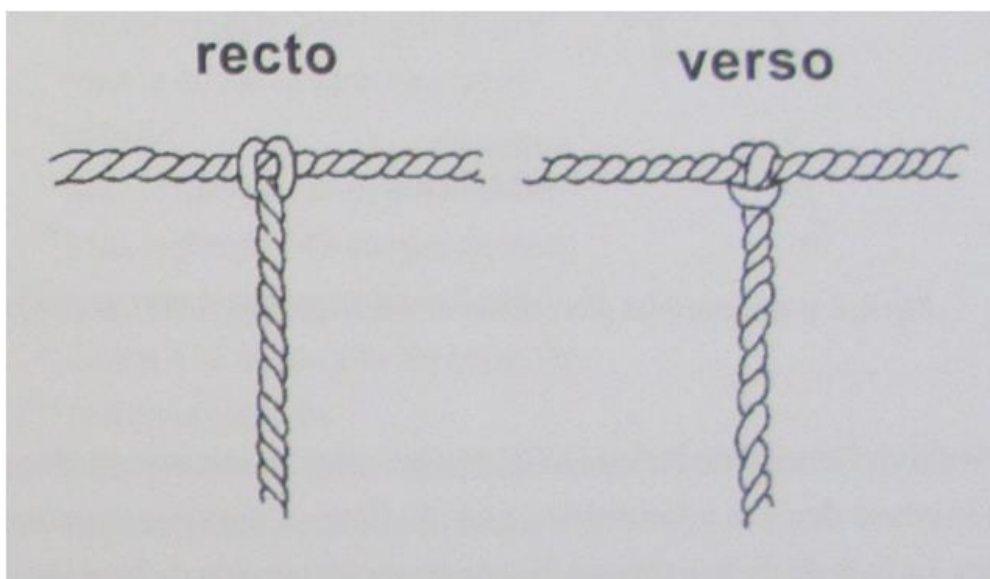


Fig. 11. Fijación de las cuerdas colgantes a la principal.
Fuente: Urton 2005.

De entre las investigaciones contemporáneas merecen ser mencionadas aquí también las desarrolladas por Martí Pärssinen y las de Sabine Hyland. En este sentido, Pärssinen publicó –junto con Jukka Kiviharju– dos tomos titulados *Textos Andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales* (2004, 2010). Estos textos constituirán las bases de análisis para la Tercera y Cuarta Parte del presente estudio. Asimismo, Pärssinen plantea una hipótesis interesante sobre cómo los nombres –de *curacas* y pueblos– de las listas de censos podían haber sido codificadas en quipus.

“Una circunstancia que facilitaba sin duda el trabajo del *khipu kamayoq*, era que las regiones, pueblos e incluso los curacas de zonas no quechuas, recibían con frecuencia nombres quechuas. Efectivamente, lo mismo sucedía en México central, donde a las regiones y pueblos de áreas no *nahuatl*, se les asignaba nombres *nahuatl*, en parte porque esos nombres eran fáciles de registrar como glíficos.” (Pärssinen y Kiviharju 2004: 50).

Según el autor, por analogía con la escritura glífica azteca, los nombres podrían haber sido codificados mediante un sistema fonético y, al mismo tiempo, no fonético, es decir ideogramático. Uno de los ejemplos que pone Pärssinen es el pueblo de Guaman Roro, que podría ser asentado mediante dos cordones, donde la primera combinación de color y número se referiría a halcón –*guaman* significa halcón en quechua– y la segunda se referiría al fruto del árbol *ruru* (Pärssinen y Kiviharju 2004: 52).

En cuanto a las investigaciones de Hyland, éstas se centran sobre todo en los quipus coloniales y republicanos. Así, ha estudiado los *quipu-tablas* de San Francisco de

Mangas –donde yo también realicé mis trabajos de campo¹²–, los quipus de San Juan de Collata –donde descubrió dos quipus logosilábicos del siglo XVIII–, y los de Santiago de Anchucaya –donde los quipus se emplearon hasta 1940 para registrar obligaciones y contribuciones laborales comunales (Hyland 2014, 2016, 2017, 2020; Hyland *et.al.* 2014). Regresaré a sus estudios en la Segunda Parte de la tesis.

En términos generales, durante décadas las investigaciones sobre quipus se enfocaron solo en dos teorías, a saber: a estudiarlos como registros contables o, eventualmente, como herramientas mnemotécnicas. Puesto que en numerosas crónicas u otras fuentes documentales, con frecuencia, se hace referencia a quipus como “memoria” o “memoria de los indios” se arraigó la convicción de que eran las denominadas ayuda-memorias o auxiliares de memoria y que una parte de la información –incluso la mayor parte– la tenía que recordar el *quipucamayoc*. Estoy en desacuerdo con considerar los quipus meras herramientas mnemotécnicas. Opino que esta asociación surgió por dos razones: 1) por la incorrecta lectura del contexto por parte de los cronistas y funcionarios coloniales ante quienes se leyeron quipus y quienes, sorprendidos por la capacidad de almacenar la información en las cuerdas anudadas andinas, supusieron que gran parte de la información tuvo que ser una relación oral recordada por el quipucamayo –no estuvieron en condiciones de imaginarse que las cuerdas de colores pudieran transmitir toda esta información– y; 2) por la incorrecta lectura de fuentes por parte de los primeros historiadores y otros aficionados que se dedicaron a estudiar los quipus, quienes malinterpretaron la palabra “memoria”, entendiendo y explicándola de manera literal como una memoria artificial o ayuda memoria que iba inherentemente en conjunto con la memoria del *quipucamayoc*.

Entonces, hasta finales del siglo XX o, inclusive, comienzos del siglo XXI los estudios de quipus estuvieron herméticamente cerrados a recibir nuevos enfoques. Como un punto de inflexión en estudios sobre quipus se puede señalar la publicación del libro *Writing Without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes* (1994) – editado por Hill Boone y Mignolo– que, aunque no se enfoca en los quipus, cuestiona las teorías tradicionales de la escritura. En este sentido, los autores sugieren dejar de percibir la escritura como un proceso evolutivo y, por consiguiente, tratan sobre los sistemas de

¹² En abril de 2016, he realizado una estancia de investigación en el pueblo de San Francisco de Mangas, donde he podido investigar un quipu-tabla colonial. El quipu-tabla fue encontrado durante las obras realizadas en la iglesia de Mangas y es un padrón de feligreses del pueblo. Hablaré de mis trabajos de campo –entre otros, en Mangas– en la Segunda Parte de la tesis.

escritura que no necesariamente representan un idioma. Asimismo, en el libro aparecen conceptos de escritura en el sentido estrecho o reducido o la visión reducida de la escritura, que la vincula inherentemente con el habla –la escritura es la representación del habla– y, por otro lado, la visión amplia o la escritura en el sentido amplio, que comunica ideas y transmite conocimientos independientemente de la lengua. Esta última abarca los sistemas semasiográficos –según la clasificación de Gelb a la que regresaré en la Tercera Parte–, y los autores clasifican como tales a las escrituras azteca y mixteca. Mencionan, además, que el quipu andino también transmitía conocimientos independientemente del idioma. Esbozan, entonces, la posibilidad de clasificarlo como un sistema semasiográfico (Hill Boone 1994: 3-26). Estas ideas fueron retomadas, después, por Urton quien en el libro arriba mencionado propuso que los quipus fueron herramientas semasiográficas y, por lo tanto, pudieron ser leídos en varios de los idiomas que se hablaban en el Tahuantinsuyu (Urton 2017).

Tomando en consideración todo lo anteriormente expuesto y partiendo desde las teorías existentes –tanto tradicionales sobre registros contables o herramientas mnemotécnicas, como novedosas como un sistema de escritura semasiográfica–, mi investigación se propone aportar nuevos enfoques tanto sobre la funcionalidad de los quipus andinos como sobre su naturaleza y contenidos.

Entre **los principales objetivos de mi investigación** se pueden subrayar siete.

1) Me propongo demostrar que el empleo de quipus no se limitó a constituir registros contables ni herramientas mnemotécnicas, sino que constituyeron otro tipo de sistema cuyos signos tenían correspondencias lingüísticas.

2) Argumentaré que eran implementos de gran capacidad de almacenar y transmitir la información. Por lo tanto, probaré la capacidad de los quipus recopilando el vocabulario de palabras que estaban anudadas en los quipus incas y temprano coloniales.

3) Explicaré que los quipus desempeñaron diversas funciones en todas las áreas relevantes para el funcionamiento del Tahuantinsuyu. De ahí que profundizaré en todos los posibles usos de quipus. Este enfoque me permitirá distinguir varios tipos de quipus y también diferentes categorías de *quipucamayoc*.

4) Abordaré las relaciones entre los quipus y el poder. Hasta el momento no se ha analizado qué influencia tuvieron los quipus en el ejercicio del poder por parte de los

gobernantes incas. Por consiguiente, investigaré los quipus como medios imprescindibles para la organización del Imperio inca, que facilitaron mantener el orden y el gobierno centralizado, ayudaron a desplegar el poder, controlar la población y organizar la sociedad en los Andes.

5) Para tener una visión más íntegra sobre las funciones de los quipus, explicaré los empleos no sólo de los quipus prehispánicos sino también de los coloniales, etnográficos y patrimoniales. En esta parte se señalarán tanto los parecidos y continuidades en el empleo como las diferencias entre los quipus procedentes de diferentes épocas. Tratando de los quipus etnográficos, presentaré también los resultados de mis trabajos de campo.

6) Demostraré que los quipus desempeñaron para las sociedades andinas las funciones comparables a las desempeñadas por los primeros sistemas de escrituras en otras partes del mundo. Aunque tridimensionales y confeccionados de lana o algodón, podían registrar los mismos datos que otros soportes usados para el registro bidimensional, que ya han sido incluidos dentro de las definiciones de la escritura.

7) Prepararé una base de datos con todas las referencias a quipus presentes en las crónicas y visitas coloniales. Esto permitirá reunir en un lugar todo lo que, después del contacto con los europeos, sobre los quipus se ha escrito y cómo se los ha percibido en aquel contexto.

A partir de estos objetivos, el fin último de mi tesis es presentar una interpretación lo más amplia posible de los quipus como sistema de escritura desde cuatro puntos de vista: 1) analizar los quipus como herramientas que proporcionaban datos sobre la organización de la sociedad y que, al mismo tiempo, ayudaron a organizar la sociedad en los Andes; 2) averiguar cuándo, por quién y para qué fines los quipus fueron usados como fuentes de información; 3) explicar cómo vieron las cuerdas anudadas los europeos que llegaron a América, tanto las autoridades civiles, cronistas y funcionarios como las autoridades eclesiásticas y los religiosos; 4) esbozar las diferencias entre los sistemas de comunicación andinos y europeos.

Para realizar los objetivos planteados en la presente investigación he seguido un doble **criterio metodológico**. Por un lado, he procedido al análisis de las fuentes escritas; por otro, he realizado trabajos de campo etnográficos. A pesar de la tradicional división de las fuentes escritas en primarias y secundarias, basándome en el libro *La etnohistoria*

de América. Los indígenas, protagonistas de su historia del etnohistoriador español José Luis de Rojas (2008), no haré esta distinción. Según el autor: “Las fuentes no son primarias ni secundarias. Son documentos con una historia, adecuados o no a nuestros intereses” (Rojas 2008: 99). Asimismo, el autor aboga por no separar la historia de los indígenas de la historia de los españoles. Considera que la historia, desde el momento del contacto, es una (Rojas 2008: 123). Esto modifica las definiciones tradicionales de la etnohistoria, definida inicialmente como historia de los pueblos sin escritura o historia escrita por otros, los que llegaron –los conquistadores, los colonizadores, los descubridores, los evangelizadores–, y quienes describieron a los pueblos originarios –que desde la perspectiva occidental eran ágrafos–. Otra cuestión abordada por Rojas, que es fundamental para mi trabajo, es el énfasis puesto en el carácter interdisciplinar de la etnohistoria que aglutina entre otras disciplinas la historia, la antropología, la arqueología y la lingüística (Rojas 2008).

Definitivamente, el método principal de investigación al que he recurrido en la preparación de la tesis es el método etnohistórico cuyo enfoque interdisciplinario ha resultado esencial para el desarrollo del tema del presente estudio.

En este sentido, las principales fuentes consultadas durante las investigaciones y la redacción de la tesis son las crónicas, las relaciones, las visitas –administrativas y de extirpación de idolatrías–, los documentos administrativos, fiscales y eclesiásticos, sobre todo de los siglos XVI y XVII, así como los primeros diccionarios y vocabularios del quechua y aimara. Entonces, aparte de las fuentes históricas y otras fuentes escritas –como monografías recientes sobre quipus–, he recurrido a la tradición oral, a la etnografía, a la lingüística y a las evidencias arqueológicas. Sin duda, el método etnohistórico aplicado me ha permitido analizar –desde diferentes disciplinas– los documentos escritos por los cronistas, los funcionarios españoles, los visitantes, los religiosos, así como los documentos y trabajos etnohistóricos posteriores.

Aunque mi investigación parte desde los documentos escritos por los europeos y redactados en español –las únicas fuentes sobre el área andina procedentes de los siglos XVI y XVII que podemos leer a día de hoy–, a lo largo de este estudio iré argumentando que los pueblos andinos tenían “su manera de escribir”, como refiere a los quipus el cronista Garcilaso (1991 [1609]: 347, Libro VI, Cap. IX). Considero e iré demostrando en el presente estudio que, en el área andina, los quipus constituyeron soportes mediante los cuales los indígenas escribían su historia –entre muchos otros temas y asuntos que fueron

de su interés—. Por lo tanto, los quipus constituyeron fuentes históricas existentes en la región antes de la llegada de los europeos. Después del contacto, además, los quipus coexistieron con la escritura alfabética y siguieron sirviendo como fuentes no solo para los indígenas, sino también para los españoles –aunque siempre fueron leídos por los andinos—.

El problema al que nos enfrentamos es que todavía no sabemos leer las fuentes originarias de los Andes. Sin embargo, como argumentó Rojas aunque en referencia a otra área cultural: “En Mesoamérica había escritura desde antes de la era cristiana, con inscripciones en cerámica, piedra, madera, hueso y papel, y el hecho de que nosotros no seamos capaces de leerla no los convierte a ellos en ágrafos” (Rojas 2008: 23). En mi opinión, este argumento puede ser exployado también a los pueblos del mundo andino prehispánico. Que nosotros no seamos capaces de leer sus cerámicas, tejidos o quipus, no significa que ellos fueran ágrafos. Como demostraré en la Tercera Parte del presente estudio, todo depende de la definición de la escritura adoptada.

Para desarrollar el tema, he estudiado documentos coloniales y monografías contemporáneas que tratan sobre los quipus, la conquista, las primeras décadas coloniales, la organización social andina tanto prehispánica como colonial, la evangelización, la política lingüística en los Andes, así como los trabajos que profundicen en temas de comunicación, lenguaje, sistemas de escritura.

La mayor parte de los documentos publicados, sobre todo las crónicas, relaciones, visitas administrativas o de extirpación de idolatrías, están disponibles en España y las he consultado en la biblioteca de la UCM, en la biblioteca Hispánica de la AECID o en la Biblioteca Nacional de España. También he trabajado en la Biblioteca de la Pontificia Universidad Católica del Perú en Lima, en la Biblioteca Nacional del Perú en Lima, en la biblioteca del Centro Bartolomé de Las Casas en Cuzco, donde he podido consultar fuentes inaccesibles en España.

Durante mis estancias en el Perú, he realizado visitas a archivos en busca de documentos que aporten nuevos datos para los estudios de quipus. Para la lectura, selección y análisis de los documentos, necesitaba de la paleografía. Los archivos peruanos en los que he investigado son: el Archivo Departamental de Áncash, el Archivo del Obispado de Cuzco, el Archivo Regional del Cuzco.

Además, he realizado trabajos de campo etnográficos en las comunidades andinas donde todavía en la actualidad se emplean quipus, o donde los quipus fueron usados hace unas décadas y los pobladores se acuerdan de su empleo. Así, entre los años 2015 y 2020 realicé cinco estancias en el Perú, trabajando sobre quipus: 1) en noviembre de 2015, en la comunidad de San Luis de Cuspón (Provincia de Bolognesi, Departamento de Áncash); 2) en abril de 2016, en las comunidades de Ticllos, Roca, Llacla, Gorgorillo, San Francisco de Mangas (Provincia de Bolognesi, Departamento de Áncash); 3) en abril de 2018, en la comunidad de Tupicocha (Provincia de Huarochirí, Departamento de Lima); 4) en el 2020 en la sierra de Lima. Adicionalmente, en el año 2017 pasé tres meses en la región de Cuzco investigando sobre los quipus y sobre la semiótica de los tejidos en las comunidades de Huilloc, Patacanha y Chinchero (Provincia de Urubamba, Departamento de Cuzco), Pitumarca (Provincia de Canchis, Departamento de Cuzco) y en la ciudad del Cuzco.

En cuanto a **la estructura de la tesis**, la presente investigación de doctorado consta de cuatro partes. Las dos primeras están dedicadas a abordar la funcionalidad de los quipus andinos, sus usos, relevancia para los pueblos andinos y gran variedad de datos que asentaban y transmitían. Las otras dos partes se enfocan en el análisis lingüístico de las transcripciones coloniales de quipus –quipus que fueron leídos ante los funcionarios de la administración colonial y transcritos por los escribanos españoles–. De esta manera podré demostrar que la gran capacidad de almacenamiento de la información, que deriva de las crónicas –y que en varias ocasiones ha sido cuestionada, omitida o menoscabada– no fue exagerada o inventada por los cronistas, sino que tiene correspondencia con el vocabulario presente en las cuerdas.

En la Primera Parte –titulada *Los quipus y el ejercicio del poder en el Tahuantinsuyu*– argumentaré que la expansión, la consolidación y el apogeo del Tahuantinsuyu se dio, en gran medida, gracias al empleo de quipus como un sistema de comunicación eficaz y apto para transmitir mensajes a través del espacio y tiempo. Así, presentaré cómo los quipus fueron aprovechados para registrar la información, qué tipo de datos se asentaban en sus cuerdas, cómo se vinculaban con todas las áreas esenciales para el funcionamiento del estado.

Toda la Primera Parte estará basada en fuentes documentales –crónicas y visitas coloniales– y lo argumentado será apoyado con numerosas citas. Partiendo del supuesto que el Tahuantinsuyu fue un Imperio, recurriré al libro de Mann titulado *The Sources of*

Social Power para abordar cómo los incas, mediante el empleo de quipus, desplegaron los cuatro tipos de poder social definidos en esta publicación, a saber: político, económico, ideológico y militar. Dedicaré un capítulo aparte para tratar de cada tipo de poder y su relación con los quipus como sistema de transmisión de información. El propósito principal de esta Primera Parte es evidenciar que los quipus estaban presentes en todos los ámbitos esenciales para el funcionamiento del Tahuantinsuyu, que les facilitaron a los incas extender el poder y el control ejercido por parte de los gobernantes incas y que tenían una enorme capacidad de almacenar datos.

En el primer capítulo de esta Primera Parte me ocuparé del poder ideológico desplegado por los incas con la ayuda de los registros anudados. El poder ideológico en el Tahuantinsuyu fue ejercido mediante tres ámbitos: 1) los mitos de origen y la historia inca; 2) la religión y los cultos; 3) las leyes y normas de conducta. Por consiguiente, este primer capítulo será dividido en tres subcapítulos, dedicado cada uno a uno de los tres ámbitos arriba mencionados.

En este sentido, demostraré que los quipus contenían datos sobre mitos de origen e historia inca, que su empleo fue importante para los cultos y ceremonias incas, sobre todo por funcionar a manera de calendarios rituales, pero también como registros de participantes en las festividades, de ofrendas y sacrificios, y de los lugares sagrados. Asimismo, trataré sobre el uso de quipus para fines de la legislación inca. Aunque el tema de las leyes podría ir incluido en el capítulo dedicado a la administración –ya que también forman parte del sistema administrativo inca– lo trataré en el epígrafe dedicado a la ideología, porque las leyes y normas de conducta crean ciertas actitudes y conductas sociales y, por eso, considero que también sirvieron para imponer la ideología inca sobre los grupos incorporados al Tahuantinsuyu. Además, con frecuencia eran normas y leyes relacionadas con los cultos y obligaciones religiosas.

Hablando del empleo de quipus a fines de asentar la historia de los incas y sus mitos de origen, explicaré lo que sobre el origen de los incas y su historia leemos de las crónicas coloniales. Por eso, no lo hago en la presente introducción. Con la finalidad de entender la relevancia de los quipus para todos los aspectos de la sociedad inca, es preciso abordarlos dentro del contexto. Por lo tanto, los temas como historia, mitos, religión, organización administrativa, económica, logística o del ejército, serán esbozados en los respectivos capítulos sobre el poder ideológico, político, económico y militar.

En primer lugar, averiguaré cómo la historia del Tahuantinsuyu fue *escrita* en los nudos. Señalaré también que los quipus pudieron haber sido utilizados para “reescribir” la historia de los incas y que siempre servían según convendría al actual gobernante para construir la historia de su *panaca*¹³. Por consiguiente, presentaré que mediante quipus se escribieron varias versiones de historia: una oficial –que fue la del gobernante que estaba en el poder– y otras regionales y de las *panacas* alejadas del poder. La versión oficial, sin embargo, fue la que tendía imponerse sobre las demás y dominar ideológicamente al conjunto de la población.

Este dominio ideológico se dio también mediante la religión, el culto y las ceremonias religiosas. Por eso, en segundo lugar, esbozaré cómo los quipus se vinculaban con el calendario ritual inca y cuál fue su importancia para organizar los cultos estatales y locales. En este sentido, presentaré brevemente cómo los incas ejercían el poder directo e indirecto sobre todos los lugares sagrados de su territorio y qué papel en este proceso desempeñaron los quipus. Asimismo, presentaré fuentes etnohistóricas que proporcionan información sobre la existencia de una especie de mapas de huacas –lugares sagrados en el mundo andino– puestas en quipus. Una de las más grandes y complejas sería el sistema de *ceques*¹⁴ del Cuzco, que también estaba registrado en los quipus. Por eso, haré una aproximación al sistema de *ceques* y a los quipus calendáricos, que se vinculaban con él. Argumentaré que los quipus sirvieron para registrar la organización social y ritual del Tahuantinsuyu, lo cual facilitó la difusión del poder ideológico inca.

Finalmente, el dominio ideológico fue afianzado mediante la legislación. De ahí que, en tercer lugar, esbozaré las leyes y normas de conducta y su conexión con los quipus. En este sentido, presentaré que en las cuerdas anudadas se registraban las leyes, ordenanzas y normas a seguir, y que éstas eran enviadas a todos los niveles de la administración para su cumplimiento obligatorio. Los registros andinos ayudaron, además, a asentar delitos, infracciones, testimonios, castigos y “sentencias”. Evidenciaré que, mediante quipus, los incas lograron controlar las conductas sociales de los grupos que se encontraban bajo su jurisdicción.

¹³ La *panaca* inca estaba formada por los descendientes del Inca, excluyendo al hijo que le iba a suceder y quien, en el futuro, formaría su propia *panaca*. Véase: Hernández 2012, 2008; Rostworowski 2013, 1988; Zuidema 2004, Regalado 1993.

¹⁴ Los *ceques* eran unas líneas imaginarias –en total 41 líneas– que salían del templo de Coricancha hacia las cuatro partes del Imperio inca. A lo largo de los *ceques* estaban situadas las *huacas* –lugares sagrados– de la región del Cuzco. Por lo tanto, los *ceques* desempeñaban funciones rituales y calendáricas. Para más detalles, véase: Cap. 1.2.

El segundo capítulo de la Primera Parte está dedicado a demostrar el papel que jugaron los quipus para imponer y mantener el poder administrativo o político-administrativo sobre la población. En este sentido, para ejercer el poder político, administrativo y el control de la población era imprescindible disponer de conocimiento sobre la cantidad, la distribución, la especialización de la población. Estos eran los datos estadísticos básicos que era posible recabar mediante la creación de un aparato de funcionarios estatales que manejaban los quipus y los hacían fluir por varios niveles de la administración, de abajo a arriba y viceversa.

En este segundo capítulo demostraré que los quipus eran relevantes para todos los aspectos de la administración inca, y que la información sobre la población subordinada sentó bases para organizarla de manera que fuera fácil y práctico ejercer el control y el poder. Por consiguiente, el segundo capítulo está repartido en dos subcapítulos o epígrafes, a saber: 1) censos de población; 2) sistema decimal. Gracias a abordar esos dos temas más generales, concluiré que los quipus estaban presentes en todos los ámbitos de la administración inca, e imprescindibles para organizar sus estructuras y garantizar su funcionamiento.

En primer lugar, presentaré qué tipo de datos fueron recabados en las cuerdas anudadas y cómo estos datos fueron manejados y aprovechados por la administración inca. En segundo lugar, esbozaré cómo se organizaba a la sociedad andina en grupos de trabajo o decimales gracias al empleo de estos registros y cómo, al mismo tiempo, esta organización encontró reflejo en las cuerdas de quipus. En tercer lugar, demostraré que los gobernantes cuzqueños disponían siempre de una especie de informes y bases de datos, actualizadas con frecuencia, que les proporcionaban bases sobre las cuáles tomar decisiones cruciales para el Estado –sobre siembras, cosechas, aprovisionamientos, cantidades de *mitayos*¹⁵ y *mitimaes*¹⁶, obras monumentales y construcciones de la infraestructura estatal o nuevas conquistas y guerras–.

¹⁵ *Mitayos* eran trabajadores –comúnmente denominados en la literatura como tributarios– sacados de sus comunidades de origen y trasladados temporalmente a otros lugares para realizar determinadas tareas –participaban, por ejemplo, en la construcción de edificios, tareas agrícolas, prestaban servicios al Inca o a los altos funcionarios estatales, tomaban parte en las guerras–. Después de un tiempo, regresaban a sus comunidades de origen.

¹⁶ *Mitimaes* eran grupos de personas sacadas de sus comunidades de origen y trasladadas permanentemente a otro lugar con el objetivo de cumplir con determinados fines económicos, políticos, sociales o militares. Por ejemplo, eran grupos trasladados para los confines del Imperio para asegurar la paz y la seguridad de las fronteras. Asimismo, la institución de *mitimaes* se aprovechaba para castigar a los grupos y etnias

Abordando el sistema decimal inca y el papel de los quipus para su funcionamiento, señalaré que los jefes de los grupos decimales integraban, al mismo tiempo, una estructura de información. Argumentaré que, paralelamente a la estructura de poder o decimal, existía también una jerarquía de información. En efecto, tanto el sistema decimal como la administración inca funcionaron gracias a esta estructura de información. Demostraré también que los quipus sirvieron para organizar la sociedad en los Andes y, al mismo tiempo, reflejaban esta organización en sus cuerdas. Además, probaré que emplear quipus para organizar las sociedades andinas sirvió para alcanzar no solo fines demográficos o administrativos, sino también políticos, económicos, militares y otros.

En este sentido, el uso de quipus a fines de organizar a las poblaciones andinas fue esencial para poner y mantener en marcha la economía inca. Por eso, en el tercer capítulo pasaré a tratar temas relacionados con la organización económica del Tahuantinsuyu, cómo los gobernantes y funcionarios incas se sirvieron de quipus para planificar el trabajo de los grupos subordinados, para producir bienes y extraer recursos naturales en los territorios que iban incorporando. Definitivamente, los censos de población y el sistema decimal sirvieron de base para asignar las tareas a los tributarios. De ahí que el capítulo está dividido en dos subcapítulos dedicados a los *mitayos* y *mitimaes*, el primero, y a la política económica y los tributos, el segundo. Aunque los reparto en dos epígrafes, ambos están intrínsecamente vinculados.

De hecho, esbozaré cómo los quipus ayudaron a reorganizar el mapa demográfico de los Andes. Enseñaré que las decisiones sobre reasentamientos permanentes o desplazamientos temporales de la población se tomaban sobre la base de datos procedentes de quipus –salvo casos de castigos dirigidos contra algún grupo étnico–. Así, presentaré que los quipus fueron empleados tanto para establecer cuotas de tributo, como para registrar dichas tasas establecidas y su cumplimiento. Asimismo, posibilitaron el flujo de datos fiscales por los canales oficiales del Estado, mediante la jerarquía de información. Además de padrones de tributos y tributarios, los quipus constituyeron herramientas para registrar también el cumplimiento de las obligaciones tanto por parte de los funcionarios incas como por parte de los caciques y principales (*curacas*). Trataré

rebeldes que se sublevaban contra el poder cuzqueño. En este caso, se los sacaba de sus lugares de origen y se los trasladaba a otros sitios a fin de desarraigar sus costumbres y vínculos y pacificarlos más fácilmente.

también sobre cómo se realizaban reparticiones de las cuotas de tributo, basándose en las cuerdas anudadas.

Con las sucesivas conquistas –que llegaron a su apogeo con el Inca Pachacuti y su hijo Tupa Inca Yupanqui– se creaban nuevas provincias y se repetían en ellas los patrones administrativos, económicos y también se construían nuevos centros administrativos, almacenes y tambos. A mayor expansión territorial, más control se requería sobre las nuevas tierras y nuevos grupos incorporados al Tahuantinsuyu. Por consiguiente, el cuarto capítulo de esta Primera Parte trata sobre la relación de los quipus con el ejercicio del poder militar y control sobre los territorios. En este sentido, el control sobre los territorios fue ejercido a varios niveles, a saber administrativo, económico, religioso o militar. El éxito de la administración, de la economía inca y de sus campañas militares se debe, en gran medida, a la existencia de una red de infraestructuras. Por lo tanto, investigaré cómo los quipus se vinculaban con el funcionamiento de la infraestructura de poder que abarcaba una impresionante red de caminos con centros administrativos, almacenes incas denominados *collicas* y posadas denominadas *tambos*. En efecto, demostraré que las cuerdas anudadas fueron aprovechadas tanto para poder construir esas estructuras –registrando las cuotas de trabajadores–, como para mantenerlos en marcha –registrando bienes, productos agrícolas, las demás provisiones, así como a los que contribuían y los que se aprovisionaban–. Argumentaré que los quipus facilitaron no solo organizar la economía y la producción, sino que también el almacenamiento y la logística incas dependían de estas herramientas. La amplia red de caminos incas sirvió también para los *chasquis*, una especie de corredores de correo que en carreras de relevo transmitían a largas distancias mensajes orales y quipus. Asimismo, probaré que los quipus fueron empleados para realizar inventarios de territorios y sus recursos naturales como una especie de mapas. Por otro lado, esbozaré cómo se usaron quipus para organizar los ejércitos incas. En este sentido demostraré que por los registros anudados se sacaba la gente de guerra, que los jefes del ejército tenían cuenta de soldados, que también mandaban mensajes anudados y que mediante estas herramientas se aprovisionaban los ejércitos. Existirían, además, una especie de quipu-mapas en los que se asentaban progresos de campañas militares.

El último capítulo de esta Primera Parte está dedicado a los *quipucamayoc*. Aunque pueda que parezca demasiado tarde hablar de *quipucamayoc* –tradicionalmente explicados como especialistas en confeccionar y leer quipus– al final de esta parte, este

capítulo guarda relación con todo lo planteado anteriormente y echa nuevas luces sobre el papel y las funciones de los *quipucamayoc*. De hecho, demostraré que los *quipucamayoc* no eran simplemente especialistas en atar y leer nudos, sino que eran funcionarios que, entre otras obligaciones, se encargaban de llevar registros anudados. Distinguiré varios tipos de *quipucamayoc* y varios tipos de quipus que manejaban. Finalmente, demostraré que *quipucamayoc* no era una profesión independiente, sino que fue una especie de título o denominación otorgada a quienes manejaban quipus, pero que también desempeñaban otras funciones.

Puesto que ni el empleo de quipus ni los *quipucamayoc* desaparecieron de los Andes con la conquista, en la Segunda Parte de la tesis –titulada *La continuidad del quipu andino en la época colonial y republicana*–, me ocuparé de la continuidad del uso de los registros anudados andinos. En este sentido, la llegada de los españoles –o europeos en sentido más amplio– no supuso una ruptura completa para las tradiciones, creencias o prácticas andinas. A pesar de los esfuerzos de los extirpadores de idolatrías ni los cultos prehispánicos ni los quipus desaparecieron del panorama andino. Por consiguiente, en esta Segunda Parte demostraré que los quipus siguieron relacionándose con el poder también en la Colonia y esbozaré los cambios que se dieron en el sistema mismo y en las prácticas relacionadas con su uso. Probaré que los registros anudados andinos sirvieron a ambas partes y fueron aprovechadas por ambas para alcanzar sus fines tanto colectivos como individuales.

En este sentido, los indígenas recurrieron a los quipus para defenderse de las tasas de tributos demasiado altas u otros agravios y para solicitar los títulos y privilegios. Por otro lado, esbozaré que también los españoles, en varias ocasiones, recurrieron a quipus y a los *quipucamayoc* para recabar información sobre la población andina.

En el primer capítulo de esta Segunda Parte (Capítulo 6), sin embargo, me dedicaré a presentar cómo los españoles percibieron los registros anudados andinos y qué escribieron al respecto. Abordaré cuestiones relacionadas con las diferencias entre la semiótica andina y la semiótica española y las barreras comunicativas y desencuentros que surgieron a partir de la conquista. Demostraré que los primeros cronistas, funcionarios o extirpadores de idolatrías no comprendieron ni la lógica ni la complejidad del quipu andino, porque lo miraban por prisma de sus experiencias europeas, comparando los quipus con la escritura alfabética que ellos conocían. Sin embargo, negando la existencia de escritura en el territorio andino, al mismo tiempo comparaban

los registros indígenas con las letras o con los libros, y proporcionaban abundante información sobre la capacidad de los quipus.

Definitivamente, fue gracias a esta gran capacidad semiótica y semántica de las cuerdas andinas –tema del que me ocuparé en las partes tercera y cuarta–, y a su presencia en todos los ámbitos esenciales para los indígenas, que los quipus siguieron en uso y siguieron vinculándose con el poder. De ahí que en el séptimo capítulo esbozaré cómo, mediante los registros anudados, se ejercía el poder y quién los usó para situarse en posición privilegiada o para negociar relaciones de poder.

En este sentido, en el primer subcapítulo señalaré que los registros anudados constituirán fuentes de información también para los cronistas y funcionarios españoles. Por eso, mencionaré las crónicas basadas en relaciones de *quipucamayoc*. En segundo lugar, demostraré que las entrevistas a *quipucamayoc* hechas durante la visita general del virrey Toledo sentaron bases para implementar sus políticas y establecer un nuevo orden social y administrativo. De ahí que argumentaré que los quipus andinos se convirtieron en herramientas y fuentes de poder para los españoles, tema al cual dedicaré el segundo subcapítulo.

Efectivamente, los funcionarios coloniales permitieron el empleo de quipus a fines administrativos dentro de las comunidades, pensando utilizarlos para sus fines. Por un lado, durante décadas, siguieron siendo fuentes de información aprovechados por la administración colonial. De ahí que sirvieron para organizar a las poblaciones andinas según esquemas españoles, tanto administrativos como territoriales y económicos. Por otro lado, continuaron siendo usados como una especie de libros en los que se asentaban las disposiciones coloniales y mediante los cuales se informaba a los indígenas sobre algunas instrucciones y sobre sus obligaciones. En este sentido, probaré que durante el siglo XVI se aceptó la existencia de dobles registros sobre los mismos asuntos, es decir que los españoles los asentaban en papel y los andinos en quipus.

Asimismo, subrayaré que las funciones de los quipucamayoc fueron comparadas con las de los escribanos españoles, tergiversando su significado original y adscribiéndoles funciones propias de escribano. Presentaré, además, que los registros andinos sirvieron para organizar no solo la administración y la economía coloniales, sino que también encontraron cabida en ámbitos como jurisdicción o religión.

Por tanto, el tercer subcapítulo lo dedicaré a abordar cómo los quipus fueron usados en los tribunales coloniales para obtener privilegios o recompensas por parte de los indígenas. De ahí que se convirtieron en herramientas que constituyeron fuentes de poder para los andinos. De hecho, como contenían diversos datos sobre las comunidades, fueron aprovechados por los indígenas en pleitos contra los abusos de los funcionarios coloniales o para solicitar méritos y privilegios. En efecto, los descendientes de nobles indígenas y *curacas* empezaron a presentar ante los tribunales coloniales probanzas de méritos y peticiones que sustentaban con datos procedentes de quipus. En estos registros estaba todo lo que proporcionaron a los españoles –bienes y servicios–, el apoyo que les prestaron, lo que les fue robado, las pérdidas que sufrieron, etcétera. Adicionalmente, los andinos recurrieron a los datos procedentes de quipus también en juicios de residencia a los corregidores, presentando las tasas de tributos pagados y detallando todo lo que se les exigía entregar o trabajar.

Además, los quipus les ayudaron a los andinos en casos de levantamientos o rebeliones indígenas. Constituyeron códigos incomprensibles para los europeos y sirvieron de “cartas” para movilizar a la población.

Como uno de los propósitos principales de la conquista fue la conversión de los pueblos originarios, en el siguiente capítulo me dedicaré a esbozar el papel de los quipus en el proceso de la evangelización. En este sentido, presentaré que tanto los religiosos como los indígenas recurrieron a las cuerdas anudadas andinas para asentar los padrones de feligreses, las oraciones, los pecados, fiestas religiosas, calendarios, y algunos dogmas de la Fe católica.

Primeramente, esbozaré las políticas de la Iglesia católica respecto a los quipus y las instrucciones que recibieron los curas de indios para servirse de los medios indígenas para evangelizar.

En segundo lugar, trataré de la aplicación de los quipus para la enseñanza de los rezos para el sacramento de la confesión. Presentaré cómo se fomentaba el uso de quipus y por qué. Mencionaré también que existían posiciones en contra del uso de quipus y explicaré a qué se debían.

Por último, hablaré sobre un ejemplo concreto de quipus sincréticos o mixtos, en particular sobre *quipu-tablas* de la sierra de Lima. Un ejemplar se puede apreciar todavía en la actualidad en el pueblo de San Francisco de Mangas (Departamento de Áncash,

Perú), que he visitado durante mis trabajos de campo etnográfico. Presentaré que su finalidad era llevar el padrón de los feligreses del pueblo mediante un sistema mixto entre quipus y escritura alfabética. Demostraré, de esta manera, que el empleo de quipus perduró no solo durante las primeras décadas después de la Conquista, sino que se usaron también en los siglos consecutivos, tema al que dedicaré el siguiente capítulo.

En este sentido, el último capítulo de esta Segunda Parte estará dedicado a quipus modernos etnográficos y patrimoniales de los que emana una especie de poderes religiosos y rituales. Primero, presentaré algunos testimonios sobre el empleo de quipus que se mantuvo en remotas aldeas andinas durante los siglos XIX y XX. Después, trataré de tres casos de quipus etnográficos y patrimoniales, presentes, todavía en la actualidad en tres comunidades andinas, a saber en: San Andrés de Tupicocha (Provincia de Huarochirí, Departamento de Lima), San Cristóbal de Rapaz (Provincia de Oyón, Departamento de Lima), y San Luis de Cuspón (Provincia de Bolognesi, Departamento de Áncash). Los resultados presentados estarán basados, en parte, en mis trabajos de campo etnográfico realizados en la zona de Áncash y en la sierra de Lima entre 2015 y 2020 y, en parte, se basarán en la bibliografía existente al respecto. Los tres casos prueban que, con el tiempo, los quipus adquirieron un carácter simbólico y ritual. Hasta hace poco, sin embargo, hubo gente que sabía leerlos. Los comuneros afirman que estos quipus, aparte de su actual carácter ritual, se podía leer.

En este sentido, en la Tercera Parte de la tesis –titulada *La escritura andina en nudos*– retornaré al tema de la escritura esbozado en la Segunda Parte –donde presento el debate entre los cronistas sobre la existencia o no de una escritura en el mundo andino–. El título de esta Tercera Parte hace alusión al fragmento de la crónica de Garcilaso quien dice que los quipus fueron “la manera de escribir” de los incas (Garcilaso 1991 [1609]: 347, Libro VI, Cap. IX). En efecto, haré referencia a un trabajo publicado anteriormente, en el que he demostrado que las funciones desempeñadas por los quipus en el Tahuantinsuyu correspondían a funciones que desempeñaron los primeros sistemas de escritura en otras sociedades antiguas (Setlak 2020). Presentaré también brevemente una teoría de Bowman y Woolf (2000) quienes hablan de las relaciones entre la escritura y la construcción del poder en una sociedad, y aplicaré su teoría a los registros andinos. El propósito principal de esta Tercera Parte es demostrar la gran capacidad semiótica y semántica de los quipus andinos.

En el primer capítulo de la Tercera Parte (Capítulo 9) esbozaré las definiciones lingüísticas de escritura y cómo éstas han sido revisadas con el tiempo. Puede que parezca un poco tarde abordar las teorías lingüísticas sobre escritura a estas alturas, pero considero que es pertinente antes de pasar a mi propio análisis de quipus desde el punto de vista lingüístico. En efecto, en la Tercera y Cuarta Parte, procederé a analizar algunos aspectos lingüísticos de los quipus andinos basándome en las transcripciones coloniales confeccionadas sobre la base de las lecturas de estas herramientas. Pienso, además, que en las anteriores partes –en la primera y en la segunda– demuestro que los quipus funcionaron como escritura dentro de las sociedades andinas. Entonces, el primer capítulo de esta Tercera Parte está dedicado al debate sobre qué es un sistema de escritura y cómo estas nociones han cambiado a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI. Por lo tanto, esbozaré las cuestiones en torno a las escrituras “verdaderas” –término postulado ya en 1933 por Bloomfield (1965) –, escrituras o sistemas de comunicación completos como herramientas para reflejar el habla (De Saussure 1965; De Francis 1989; Gelb 1963), así como las críticas que se han hecho a las definiciones tradicionales que empezaron con el libro *De la gramatología* de Derrida (1967). De especial interés será el enfoque integracional propuesto por Harris (1999)¹⁷.

Después de abordar las definiciones de escritura y términos como semasiografía y glotografía, en el décimo capítulo procederé a hablar de los sistemas semasiográficos andinos. Explicaré las propuestas de clasificar como tales la iconografía de la cerámica moche y de los textiles andinos. Efectivamente, los estudios de la iconografía moche pasaron de identificar escenas temáticas a reconstruir secuencias narrativas. Han sido identificados signos convencionalizados e incluso elementos que podían tener correspondencias lingüísticas. Asimismo, para algunas escenas se ha propuesto la presencia de la sintaxis (Donnan 1975; Donnan y McClelland 1999; Jackson 2011, 2008).

También en los estudios de los tejidos andinos surgieron propuestas de interpretarlos no solo como lenguajes visuales, sino también buscando posibles rasgos lingüísticos (Jara 1970, 1975; Frame 2009; Silverman 1994, 2011, 2014a, 2014b). En este contexto, explicaré también los *tocapus* –diseños geométricos presentes en los textiles y vasos ceremoniales incas denominados *queros*–. El propósito de este capítulo es trazar el

¹⁷ Aunque la palabra *integracional* no aparece en el diccionario de la RAE, la empleo en el presente estudio siguiendo la terminología utilizada en la edición española del libro de Harris (1999), originalmente publicado en inglés.

contexto dentro del cual surgió y se desarrolló el empleo de quipus, y hacer una aproximación a unas unidades de información que eran transmitidas mediante los lenguajes visuales andinos.

A continuación, en el undécimo capítulo pasaré a analizar unidades de información contenidas en quipus. Por eso, en primer lugar, presentaré las categorías de información asentadas en quipus conforme las crónicas y visitas coloniales consultadas.

Las categorías de información identificadas anteriormente me permitirán, en el duodécimo capítulo, trazar unos esquemas hipotéticos de quipus. En estos esquemas, empleando los datos del capítulo anterior y de la Primera Parte, propondré cómo la información podía haber sido asentada en las cuerdas anudadas. Algunas de las propuestas serán altamente hipotéticas, otras reflejarán algunas características de quipus coloniales como la fijación recto/verso (Fig. 11) que se usó para denotar las parcialidades. Con estos esquemas, demostraré que una parte de la información podía ir codificada según categorías de datos, pero gran parte tuvo que estar registrada en las cuerdas colgantes mediante la combinación de colores y la direccionalidad del hilado.

Después de abordar –gracias a los esquemas trazados– la capacidad de quipus para denotar tanto datos numéricos como palabras y textos completos, procederé a identificar el vocabulario asentado en quipus. Por eso, en el decimotercero capítulo citaré fragmentos de crónicas y visitas coloniales que contengan información sobre el léxico presente en las cuerdas anudadas. De esta forma, crearé el primer vocabulario de quipus que, tomando en cuenta el carácter de las crónicas que no eran transcripciones literales, no será muy abundante. Sin embargo, este primer vocabulario lo ampliaré considerablemente gracias al decimocuarto capítulo y gracias a la Cuarta Parte del presente estudio. Finalmente, sumando todas las partes de mi análisis, esta tesis resolverá un léxico abundante y completo a partir de quipus, lo cual constituye su principal aporte a la investigación sobre las cuerdas anudadas andinas.

Efectivamente, el decimocuarto capítulo estará dedicado al análisis de vocabulario procedente de veintisiete transcripciones coloniales. Todas las transcripciones fueron redactadas a base de lecturas de quipus hechas por los indígenas ante los funcionarios coloniales –visitadores u oidores de la Audiencia de Lima, en la mayoría de los casos –. En estos casos, ya se trata de transcripciones literales de lo que estaba asentado en las cuerdas anudadas andinas.

Entonces, me propongo a recopilar el léxico presente en esas transcripciones y, por consiguiente, también en los quipus. Tratando transcripción por transcripción alistaré las palabras por sus funciones gramaticales –sustantivos, verbos, adjetivos, separando los nombres propios y topónimos–. En mi análisis omito los numerales que, aunque son muy abundantes, ya sabemos cómo leer de los quipus. Entonces, en el decimoquinto capítulo recopilaré todo el léxico creando un vocabulario de palabras procedentes de quipus. Este capítulo solo contendrá vocabulario con palabras que aparecen en las transcripciones en español. Mientras que del vocabulario en quechua, ocasionalmente aimara o puquina¹⁸, me ocuparé en la Cuarta Parte de la tesis. En el decimoquinto capítulo señalaré también los campos semánticos presentes en las transcripciones y los valores semánticos transmitidos mediante quipus.

En este sentido, a fin de ampliar el vocabulario obtenido hasta el momento, en la Cuarta Parte de la tesis traduciré las palabras procedentes de las mismas transcripciones, pero conservadas en idiomas andinos –quechua, aimara, puquina–. Se trata de nombres propios y topónimos, categorías que en el mundo andino habitualmente tienen el carácter descriptivo o algún referente en la naturaleza.

En el primer capítulo de esta Cuarta y última parte (Capítulo 16) traduciré los nombres de las *huacas* o lugares sagrados que se integran al sistema de *ceques* del Cuzco, ya que éstas estaban asentadas en quipus. Por lo tanto, la organización social y religiosa del valle del Cuzco encontró su reflejo en las cuerdas anudadas andinas. El decimosexto capítulo se enfoca en traducir literalmente los nombres –en la mayoría de los casos nombres compuestos– para conocer las palabras mediante las cuales pudieron estar asentadas en quipus. De ahí que no se trata de buscar etimologías de las palabras analizadas, sino más bien de proponer qué léxico fue usado para registrar la información en quipus.

De manera similar, en los capítulos decimoséptimo y decimo-octavo procederé a traducir los topónimos y nombres propios, respectivamente. Tampoco pretenderé explicar etimologías. El enfoque será puesto en buscar unidades mediante las cuales estos nombres y topónimos fueron registrados en quipus. Asimismo, veré cuántas palabras se repiten y

¹⁸ En la actualidad, el quechua es el idioma indígena con mayor número de hablantes en el área andina. Es lengua materna de unos diez millones de personas. El aimara es empleado por unos tres millones de hablantes, sobre todo en la región del Lago Titicaca y en Bolivia. El idioma puquina, en cambio, es una lengua extinta. Véase: Adelaar 1992, 2004, 2010; Bouysse-Cassagne 2010; Cerrón-Palomino 1999, 2008, 2010a, 2011, 2013a, 2016; Isbell 2010; Itier 2013b, 2016; Szemiński 1990; Torero 2002.

con qué frecuencia. Numerosas repeticiones podrían reducir considerablemente la cantidad de palabras y, por consiguiente, la cantidad de signos empleados para denotar los nombres y topónimos. La naturaleza de las palabras y la cantidad de repeticiones van a determinar, al mismo tiempo, la complejidad del sistema y ayudarán a explicar si asentar en quipus topónimos y nombres propios era posible solo mediante un sistema fonético – como nos puede parecer desde la perspectiva europea– o si pudo existir algún otro sistema más idóneo para las condiciones andinas.

En el decimonoveno capítulo recopilaré el vocabulario de los tres capítulos anteriores. Es preciso mencionar que, debido a varias razones, en los tres primeros capítulos de esta Cuarta Parte habrá palabras imposibles de traducir. Sobre todo, porque muchas de ellas cayeron en desuso, inclusive ya en la época cuando fueron elaborados los primeros diccionarios. Asimismo, hubo errores por parte de los escribanos coloniales quienes, desconociendo las lenguas indígenas, castellanizaban los nombres y topónimos locales. De todas maneras, las palabras que he conseguido obtener serán agrupadas en categorías léxicas.

De las transcripciones analizadas se desprende que, después de la llegada de los europeos al continente americano, numerosas palabras españolas también fueron asentadas en las cuerdas anudadas andinas. Puede parecer que éstas –y, sobre todo los nombres propios– pueden estar registradas únicamente mediante un sistema fonético – alfabético o, eventualmente, silábico–. Por eso, en el vigésimo capítulo propondré cómo estas palabras –objetos, plantas, animales y conceptos españoles– podían haber sido denotadas en los quipus.

Finalmente, en el vigésimoprimer capítulo procederé a esbozar los primeros resultados del estudio, proponiendo qué tipo de sistema pudo haber sido el de los registros anudados andinos. Estos resultados preliminares serán desarrollados en las conclusiones generales de la tesis.

Primera Parte

Los quipus y el ejercicio del poder en el Tahuantinsuyu

Este medio y escritura para conservación de sus hechos, llamaban los indios *Quipus*, y a los indios que tenían por oficio guardar estos *Quipu*, y dar cuenta y razón de ellos, *Quipucamayocs*, que quiere decir contador. Estos *Quipus* eran un género de nudo, hechos en unos cordones algo gruesos de lanas y colores diferentes (Murúa 1987 [1590]: 372, Libro II, Cap. XI)

El Tahuantinsuyu o Estado inca, denominado también el Imperio de los Incas, fue la organización política más extensa que existió en América (Fig. 12). Abarcó territorios de los actuales países de Colombia (suroeste), Ecuador, Perú, Bolivia, Chile (hasta el río Maule), Argentina (zona noreste); incorporando, según diferentes estudios, entre seis y doce millones de personas¹⁹. Aunque el Tahuantinsuyu existió sólo durante unos cien años²⁰, entre 1438 y 1532, ningún otro Estado de América puede ser comparable con el de los incas, en cuanto a la extensión territorial y a la cantidad de la población que fue incorporada a sus estructuras estatales. En este sentido, D'Altroy (2015: 39) caracteriza a los imperios como “estados expansionistas que asumen un control efectivo de otros estados de diferente amplitud y complejidad”. Según este investigador, las autoridades imperiales tendían a alcanzar dos objetivos principales, a saber: el mantenimiento de la seguridad en la sociedad central y la extracción de recursos de los territorios anexionados para beneficiar un sector limitado de la población. Por eso, siempre empleaban medios coercitivos y persuasivos que tomaron formas militares, políticas, económicas e ideológicas. El poder militar permitía instituir la dominación; el poder político y el económico, reforzaban el ejercicio del control imperial; y el poder ideológico –vinculado a la religión– constituía un fundamento de la expansión y de la unificación de los grupos sometidos (D'Altroy 2015: 39).

¹⁹ Rowe sugiere que hacia 1525, en el área andina, había unos 6 millones de personas (Rowe 1946: 185); según D'Altroy los incas reunieron bajo su dominio a unos 12 millones de personas (D'Altroy 2015: 26). Véase también: Cook 2010.

²⁰ La fecha 1438 fue propuesta por Rowe (1945) como el comienzo de la fase imperial que coincidiría con la victoria de los incas sobre los chancas. Tradicionalmente, se acepta que fue cuando surgiría el Tahuantinsuyu –las cuatro partes o regiones, en quechua–. En este sentido, Rowe estableció una cronología de los gobernantes incas a partir de las fuentes históricas. Sin embargo, las investigaciones posteriores proponen una fecha más antigua del desarrollo del Tahuantinsuyu. Véase: Bauer, 1992; Julien 2000; Covey 2006; Burger *et.al.* 2021. Sobre la guerra contra los chancas, véase: Capítulo 1.

Sin embargo, el éxito y la estabilidad de los imperios dependen también de la eficacia de registrar la información y de la capacidad de transmitirla entre distintos niveles de la administración. Según Innis (1986: 7), los registros escritos, transmitidos con facilidad y rapidez, eran imprescindibles para la expansión y el ejercicio del poder militar. En este sentido, Goody (1996: 12) subraya la importancia de la escritura como medio de comunicación que afecta todas las actividades humanas, a saber, políticas, económicas, legales y religiosas. Según Goody, la escritura permite transmitir la información e intercambiar los documentos entre los gobernantes y los gobernados. Por lo tanto, hace posible un flujo constante de datos, desde abajo hacia arriba, y viceversa.

Definitivamente, una de las preguntas fundamentales para los investigadores de la historia de los incas siempre ha sido cómo fue posible crear un Imperio tan extenso, con un poder centralizado y que controlaba casi todas las esferas de la vida de los pobladores, sin poseer un sistema de escritura. No cabe duda que la pregunta sobre un sistema de escritura entre las sociedades prehispánicas del área andina siempre partía de la definición de escritura en el sentido occidental tradicional –un sistema alfabético trazado con tinta sobre hojas de papel–. Éste es un enfoque reducido que, en la actualidad, resulta anacrónico tanto desde los estudios lingüísticos como desde los antropológicos. Como he mencionado en la Introducción –y desarrollaré en la Tercera Parte de la tesis– las definiciones de la escritura han cambiado de manera significativa en los últimos años. Por eso, en el presente trabajo de investigación se ve la necesidad de aplicar al estudio de los quipus andinos una definición revisada y ampliada de sistema de escritura; una definición que no limite el papel de la escritura a reflejar el habla²¹.

Sin embargo, antes de abordar las teorías lingüísticas – que trataré en la Tercera y Cuarta Parte–, demostraré que los quipus desempeñaron para los andinos funciones similares que las escrituras tempranas en otras partes del mundo, y que fueron utilizados para los mismos propósitos. En este sentido, Goody considera que, al investigar las consecuencias de la escritura en la vida social, se debería empezar por la economía, ya que las primeras escrituras surgieron en el ámbito de la economía (Goody 1990: 71)²². En

²¹ En la presente investigación se subraya la necesidad de ampliar la definición de la escritura, así como ya lo han planteado otros investigadores, sobre todo en el campo de las escrituras mesoamericanas. Véase: Hill Boone y Mignolo (1994).

²² Aunque cito a Goody, considero que su visión de la escritura y la definición de escritura que sigue son evidentemente anacrónicas. El autor, refiriéndose a los inicios de la escritura en el Mundo Antiguo, habla del significado de las actividades económicas para el desarrollo de los primeros sistemas de escritura “completos” en el Cercano Oriente. Considera que no hay evidencias que indiquen que la economía

caso de Mesopotamia, lugar de origen de la escritura, ésta fue empleada desde sus inicios a fines económicos. Los primeros “libros” fueron las tablillas de cuentas de Uruk “redactadas” con escritura cuneiforme. Se considera que esta primera escritura sirvió fundamentalmente para llevar la contabilidad y ejercer el control sobre circulación de bienes. Y aunque, desde sus inicios, la escritura fue empleada por los sacerdotes, no se vinculaba tanto con los asuntos religiosos –mitos o rituales–, sino fue usada para confeccionar libros de cuentas de los asuntos administrativos del templo. Después, aparecieron registros de transacciones legales, prestamos, contratos, testamentos (Goody 1990: 74).

Por su parte Trigger, en su estudio comparativo *Understanding Early Civilizations*, habla de las funciones que desempeñaron los primeros sistemas de registro en las sociedades antiguas. Aunque traza una distinción entre la escritura y la semasiografía, califica ambas como dos tipos diferentes de sistemas de registro²³. Por consiguiente, a todos los sistemas de registro tempranos Trigger les atribuye tres funciones principales: 1) la conmemoración de reyes y sus hazañas –como el caso de Egipto desde el periodo predinástico tardío o de las inscripciones mayas–; 2) la función administrativa –que aparece con la aparición de la escritura sumeria en Mesopotamia–; y 3) los fines religiosos –como los textos más tempranos de China, que fueron inscripciones en huesos oraculares relacionadas con adivinación– (Trigger 2003: 587). La clasificación de Trigger me parece más completa y actualizada, y considero que coincide también con las principales funciones que desempeñaron los quipus en el Imperio inca.

Para abordar la funcionalidad de los registros anudados andinos y su papel para el ejercicio de poder y para la consolidación del Imperio inca – tema de la Primera Parte de la tesis que se desarrolla a continuación–, acudo al libro *The Sources of Social Power* de Michael Mann (1986). El autor sostiene que las sociedades están constituidas por múltiples redes de poder que se superponen e intersecan. Por eso, Mann propone estudiar las sociedades, su estructura y su historia, en términos de las interrelaciones de las cuatro

influyera en el desarrollo de los sistemas de, como los denomina, proto-escrituras. Goody califica de proto-escrituras a los sistemas de comunicación de Centro América –algunos de ellos considerados escrituras, en la actualidad–.

²³ A diferencia de Sampson, quien incluye la semasiografía dentro de la escritura dividiendo, al mismo tiempo, los sistemas de escritura en dos grupos: glotográficos y semasiográficos. Véase: Sampson, 1985. El tema será desarrollado en la Tercera Parte de la tesis.

“fuentes de poder social” que son: relaciones ideológicas, económicas, militares y políticas (1986: 1).

De ahí que, esta Primera Parte de la investigación esbozará cómo el Estado inca logró desplegar su poder ideológico, político, administrativo, económico y, finalmente, militar, recurriendo al empleo de quipus como “la manera de escribir que los Incas tuvieron en su república” (Garcilaso 1991 [1609]: 347, Libro VI, Cap. IX). De esta forma, demostraré que los quipus desempeñaron en el Tahuantinsuyu funciones sociales comparables con o iguales que la escritura en otras sociedades antiguas.

Capítulo 1. Los quipus para el ejercicio del poder ideológico

En la tradición sociológica, el poder ideológico emana de tres fuentes. La primera fuente son las categorías y los conceptos de *significado* que cada sociedad necesita para poder entender el mundo. Por eso, el poder puede ser ejercido por aquellos que monopolizan esta demanda de significado. La segunda fuente la constituyen las *normas* y nociones acerca de cómo las personas deberían actuar en relaciones sociales. Monopolizar estas normas abre el camino hacia el poder (Mann 1986: 22). La tercera fuente del poder ideológico serían las *prácticas rituales*. Así, el poder puede ser transmitido a través de los cantos, bailes, artes visuales y de los rituales (Mann 1986: 22-23).

En el Tahuantinsuyu, el poder ideológico estaba relacionado, principalmente, con tres ámbitos: 1) la mito-historia e historia inca, que explicaban el mundo y proporcionaban conceptos de significado; 2) la religión y las prácticas rituales que, aparte de proporcionar el significado, se vinculaban con la política y transmitían contenidos políticos y 3) las leyes, que establecían e imponían las normas de conducta y enseñaban sobre cómo los individuos deberían comportarse dentro de la sociedad. En el Imperio inca, para cada una de estas fuentes de poder ideológico el papel de los quipus fue fundamental (Setlak 2020: 60).

1.1. Los nudos de historia y memoria inca

En el Peru no ay letras con que conseruar la memoria de los hechos pasados, ni aun las pinturas que siruen por letras en la Nueva España, sino vnas ciertas cuerdas de diuersos colores añudadas (Zárate 1965 [1555]: 11)

De acuerdo con la relación del cronista Agustín de Zárate, en el Perú prehispánico unas cuerdas de diversos colores anudadas servían para registrar la historia y la memoria de los antepasados. Como ya he mencionado en la *Introducción* al presente estudio, los quipus fueron empleados por, al menos, dos culturas prehispánicas, la Huari y la Inca. No disponemos de fuentes que nos permitan conocer el contenido de los quipus huari –aparte

de los mismos quipus –, por lo cual no podemos averiguar si registraban algunos sucesos históricos. En caso de los quipus incas, las fuentes coloniales nos proporcionan una abundante información sobre sus contenidos y admiten que la historia del Tahuantinsuyu se encontraba entre los contenidos de estas herramientas.

Cabe recordar aquí que el surgimiento del Tahuantinsuyu no supuso una ruptura en la historia de los Andes. Por el contrario, la historia de los incas constituyó una continuidad de una larga tradición de desarrollo cultural en el área andina. Asimismo, el Tahuantinsuyu fue el último de los estados expansionistas que absorbió y aprovechó varios logros y experiencias anteriores, entre modelos organizativos y avances tecnológicos (Pease 2015; D'Altroy 2015). Nuestro conocimiento de la historia inca se basa, por un lado, en evidencias arqueológicas y, por el otro, en los textos coloniales escritos por los cronistas y funcionarios europeos a partir del siglo XVI. Estos escritos historiográficos, estaban producidos siempre desde el prisma de la cultura europea y la religión cristiana. Además, la historia del Tahuantinsuyu se convirtió, en varias ocasiones, en herramienta para legitimar la conquista española. De ahí que entre los cronistas del siglo XVI se observa, entre otras, una discusión sobre la antigüedad del Tahuantinsuyu y sobre si los gobernantes incas eran legítimos o no –para justificar la presencia española en sus territorios–. Así, por ejemplo Sarmiento de Gamboa (1572), uno de los cronistas toledanos²⁴, describe una expansión rápida y violenta de los cuzqueños, mientras que Garcilaso (1609), entre otros, atribuye al Tahuantinsuyu una continuidad histórica de larga duración y una expansión paulatina (Pease 2015: Cap. I). Otro factor a tomar en cuenta al hablar de la historia de los incas es, como lo indica Rostworowski, que el mundo andino no tuvo un sentido *histórico* de los sucesos. Tampoco hubo la *veracidad* ni *cronología* exacta de los hechos. Al contrario, existía la costumbre de omitir deliberadamente –en cantares, pinturas y quipus– cualquier acontecimiento que no fuera digno ser recordado. Esto sucedía, sobre todo, con el ascenso al poder de un nuevo gobernante (Rostworowski 1988: 103). De esta manera, muchos sucesos históricos fueron olvidados o excluidos y, en cambio, diversas narraciones míticas fueron incorporadas en las crónicas como historia de los incas. Los cronistas buscaron comparaciones con la realidad española sin profundizar en detalles de lo que, mediante intérpretes, les relataban

²⁴ Los denominados cronistas toledanos fueron visitadores enviados por el virrey Francisco de Toledo (1569-1581) para realizar una visita general del Perú, entre 1570 y 1575. Entre los principales objetivos de la visita era justificar la presencia española, establecer nuevas tasas de tributos y reformar el funcionamiento del sistema colonial. Las *Ordenanzas* emitidas por el virrey Toledo, después de la visita, sirvieron de bases del sistema coloniales durante los siguientes 200 años, hasta el siglo XVIII.

los indígenas. Batallas rituales podían ser tomadas por históricas, personajes legendarios por jefes locales o gobernantes, etc. Por eso, en las crónicas la frontera entre el mito y la historia resulta, a veces, ambigua. En efecto, Pease constata que, a través del tiempo, los incas recibieron una imagen histórica, que les otorgaron los cronistas, convirtiendo en historia los relatos que escucharon de los indígenas, pero “generalmente se trataba de mitos y rituales, a través de los cuales la población andina se explicaba a sí misma” (Pease 2015: 11). Había cronistas, sin embargo, que cuestionaron la veracidad de las narraciones que oían de los nativos, llamándolas “mitos”, “cuentos”, “fábulas” o “leyendas”. Sobre todo, la tradición oral que trataba del origen de los incas. Estas denominaciones, sin embargo, se deben a cierto desprecio y al sentido de superioridad que sintieron algunos cronistas tanto hacia la religión, los ritos, o los mitos, como hacia la historia de los indígenas. Numerosos cronistas no se movieron por ningún afán de averiguar la historia, sino que la utilizaron como un instrumento que justificara las acciones de los españoles. De ahí que aplicar el método histórico al estudio del pasado del Tahuantinsuyu, debe recordar la existencia de estos *filtros* por ambos lados. Por el lado andino, la ausencia del sentido histórico al modo europeo y de la cronología de los acontecimientos. Por el lado español, la presentación de la historia inca dependía de intereses nacionales e individuales. Adicionalmente, la historia lineal europea se encontró con la historia cíclica²⁵ o, más bien, con varios ciclos míticos y rituales vigentes en el mundo andino, que dificultaron aún más la comprensión de los europeos. En palabras de Pease, los cronistas iniciaron el proceso de historización de la memoria oral que, luego, seguido por numerosos autores intentó otorgar un sentido histórico a las figura míticas, por ejemplo, de los mitos de origen incas. Así surgió la tendencia a historizar los mitos, buscando en ellos datos históricos (Pease 2014a: 45-46).

En consecuencia, es importante señalar que el pasado inca se divide en un periodo mítico y un periodo histórico, que corresponderían a dos periodos de desarrollo político, el de la confederación cuzqueña y el del Estado y el Imperio inca. Asimismo, recordemos que entre las culturas andinas existieron numerosos mitos sobre el sol, la luna, las estrellas, la tierra, el mar o el rayo, así como sobre los numerosos lugares locales –cerros, lagunas– de los cuales determinados grupos afirmaban descender y a los que denominaban *pacarinas* –lugares de origen– (Marzal 1995:8). De hecho, los mitos de

²⁵ Para los andinos la historia era cíclica y cada edad estaba separada de la anterior por un *pachacuti*, que suponía una inversión del mundo. Véase: González Díaz 2015; Ramírez 2006; Ossio 1977.

origen incas refieren a dos posibles *pacarinas*, a saber, una cueva en Pacaritambo denominada *Tamputoco* y el lago Titicaca.

En efecto, las fuentes coloniales proporcionan dos versiones principales del mito de origen inca: la de los hermanos Ayar y la de la pareja de Manco Cápac y Mama Ocllo. En ambas, los antepasados fundadores provienen de afuera del Cuzco, mandados por una divinidad, para civilizar a los pobladores. La primera versión, la de los hermanos Ayar, es la más conocida y se encuentra en todas las crónicas tempranas – como las de Betanzos (1551), Cieza de León (1553), Sarmiento de Gamboa (1572) –. De acuerdo a esta versión, de una cueva en Pacaritambo –llamada *Tamputoco*– salieron cuatro hermanos con sus esposas: Ayar Cachi y Mama Huaco; Ayar Uchu y Mama Cura, a veces también nombrada Ipacura; Ayar Auca y Mama Rahua; Ayar Manco y Mama Ocllo. Los hermanos Ayar creían que eran hijos del dios Viracocha quien los enviaba para encontrar una tierra fértil donde cultivar el maíz y para gobernar a la gente. Dirigiéndose hacia el Cuzco, los hermanos con sus esposas llegaron al cerro Huanacauri, convertido después en una de las *huacas* principales de los incas, donde la vara de oro que les entregó su padre se hundió indicando que encontraron tierras fértiles. De los cuatro hermanos, a Cuzco llegó sólo Ayar Manco acompañado por las cuatro mujeres y, después de vencer a los grupos locales, se convirtió en el primer gobernante mítico de los incas. Por otro lado, el segundo relato de origen procede de los *Comentarios Reales* de Garcilaso. Según este cronista, el dios Sol mandó a sus hijos Manco Cápac y Mama Ocllo a salir del Lago Titicaca y a dirigirse al norte, llevando consigo una vara de oro. Como en el primer mito, sabían que tenían que establecerse en el lugar donde la vara se hundiera en el suelo, lo que ocurrió cuando llegaron a Cuzco. Por eso, la pareja se asentó allí fundando el futuro imperio que rendía culto al Sol, y sus descendientes pasaron a ser denominados los “hijos del sol”.

Con respecto a la organización de la información, los cronistas aplicaron el método español de escribir la historia de aquella época, organizando la cronología del Tahuantinsuyu conforme la biografía de sus gobernantes, en total trece Incas –si incluimos a Atahualpa–. Se considera a los seis o siete primeros Incas como míticos o legendarios, y a los siguientes, principalmente a partir de Viracocha y Pachacuti, como los Incas históricos (Duviols 1979: 67).

Los Incas míticos

1. Manco Capac
2. Sinchi Roca
3. Lloque Yupanqui
4. Mayta Capac
5. Capac Yupanqui
6. Inca Roca
7. Yawar Huacac

Los Incas históricos

8. Viracocha
9. Pachacuti Inca Yupanqui
10. Tupa Yupanqui
11. Huayna Capac
12. Huáscar
13. Atahualpa

Tradicionalmente se acepta que de la lectura de las crónicas deriva que existían dos dinastías de los “reyes” incas. La primera denominada *Urin Cuzco* que incluía a cinco Incas y, la segunda, llamada *Hanan Cuzco*, incluía a ocho incas. Según esta tesis, primero gobernaron los Incas de *Urin Cuzco* y, después, los sucedieron los de *Hanan Cuzco*.

Los Incas Urin Cuzco:

1. Manco Capac
2. Sinchi Roca
3. Lloque Yupanqui
4. Mayta Capac
5. Capac Yupanqui

Los Incas Hanan Cuzco:

6. Inca Roca
7. Yawar Huacac
8. Viracocha
9. Pachacuti Inca Yupanqui
10. Tupa Yupanqui
11. Huayna Capac
12. Huáscar
13. Atahualpa

Aparte del enfoque tradicional sobre el gobierno sucesivo –a la usanza europea– de los trece Incas, existe otra hipótesis que postula el gobierno simultáneo de dos gobernantes, uno de *Hanan* y el otro de *Urin Cuzco*. En esta forma de gobierno, denominada diarquía, dos incas compartirían el poder. Uno de ellos estaría asociado a las funciones políticas y militares y el otro a las funciones judiciales y religiosas. Queda aún en debate si fue una diarquía o, más bien, un correinato en el cual el *Inca Hanan* sería superior al *Inca Urin* (Rostworowski 2014; Zuidema 1995; Duviols 1979; Bravo Guerreira 1992; Regalado 1993; Hernández Astete 2012). Esta cuestión, sin embargo, queda fuera del alcance de la presente investigación.

Partiendo de la distinción de dos períodos en el pasado andino –con los Incas míticos e históricos, respectivamente–, el mito o mito-historia daría paso a la historia inca a partir de la guerra contra los chancas. Después de la victoria conseguida por los cuzqueños, surgiría el Tahuantinsuyu –las cuatro partes o regiones en quechua–, formado por *Chinchaysuyu*, al noroeste del Cuzco, *Antisuyu*, al noreste, *Collasuyu*, al sureste y, *Cuntisuyu* (*Condesuyo*), al suroeste. Asimismo, durante la amenaza chanca surge la figura de Cusi Yupanqui, hijo del Inca Viracocha, que al convertirse en el noveno Inca tomaría el nombre de Pachacuti.

Los chancas eran un grupo étnico que, durante el periodo de Estados Regionales o Intermedio Tardío, ocupaba los territorios de los actuales departamentos peruanos de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica. Fue una de las etnias que causó más dificultades a los cuzqueños a la hora de la expansión. Los chancas atacaron y asediaron el Cuzco durante el gobierno del octavo inca, Viracocha. El inca gobernante, asustado por la envergadura del ejército chanca, huyó de la ciudad dejando al mando al hijo que iba a sucederle, llamado Inca Urco. Éste, sin embargo, también decidió retirarse de la ciudad. Fue cuando otro hijo del Inca Viracocha, el joven príncipe llamado Cusi Yupanqui, asumió el mando de las tropas incas. Cusi Yupanqui defendió la ciudad del Cuzco y triunfó sobre los chancas, ganando la batalla de Yawarpampa. Entonces, el Inca Viracocha tuvo que reconocer su valentía y lo nombró como su heredero. El joven príncipe recibió el nombre de Pachacuti Inca Yupanqui, “El Reformador del Mundo”, “El que Cambia el Mundo” (Figs. 14, 15). La victoria sobre los chancas, hacia el año 1438, permitió que la confederación cuzqueña comenzara a convertirse en un Imperio, iniciando su época de expansión y la consolidación del Tahuantinsuyu (Betanzos 1987 [1551]; Cieza de León 2000b [1553]; Ondegardo 1916 [1571]; Sarmiento de Gamboa 1988 [1572]; Cobo 1956 [1653]). Las fuentes coloniales coinciden con que Pachacuti fue

un gran reformador (Rostworowski 2014). Reconstruyó Cuzco, reorganizó los barrios de la capital inca y las *panaca*²⁶, además construyó el templo del Sol denominado *Coricancha*. En efecto, fue Pachacuti quien reformó la religión inca e instituyó el culto solar. En este sentido, Pease (2014a) sostiene que el mito de origen también fue modificado después de la guerra contra los chancas, en la que el dios Viracocha sería vencido y sustituido por el culto solar, instalado por Pachacuti²⁷. Como los mitos explican el mundo, los cambios en los sistemas de organización de la sociedad y de las estructuras políticas, pueden también cambiar los mitos de origen. Por eso, Pease considera que el mito de origen de la zona cuzqueña –el de los hermanos Ayar enviados por Viracocha– fue reemplazado con la constitución del Tahuantinsuyu por el mito que remite al Sol –Manco Cápac y Mama Ocllo aparecieron en el Lago Titicaca por el mandato del Sol– (Pease 2014a: 45). Después de la conquista de los chancas y a partir del gobierno de Pachacuti empezaría la gran expansión inca. Fueron sobre todo dos Incas, Pachacuti y su hijo Tupa Yupanqui (Fig. 16), quienes conquistaron grandes territorios entre los actuales países de Ecuador y Chile –fueron los grandes conquistadores de Collasuyu, que se extiende al sur del Lago Titicaca, por las tierras de Bolivia, Noroeste de Argentina y norte de Chile–.

Los cronistas representan la conquista inca como una expansión militar, pero no siempre fue así. La expansión inca se realizó mediante conquistas militares sobre los grupos que se oponían a la incorporación al Tahuantinsuyu, pero con frecuencia se basó también en principios de reciprocidad y redistribución y en la “ideología triunfante que el culto solar representaba” (Pease 2014b: 67). Al anexar un nuevo territorio al Tahuantinsuyu, se incorporaba también éste dentro de las estructuras administrativas y económicas del Estado. Asimismo, era imprescindible vincular ideológicamente a los nuevos grupos étnicos que habían sido incorporados al Tahuantinsuyu. Este fin unificador lo obtenían mediante dos herramientas: la mito-historia y la religión (Setlak 2020: 68).

Cada Inca, cuando ascendía al poder, organizaba grandes fiestas y ceremonias, durante las cuales, hacía representar la historia del Tahuantinsuyu y las hazañas de sus

²⁶ La *panaca* inca estaba formada por los descendientes del Inca, excluyendo al hijo que le iba a suceder y quien, en el futuro, formaría su propia *panaca* (Rostworowski 2013; Hernández Astete 2012).

²⁷ Antes de la expansión de culto solar, existieron dos divinidades creadoras-ordenadoras en los Andes, es decir, Pachacámac en la costa y Viracocha en la sierra. Pease considera que Viracocha fue la divinidad antigua del Cuzco y, con la creación del Estado, fue sustituido por el Sol, vencedor de los chancas. Tradicionalmente se sostenía que Pachacuti sucedió a Viracocha después de vencer a los chancas, pero Pease sugiere que existió una rivalidad Viracocha-Pachacuti, que fue también una rivalidad mítica entre dos divinidades, porque la divinidad primitiva del Cuzco no habría apoyado a Pachacuti. Obtenida la victoria, Pachacuti reordena el mundo y construye el templo solar -*Coricancha*-. Véase: Pease 2014a.

predecesores. En el área andina, las imágenes transmitidas mediante numerosos lenguajes visuales –entre ellos, las representaciones ceremoniales y la iconografía textil– enseñaban y difundían conocimientos, cuentos, mitos y creencias. La finalidad de numerosas ceremonias incas no era puramente religiosa, sino que consistía en reforzar la identidad de los grupos incorporados al Tahuantinsuyu con el centro de poder de Cuzco (Ramírez 2008; Julien 2002b; Schroedl 2008). Por eso, era necesario hacer participar tanto a los habitantes del Cuzco como a los de las provincias, representados estos últimos por sus señores étnicos u otros integrantes de las élites locales. Durante las festividades se cantaban o recitaban textos sobre la historia y los mitos del Tahuantinsuyu, sobre sus gobernantes, sus héroes, guerras y batallas. Cada gobernante Inca, escogía al ascender al poder a un grupo de ancianos sabios cuyas responsabilidades consistían en memorizar todas las cosas que sucedieran durante su reinado. Después de cada acontecimiento relevante tenían que componer cantares y, luego, enseñárselos a personas escogidas para que las hazañas no se perdieran con el paso del tiempo. En este sentido, Cieza de León escribe que cada Inca elegía tres o cuatro hombres y: “les mandaba que todas las cosas que sucediesen en las provincias durante el tiempo de su reynado, ora fuesen prósperas, ora fuesen adversas, las tuviesen en la memoria y dellas hiciesen y ordenasen cantares, para que por aquel sonido se pudiese entender en lo futuro haber así pasado” (Cieza de León 2000b [1553]: 54, Cap. XII). Aparte de los ancianos responsables de preparar cantares, había otro grupo, encargado de confeccionar quipus de su reinado para que su sucesor tuviera claridad sobre todos los aspectos del gobierno:

“Y así, dicho esto, luego que por el rey era entendido mandaba llamar a otros de sus indios viejos, a los cuales mandaba que tuviesen cuidado de saber los cantores que aquellos tenían en la memoria y de ordenar otros de nuevo de lo que pasaba en el tiempo de su reynado, y que las cosas que se gastaban y lo que las provincias contribuían se asentasen en los quipos, para que supiesen lo que daban y contribuían muerto él y reynando su progenitor.” (Cieza de León 2000b [1553]: 55, Cap. XII)

Además, Pedro Cieza de León da cuenta que después de la muerte de un Inca, en el Cuzco siempre se organizaban ceremonias fúnebres en las que los *quipucamayoc* contaban sobre la vida, las costumbres, las conquistas y hazañas del Inca, y todo lo que había sucedido durante su reinado:

“lo cual pasado, entre los más ancianos del pueblo se trataba sobre qué tal había sido la vida y costumbres de su rey ya muerto y qué había aprovechado a la república o qué batalla había vencido que dado se hobiese contra los enemigos; y tratadas estas cosas entre ellos y otras que no entendemos por entero, se determinaban, si el rey difunto había sido tan venturoso, que dél quedase loable fama, para que por su valentía y buen gobierno mereciese que para siempre quedase entre ellos, mandaban llamar los grandes quipos camayos, donde las cuentas se fenescen y sabían dar razón de las cosas que sucedido

habían en el reino, para que éstos los comunicasen con otros quentrellos, siendo escogidos por más retóricos y abundantes de palabras, saben contar por buena orden cosa de lo pasado, como entre nosotros se cuentan por romances y villancicos” (Cieza de León 2000b [1553]: 51, Cap. XI)

Cieza destaca el papel de los *quipucamayoc* durante estas ceremonias fúnebres. Ya que era importante conservar la memoria de un gobernante muerto, los ancianos se juntaban para debatir sobre todas sus hazañas y logros. Una vez acordada la versión oficial de los hechos, hacían llamar a los *quipucamayoc* para que compusiesen cantares y registrasen todo en sus quipus para que la memoria perdurase en el tiempo. Los cantares fueron aprendidos, luego, por un grupo de súbditos elegidos quienes, durante fiestas y ceremonias, elogiaban la valentía del Inca muerto y su bondad, recitando y cantando sobre sus conquistas y victorias:

“y éstos en ninguna cosa entienden que en aprender y saberlos componer en su lengua, para que sean todos oídos en regocijos de casamientos y otros pasatiempos que tienen para aquel propósito. Y así, sabido lo que se ha de decir de lo pasado en semejantes fiestas de los señores muertos, y si se trata de guerra por el consiguiente, con orden galana cantaban de muchas batallas que en lugar de una y otra parte del reyno se dieron; y, por el consiguiente, para cada negocio tenían ordenados sus cantares o romances que, viniendo a propósito, se cantasen para que por ello se animase la gente con los oír y entendiesen lo pasado en otros tiempos, sin lo ignorar por entero. Y estos indios que por mandado de los reyes sabían estos romances eran honrados por ellos y favorecidos y tenían cuidado grande de los enseñar a sus hijos y a hombres de sus provincias los más avisados y entendidos que entre todos se hallaban; y así, por las bocas de unos lo sabían otros, de tal manera que hoy día entre ello se cuentan lo que pasó ha quinientos años como si fueran diez. Y entendida la orden que se tenía para no se olvidar de lo que pasaba en el reyno, es no saber que, muerto el rey dellos, si valiente había sido y bueno para la gobernación del reyno [...], era permitido y ordenado por los mismos reyes que fuesen ordenados cantares honrados y que en ellos fuesen muy alabados y ensalzados en tal manera que todas las gentes admirasen en oír sus hazañas y hechos tan grandes y y que estos no siempre ni en todo lugar fuesen publicados ni apregonados, sino cuando estuviere hecho algún ayuntamiento grande de gente venida de todo el reyno para algún fin y cuando se juntasen los señores principales con el rey en sus tiempos y solaces o cuando hacían los taquis o borracheras suyas. En estos lugares, los que sabían los romances, a voces grandes, mirando contra el Inca, le cantaban lo que por sus pasados había sido hecho” (Cieza de León 2000b [1553]: 52, Cap. XI).

De los últimos fragmentos citados, aparte de la presencia de los cantares para conservar la memoria de los gobernantes, se desprende también que esta historia cantada en numerosas festividades era, de alguna manera, consensuada. De ahí que en la narración de Cieza podemos notar dos discrepancias significantes. Por un lado, sostiene que se recordaban y registraban todos los sucesos acaecidos durante el reinado de un Inca. Por otro lado, parece como si las juntas de ancianos elaboraran su propia versión de historia sobre el gobernante que acababa de morir para que la cantaran y recitaran para forjar o, incluso, crear una identidad histórica. En este sentido, la presencia de una historia *oficial consensuada* referiría al proceso de mitificación de los acontecimientos históricos incas,

realizado mediante la historia oral, cantares, pinturas y quipus²⁸. Sería un proceso inverso al que Pease denomina como historización de mitos, efectuado por los cronistas españoles²⁹ (Setlak 2020: 64).

Con respecto a las festividades en el Tahuantinsuyu, éstas se convertían en grandes espectáculos que unían imágenes, en formas de representaciones, con textos recitados y cantados en público, y así comunicaban la historia de los gobernantes incas. Estas festividades contaban la versión de la historia que cada Inca quería que sus súbditos conocieran. Durante estas representaciones y ceremonias se difundían cultos, mitos, historias, costumbres y valores de la sociedad inca, para que todos los partícipes de las provincias los aprendieran y cultivaran. Una parte de la información transmitida durante las festividades estaba representada, incuestionablemente, en los tejidos y en la indumentaria. En efecto, la iconografía de los tejidos andinos servía para transmitir ideas, representaba parte del universo del tejedor y reflejaba la cosmovisión de las sociedades que los confeccionaban (Abal de Russo 2010: 41, 42, 124). Igualmente, representaban un soporte idóneo para ilustrar a divinidades y las *huacas* veneradas por los indígenas, así como sus mitos de origen e historia.

En este sentido, Sarmiento de Gamboa informaba que cuando el Inca Pachacuti ordenó visitar el imperio, los visitantes regresaron con unas mantas en las que trajeron “descritas” las provincias que habían visitado (Sarmiento de Gamboa 1988 [1572]:120-121). Otra manera de conservar y transmitir historia de padres a hijos era representarla en grandes tabloncillos que se encontraban en Poquen Cancha, un tipo de archivo que guardaba dibujos y quipus históricos (Rostworowski 2014: 187). Las tablas pintadas³⁰ de Cuzco daban cuenta de la historia del Tahuantinsuyu y de la genealogía de los gobernantes incas. Sarmiento de Gamboa, representa a Pachacuti como un reformador de la historia inca. El noveno Inca trajo al Cuzco a los *historiadores* de todas las provincias y los entrevistó sobre las “*antigüedades*” de los incas y de las tierras y etnias que iba incorporando al

²⁸ Un ejemplo de este proceso sería el mito de los *pururauca*. Según la tradición inca, el dios Sol ayudó a Pachacuti durante la guerra contra los chancas, convirtiendo piedras en guerreros –*pururauca*s– (Pease 2014a: 53; Betanzos 1987 [1551]: Cap. VI-X; Garcilaso 1991 [1609]: Libro V, Cap. XVIII).

²⁹ Sobre la lectura incorrecta de la historia y la mitología andina –tanto por parte de los cronistas como por parte de los historiadores– aparte de Pease (2015), véase también: Pease 1995; Szemiński 2001.

³⁰ Desafortunadamente, esas tablas o tabloncillos pintados, que mencionan los cronistas, no se han conservado. Una parte habría sido destruida por los conquistadores y extirpadores de idolatrías, otra a causa de condiciones climáticas en la ciudad del Cuzco –abundantes lluvias–.

Tahuantinsuyu³¹. Después, hizo pintar toda la historia del imperio en tabloncillos grandes y decidió colocarlos en orden en la Casa del Sol:

“Podrían algunos decir que no tienen por cierta esta historia, hecha por la relación que éstos bárbaros dan, porque, no teniendo letras, no pueden tener en la memoria tantas particularidades, como aquí se cuentan, de tanta antigüedad. A esto se responde que, para suplir la falta de letras, tenían estos bárbaros una curiosidad muy buena y cierta, y era que unos a otros, padres a hijos, se iban refiriendo las cosas antiguas pasadas hasta sus tiempos, repitiéndoselas muchas veces, como quien lee lección en cátedra, haciéndoles repetir las tales lecciones historiales a los oyentes, hasta que se les quedasen en la memoria fijas. Y así cada uno a sus descendientes iba comunicando sus anales por esta orden dicha, para conservar sus historias y hazañas y antigüedades y los números de las gentes, pueblos y provincias, días, meses y años, batallas, muertes, destrucciones, fortalezas y sinchis. Y finalmente las cosas más notables, que consisten en número y cuerpo, notábanlas, y ahora las notan, en unos cordeles, a que llaman quipu, que es lo mismo que decir racional o contador. En el cual quipu dan ciertos nudos, como ellos saben, por los cueles y por las diferencias de los colores distinguen y anotan cada cosa como con letras. Es cosa de admiración ver las menudencias que conservan en aquestos cordeles, de los cuales hay maestros como entre nosotros del escribir. Y además de esto había, y aun ahora hay, particulares historiadores de estas naciones [...] Pachacuti Inca Yupanqui, noveno inca, el cual hizo llamamiento general de todos los viejos historiadores de todas las provincias que él sujetó, y aun de otros muchos más de todos estos reinos, y túvolos en la ciudad del Cuzco mucho tiempo examinándolos sobre las antigüedades, origen y cosas notables de sus pasados de estos reinos. Y después que tuvo bien averiguado todo lo más notable de las antigüedades de sus historias, hízolo todo pintar por su orden en tabloncillos grandes, y deputó en las Casas del Sol una gran sala, adonde las tales tablas, que guarnecidas de oro estaban, estuviesen como nuestras librerías, y constituyó doctores que supiesen entenderlas y declararlas. Y no podían entrar, donde estas tablas estaban, sino el inca o los historiadores, sin expresa licencia del inca. Y de esta manera se vino averiguar todo lo de sus pasados y a quedar tan manual a toda suerte de gentes, que el día de hoy los indios menudos y los mayores generalmente lo saben, aunque en algunas cosas tengan varias opiniones por particulares intereses.” (Sarmiento de Gamboa 1988 [1572]: 48-49)

Como se desprende del fragmento citado arriba, entre los implementos empleados para registrar la historia, Sarmiento de Gamboa señala también los quipus. Según el cronista, en estas herramientas se registraban las cosas más notables “que consisten en número y cuerpo”. Asimismo, Santillán habla de dos maneras de registrar la historia. Una de ellas era mediante los cantares y, la otra, mediante quipus:

“Lo que tienen memoria de las cosas antiguas es por algunos cantares en que se relatan los hechos pasados, y han venido aprendiéndolo de unos en otros; y también tienen su memoria por sus quipos, que son unas cuerdas de lana de muchas colores, y por el número y forma de los nudos que en ellas dan, entienden lo que está puesto por memoria.” (Santillán 1986 [1563]: 103)

³¹ De acuerdo con la relación de Fernando de Montesinos, también el Inca Roca mandó hacer una junta de *amautas* y *quipocamayos* para informarse de los sucesos pasados, de los antiguos reyes del Cuzco, sus habitantes, armas que usaban y provincias que fueron sujetas (Montesinos 2007: 135).

Las dos formas de recordar, conservar y enseñar sobre el pasado andino conllevarían la presencia de dos categorías de conocimiento sobre el pasado o, al menos, de transmitirlo. Una forma era accesible y, hasta, obligatoria para toda la población. Cuando la gente se reunía durante cualquier festividad, mediante cantares y tradiciones orales se instruía a todo el público presente sobre la versión *oficial* de la historia que los gobernantes querían que conocieran. La otra forma era de acceso exclusivo. Restringida solo para los que sabían leer y confeccionar quipus y quienes formaban parte de círculos cercanos al poder. En este sentido, la información proporcionada por Cieza de León sugiere que los quipus podían ser herramientas que registraban la historia, según convenía a los gobernantes. Así, sólo los Incas y los hechos que eran dignos de memoria tenían el derecho y el privilegio de pervivir en los quipus y cantares. De este modo, el Inca Urco, hijo de Viracocha quien iba a sucederle, y quien huyó del Cuzco durante la invasión chanca, no se merecía estar mencionado entre los gobernantes incas:

“Los orejones y aún todos los demás naturales destas provincias, se reyeron de los hechos deste Inca Urco. Por sus poquedades quieren que no goce de que digan que alcanzó la dignidad del reino y así emos que en la cuenta de los quipos y romances tienen de los reyes que reynaron en el Cuzco callan éste, lo cual yo no haré, pues al fin, mal o bien, con vicios o virtudes, gobernó y mandó el reino algunos días.” (Cieza de León 2000b [1553]: 140, Cap. XLIV)

También otros cronistas refieren que, a ausencia de escritura, los quipus servían para transmitir o para omitir acontecimientos vinculados a la historia y tradición de sus antepasados. En efecto, Garcilaso habla de los quipus –particularmente los nudos– como medio para conservar las tradiciones de sus padres: “Así se acordaban los indios, por los nudos, de las cosas que sus padres y abuelos les habían enseñado por tradición, la cual tomaban con grandísima atención y veneración como cosas sagradas de su idolatría y leyes de sus Incas y procuraban conservarlas en la memoria por la falta que tenían de escritura.” (Garcilaso 1991 [1609]: 347, Cap. IX, Libro VI). Además, Garcilaso llama a los que tenían cargo de nudos –es decir los *quipucamayoc*– historiadores que, manejando los nudos y cuerdas, escribían y conservaban la tradición:

“Y como si los nudos fueran letras eligieron historiadores y contadores (que llamaron *quipucamay*, que es “el que tiene cargo de los nudos”), para que por ellos -y por los hilos y por los colores de los hilos y con el favor de los cuentos y de la poesía- escribiesen y retuviesen la tradición de sus hechos. Esta fue la manera de escribir que los Incas tuvieron en su república.” (Garcilaso 1991 [1609]: 347, Libro VI, Cap. IX)

Los fragmentos citados confirman que cada *panaca* componía y contaba la historia de su ancestro, más que la historia general de los incas. El propósito era conseguir glorificar al

fundador de la *panaca*. De ahí también que la crónica de Garcilaso difiere, con frecuencia, de otras versiones presentadas por otros cronistas. Garcilaso usa para escribir la versión de la historia que le dio la *panaca* de su madre. Para ellos la única válida y verdadera³².

Según Acosta, gracias a los quipus, los incas podían dar cuenta de los últimos cuatrocientos años de su historia³³. El resto se perdió o era “pura confusión”, que puede significar que algunos cronistas, al darse cuenta de los relatos míticos en las narraciones que escucharon de los indígenas, los omitieron a propósito:

“Lo que hombres doctos afirman y escriben es que todo cuanto hay de memoria y relación de estos indios, llega a cuatrocientos años, y que todo lo de antes es pura confusión y tinieblas, sin poderse hallar cosa cierta. Y no es de maravillar faltándoles libros y escritura, en cuyo lugar aquella su tan especial cuenta de los quipocamayos, es harto y muy mucho que pueda dar razón de cuatrocientos años.” (Acosta 1987 [1590]: 124-125, Libro I, Cap. XXV)

Acosta, como muchos otros cronistas, compara los quipus con los libros y comenta que en ellos, como si fueran libros, los incas escribieron su historia. El cronista expresa, además, gran asombro por la capacidad semántica de estas herramientas: “Son quipos, unos memoriales o registros hechos de ramales, en que diversos nudos y diversos colores, significan diversas cosas. Es increíble lo que en este modo alcanzaron, cuanto los libros pueden decir historias” (Acosta 1987 [1590]: 402, Libro VI, Cap. VIII). De la misma manera, Martín de Murúa sostiene que todo lo que los europeos apuntaban en los libros, los andinos lo anotaban en sus quipus. De ahí que este cronista mercedario conoció la historia de las tierras incas y de sus gobernantes gracias a los quipus. Mediante estos implementos, los indígenas le dieron cuenta de sus orígenes, sus reyes, sucesiones, guerras, conquistas, gobierno, etc.:

“todo en fin lo que los libros nos enseñan y muestran se sacaba de allí, y así todo lo que en este libro se refiere al origen, principio, sucesión, guerras, conquistas, destrucciones, castigos, edificios, gobierno, policía, tratos, vestidos, comidas, autoridad, gastos y riquezas, de los Yngas, todo sale de allí y por los *Quipus* he venido en conocimiento de ellos. Todos cuantos refieren cosas deste reino lo han alcanzado y sabido por este medio, único y solo de entender los secretos y antigüedades deste reino.” (Murúa 1987 [1590]: 373, Libro II, Cap. XI)

³² Se ha podido observar arriba que Pachacuti mandó borrar de la historia a Urco. Evidentemente, era la historia de su *panaca* que en aquel momento se encontraba en el poder y, por consiguiente, monopolizaba la historia *oficial* de los incas. Sin embargo, la memoria de Urco no desapareció por completo, ya que es mencionado por Cieza –aunque como el que no es digno de memoria– y también su retrato se encuentra en la dinastía de los incas en el frontispicio de la Década V de Antonio de Herrera y Tordesillas. Véase: Anexo II, Fig. 17. Entonces, algún descendiente suyo decidió recordar y mantener su memoria, y su presencia en la línea dinástica.

³³ No tomo este dato en el sentido cronológico exacto. Como he escrito más arriba, hay que tener en cuenta la ausencia del sentido cronológico entre las poblaciones andinas prehispánicas.

Asimismo, los cronistas dan cuenta que en el Tahuantinsuyu existían archivos de quipus. Los *quipucamayoc* actuaban no sólo en calidad de historiadores, sino también de archiveros. En efecto los *quipucamayoc* eran guardianes responsables de conservar estos registros. Como encargados de los archivos, sabían localizar cualquier manojo de las cuerdas anudadas del pasado y leer fielmente toda la información que contenía. Por eso, Murúa compara a los *quipucamayoc* y los archivos de quipus con los escribanos y sus escritorios. Allí se producían y guardaban todos los registros relevantes para el Estado, para los funcionarios, las élites locales y religiosas, y la sociedad. Desde allí, los gobernantes y funcionarios incas podían obtener datos sobre guerras, rebeliones, desastres naturales y otros sucesos acaecidos en cada región:

“Así tenían los contadores grandes montones destos cordeles, a manera de registros, como los escribanos los tienen en sus escritorios, y allí guardaban sus archivos y de tal manera que el que quería saber algo, no tenía más que hacer sino irse a un Quipucamayo de éstos, y preguntarle cuánto ha que sucedió esto, o cuál Ynga hizo esta ley, quién conquistó tal provincia, quiénes fueron sus capitanes, cuando fue el año seco o abundante, cuándo hubo pestilencias y guerras, cuándo se rebelaron tales indios, cuándo sucedió tal terremoto, en qué tiempo reventó tal volcán, cuándo vino tal río de avenida, destruyendo las chacaras. Luego el contador sacaba sus cuerdas y daba razón de ello, sin faltar un punto. No hay duda sino que si los españoles al principio tuvieran curiosidad en hacer que estos indios contadores, que estaban en el Cuzco como en cabeza, y era a su cargo lo más principal del reino, les declaraban e interpretaban estos Quipus jerigonzas de ellos, como entonces estaba la tierra entera y estas cosas no se habían empezado a olvidar y dejar de los indios, y eran vivos los que de esto cuidaban, se descubrieran famosísimos sucesos de estos Yngas, de su origen, conquistas y batallas y acontecimientos, bastantes a henchir mucho número de libros que de ellos se escribieran, y lo que ahora se sabe con mucho [...] y por fragmentos, como ya van faltando, o han faltado de todo, los contadores antiguos.” (Múrua 1987 [1590]: 373-374, Libro II, Cap. XI)

Asimismo, Polo de Ondegardo menciona que cada provincia tenía sus registros de guerras y victorias (Ondegardo 1990 [1571]: 42). Según Ondegardo, había guardas de los registros o quipus (Ondegardo 1990 [1571]: 113). Entonces también se refiere a la existencia de archivos y archiveros. Del mismo modo, Garcilaso narra que “cada provincia tiene sus cuentas y nudos con sus historias anales y la tradición de ellas” (Garcilaso 1991 [1609]: 49, Libro I, Cap. XIX). Garcilaso refiere que cuando decidió escribir su crónica se puso en contacto con los condiscípulos de la escuela para que aquellos averiguasen las conquistas incas en las provincias de sus madres. Los condiscípulos, con la ayuda de sus parientes, “sacaron de sus archivos las relaciones que tenían de sus historias” y se las mandaron (Garcilaso 1991 [1609]: 49, Libro I, Cap. XIX). De esta manera, el cronista confirma la existencia de archivos locales de quipus. Lo menciona también en otra parte de su crónica, cuando describe las responsabilidades de los *quipucamayoc*. Relata, entonces, que a los *quipucamayoc* acudían los *curacas* y nobles para averiguar cosas sucedidas en sus tierras en el pasado. Esto indica que los

quipucamayoc conservaban quipus históricos (Garcilaso 1991 [1609]: 347, Libro VI, Cap. IX).

Otra fuente colonial en la que se observan los archivos de quipus de nivel local es la *Visita hecha a la provincia de Chucuito*. En este caso, son los caciques principales quienes tenían en sus casas registros anudados del tiempo de los incas, y ellos eran los responsables de los archivos de la comunidad. Los leían junto con los *quipucamayoc*, pero eran los caciques quienes traían los quipus ante el visitador desde sus casas (Diez de San Miguel 1964 [1567]). Tal vez los caciques principales y los *quipucamayoc* de pueblo eran responsables de mantener archivos con otros datos. Evidentemente, aparte de los archivos locales, existieron también archivos de quipus estatales. Los más grandes se habrían encontrado en Cuzco, adonde los funcionarios mandaban copias resumidas de quipus provinciales. Adicionalmente, también existían archivos de quipus estatales en los centros incas situados en las provincias, que eran responsables de recaudación de tributos. Otro cronista, Cabello Valboa habla de aposentos y casas llenas de quipus, subrayando la gran envergadura de los archivos estatales y una enorme cantidad de los registros anudados, archivados por los incas para ser leídos después de años:

“mas nuestros Piruleros antiguos comenzaron a usar de ciertos ñudos dados en ciertos hilos de colores varias, y segun era lo que pretendian, y querian entender de los tales ñudos, y hilos ansi era la color que añudauan á la grandeza y diferencia de el ñudo (o nudos) que hacian, y abia oficiales tan expertos en esta manera de conocer y añudar como ay entre nosotros Escruianos, y contadores liberales. Estos eran ciertos Yndios informados en aquel menester de sus mayores, y desde muchachos se criauan en ello para que la teorica de tan ciega ciencia la pudiese mejor retener, auia de estas maneras de escripturas a quien llamauan quipos aposentos y casas llenos con mas cantidad que los escritorios de nuestros Secretarios, y Escruianos, y solo se entendían con ellos el Quipo camayoc (que ansi llaman ellos al ministro, y Ofcial a cuyo cargo estan las tales maneras de escripturas) y estos yban enseñando, y enponiendo á otros desde muchachos dándoles siempre licion, y doctrina de cada cosa, y en la duración de la tal enseñanza los atormentuan a pellizcos en sus desnudas carnes a fin de que con mas promptitud retuviesen la lección de aquel dia y de esta manera quedauan tan expertos, y doctos en aquel arte que con facilidad dauan cuenta de lo que les preguntaua en cosas tocantes á subcesos pasados de casi tiempo de 800 años” (Cabello Valboa 1951 [1586]: 239-240, Parte III, Cap. 6)

La presencia de los archivos de quipus en el Tahuantinsuyu está corroborada no sólo por las fuentes etnohistóricas, sino también por las evidencias arqueológicas. En efecto, hasta la fecha se han encontrado unos diez archivos de quipus. Los más grandes han sido excavados en Pachacamac, Incahuasi, Laguna de los Cóndores, El Castillo de Huarmey y Puruchuco³⁴. Regresaré a hablar de estos archivos en los siguientes capítulos.

³⁴ Todos estos sitios se encuentran en el Perú. El Santuario Arqueológico de Pachacamac está situado en la costa central, en el departamento de Lima, a unos 30 km al sur de la ciudad de Lima. El sitio de Incahuasi también está ubicado en el departamento de Lima, provincia de Cañete, a unos 180 km al sur de la ciudad

Regresando a los quipus con contenidos históricos, su presencia y relevancia en el proceso de obtener la información está confirmada, adicionalmente, por el hecho de que los cronistas los indican como sus fuentes. Entrevistando a los *quipucamayoc* y escuchando lecturas de quipus que se realizaban ante ellos, los españoles averiguaban el pasado andino. En este sentido, Calancha narra que la historia del nombre de séptimo Inca, Yahuar Huacac, la conoció gracias a los registros incas anudados, porque “como otros quipus dicen”, cuando el Inca perdió una batalla, lloró sangre³⁵ (Calancha 1974 [1638]: 218, T.I, Cap. XV). Cabello Valboa repite varias veces en su crónica que verificaban las “cuentas” españolas con las peruanas para asegurarse de que coincidían: “Concordamos las cuentas nuestras con las que estos naturales tienen por sus Quipos, y ñudos de sus Reyes, y Señores antiguos” (Cabello Valboa 1951 [1586]: 264, Parte III, Cap. 10). Y, en seguida, admite que sí: “Consienten las cuentas Españolas, y los quipos Piruleros que el tiempo de la muerte de Mayta Capac, y coronación de su hijo Yngaruca fuesse cerca de los años de Christo de 1306 o poco discrepante.” (Cabello Valboa 1951 [1586]: 264, Parte III, Cap. 10). Vaca de Castro y Francisco de Toledo reunían a los *quipucamayoc* para comparar sus versiones y asegurarse de la veracidad de la información obtenida. En efecto, son numerosos los cronistas quienes en sus crónicas manifiestan que, para recopilar el material para sus obras, han recurrido a relatos basados en quipus. Numerosos en sus crónicas afirman que los indígenas leían ante ellos sus quipus con contenidos históricos (Collapiña 1974 [1542]; Blas Valera 1992 [hacia 1593-1597]; Cieza de León 2000b [1553]: 56, Cap. XII; Zarate 1965 [1555]: 11; Matienzo 1967 [1567]: 8-9, Cap. I; Ondegardo 1916 [1571]: 45; Murúa 1987 [1590]: 312-313, Libro I, Cap. LXXXVI; Cabello Valboa 1951 [1586]: 264 y 291, Parte III, Cap. 10 y Cap. 13; Garcilaso 1991 [1609]: 49, Libro I, Cap. XIX; Guaman Poma 1993 [1615]: 264 [369]; Oliva 1998 [1631]: 37-38, Cap. 2; Calancha 1974 [1638]: 218, T.I, Cap. XV). De ahí que gran parte de la historia de los incas, recopilada por los cronistas de los siglos XVI y XVII, la conocemos gracias a las lecturas e interpretaciones de quipus como fuentes. Conforme refiere Murúa: “Todas las cosas de que tenemos noticia en las antiguallas de este Reyno, son deducidas de los quipos de los indios viejos y conforme su variedad así

de Lima. La Laguna de los Cóndores –desde hace poco denominada Laguna de las Momias– se encuentra en los Andes en el norte del Perú, en el departamento de Amazonas, a unos 45 km de la ciudad de Leymebamba (distrito de Chachapoyas). El Castillo de Huarmey está situado en el departamento de Áncash, cerca de la actual ciudad de Huarmey, a unos 300 km al norte de Lima y está alejado de la costa unos 2 km. El sitio arqueológico de Puruchuco está ubicado en Lima, en el distrito de Ate.

³⁵ *Yahuar* significa sangre en quechua. El nombre del Inca significa “el que llora sangre”.

es fuerza la haya, en quien escribiere sus historias.” (Murúa 1987 [1590]: 442-443, Libro II, Cap. XXXVI).

Para concluir regresaré al tema de representaciones históricas durante las festividades. Al inicio de este capítulo he hablado de grandes festividades y rituales que se organizaban en Cuzco, adonde acudían los súbditos de todas las partes del imperio. Sin embargo, los ritos y festividades no se celebraban únicamente en Cuzco. El Inca hacía recorridos frecuentes de todos sus territorios, con mayor énfasis en los recientemente incorporados, para fortalecer o renovar los lazos de interdependencia (Figs. 18, 19, 20, 21, 22). También durante estos viajes se difundía la historia del Tahuantinsuyu y sus mitos de origen. En este sentido, Pino Matos (2016) propone la presencia de *camino de memoria*, que fijaban la relación del pasado con el presente, conformando una conciencia histórica³⁶. La sucesión de un nuevo Inca, por ejemplo, requería de una renovación de las alianzas anteriores y, por lo tanto, de su movilidad constante para demostrar su autoridad y renovar ritualmente el poder de Cuzco. En consecuencia, “la mayoría de rituales Inca consistían en realizar recorridos y libaciones por puntos significativos en el paisaje, con el fin de vincularse con el pasado mítico de cada localidad y fijarse en la memoria de cada población” (Pino Matos 2016: 177). Estos recorridos rituales continuos por los *camino de memoria* están reflejados también en las crónicas, pero descritos como si diferentes Incas conquistaran nuevamente a los mismos grupos étnicos (Hernández Astete 2012: 253; Pino Matos 2016: 177). Los desplazamientos por los *camino de memoria* dan nuevo sentido al concepto de archivos incas. Una parte de estos archivos tendría que ser trasladada, de un lugar a otro, junto con todo el cortejo del Inca. Solo de esta manera la historia podía ser leída y representada en diferentes partes del imperio, durante cada una de las fiestas o ceremonias. En este sentido, Topic esboza que las características de quipus facilitarían su movilidad. Gracias a estas herramientas, los funcionarios y la corte inca que se desplazaba por las provincias podía mantener el acceso a cualquier tipo de información (Topic 2013: 58). De ahí que, incuestionablemente, existían varias copias de quipus con la misma información o quipus resúmenes o síntesis.

En conclusión, el empleo de quipus para la conservación y transmisión de los mitos de origen, genealogías de los gobernantes, cantares y otros textos con contenidos históricos hizo posible desplegar el poder ideológico sobre los habitantes del Tahuantinsuyu. Los quipus con contenidos mítico-históricos ayudaron a forjar la

³⁶ Sobre caminos de memoria, el pensamiento histórico en los Andes, el registro de la memoria y la historia y su vinculación a la ritualidad, véase también: Abercrombie 2006; Arnold 2018; Fernández Juárez 2018.

identidad inca, tanto entre las poblaciones que pertenecían al Tahuantinsuyu desde los comienzos de su expansión como entre los que iban siendo incorporados sucesivamente. La creación de la identidad inca integraba, sin embargo, dos elementos. La segunda que contribuía a forjar esta identidad y a extender el poder ideológico sobre la población fue la religión. Por eso, en el siguiente subcapítulo demostraré cómo el empleo de quipus para fines religiosos, ceremoniales y calendáricos, contribuyó a complementar el despliegue del poder ideológico por parte de los cuzqueños.

1.2. Los quipus en el ritual inca

“Los Incas conocían, pues, bien, a todos los huacas de todas partes. Y a cada huaca le mandaban entregar su oro y su plata, conforme estaba apuntado en los quipus;” (Ávila 1966 [1598]: 129, Cap. 22)

En esta segunda parte sobre la difusión del poder ideológico, me enfocaré en el papel de los quipus en el ritual inca. Cada ritual tiene como su principal función la comunicación y la transmisión de mensajes mediante determinados símbolos o códigos culturales. Como se ha visto en el capítulo anterior, incuestionablemente, el ritual inca también servía para comunicar y transmitir mensajes y, además, siempre era un ritual sumamente político. Evidentemente, las ceremonias incas no constituían un espacio destinado únicamente para expandir la denominada por Pease (2014b: 67) “ideología triunfante”, es decir el culto al Sol introducido por Pachacuti. Este espacio ritual servía, sobre todo, para la negociación de relaciones políticas entre el Inca y sus súbditos, entre el Tahuantinsuyu y los grupos étnicos sometidos por los incas. Los ritos facilitaban sellar alianzas (Molinié 2010). En este sentido, Schroedl señala que no se observa una separación precisa entre el ritual en general y el ritual político en particular, y que la mayoría de los rituales constituyen un reflejo de las estructuras de poder de una sociedad (Schroedl 2008: 21). De ahí que “Así como se puede afirmar que cada ritual tiene una dimensión política se puede sostener, por otra parte, que ciertos rituales forman una parte indispensable de la política” (Schroedl 2008: 21)³⁷. En el caso del Tahuantinsuyu, es

³⁷ Schroedl (2008) analiza la dimensión política del ritual de la *Capacocha*, que consistía en sacrificar niños provenientes de las provincias, dejándolos en las cumbres de altas montañas, por encima de 5.000 m.s.n.m. (Figs. 23, 24, 25). Antes del sacrificio, los niños eran llevados a Cuzco, donde los veneraban como *huacas*, proveyéndolos incluso con sacerdotes. De esta manera, los incas creaban nuevas *huacas* locales, que

innegable que la religión y la política coincidían en casi todos los rituales, ya que se trataba de una sociedad en la que el poder era legitimado por la religión. El Inca era «hijo del Sol». Por eso, las fuentes documentales indican que cada decisión del Inca necesitaba ser respaldada por la palabra del dios Sol, de tal modo que todas las actividades e iniciativas de cierta relevancia requerían de previa consulta a las divinidades (Curatola 2008: 17). En efecto, Curatola pone énfasis en las funciones que los oráculos desempeñaron para la legitimación del poder, siendo centros de acopio y procesamiento de información y de la comunicación (Curatola 2008). En este sentido, MacCormack considera que la función principal de numerosos santuarios oraculares, situados en todas las provincias del Tahuantinsuyu, era la de legitimar el poder político de los incas (MacCormack 1991: 59). Con respecto al papel de los quipus para el ritual inca y para la religiosidad andina, se pueden distinguir tres áreas en las cuales el empleo de estas herramientas era de suma importancia, a saber: los cultos a las *huacas*, el sistema de *ceques* de Cuzco y el calendario inca. Definitivamente, las tres están interrelacionadas, ya que los cultos a las *huacas* se rigen por el calendario ritual, mientras que las *huacas* del valle del Cuzco están articuladas dentro del sistema de *ceques* que, a su vez, también se vincula con el calendario ritual. De ahí que, sostengo que el empleo de quipus a fines rituales —como herramientas que ayudaban a desplegar el poder ideológico—, también contribuyó a legitimar el poder político de los gobernantes cuzqueños.

Cabe señalar, por un lado, que los incas solían apropiarse de todas las *huacas* locales importantes de las provincias para poder controlarlas y, de esta forma, controlar a los grupos étnicos que veneraban a aquellas *huacas*. La apropiación pudo tener un carácter militar, después de una conquista de un territorio, o también realizarse mediante un ritual, como en el caso de la *Capacocha*. Los sacrificios realizados durante el ritual de *Capacocha* creaban nuevas *huacas*, así como nuevos hitos o mojones sagrados entre diferentes grupos vecinos. De este modo, los incas se apropiaban del espacio ritual local o, más bien, lo instituían para vincular a estos grupos locales con el poder cuzqueño (Sanhueza 2005: 51; Schroedl 2008: 24; Gentile 1996; Curatola 2011, 2008). Por otro lado, los gobernantes incas ejercían el poder indirecto sobre todas las *huacas* del

regresaban para ser sacrificados en sus provincias y se convertían en sitios sagrados, controlados por Cuzco. Sobre los sacrificios incas en altas montañas, véase también: Schobinger 2001, 1999; Reinhard y Ceruti 2010, 2000; Ceruti 2012, 2007, 2003, 2001, 1999; Duvols 1976.

Tahuantinsuyu, porque los sacerdotes y *camayos*³⁸ de cada una de ellas eran nombrados por el Huillac Umu, el sumo sacerdote de Cuzco, y le eran subordinados. Al mismo tiempo, mediante los sacerdotes de cada *huaca*, los incas ejercían también el poder indirecto sobre los habitantes de la zona. Cuando el Inca consultaba a las *huacas*, los sacerdotes le informaban sobre sus predicciones, basándose en las confesiones de la gente de la zona. En efecto, el poder de los sacerdotes y de las *huacas* derivaba de la antigua práctica de la confesión existente entre los andinos. Es decir, los sacerdotes, confesando a la gente de una zona determinada, obtenían información relevante para los gobernantes y, luego a la hora de hacer predicciones para el Inca, los mismos sacerdotes podían transmitirle esta información (Curatola 2008: 36-37).

En este sentido, las fuentes documentales informan que, durante la Colonia, en las confesiones con sacerdotes católicos los andinos traían quipus con sus pecados. No disponemos, sin embargo, de evidencias que confirmen que el uso de quipus confesionales fuera una práctica prehispánica, aunque su rápida adaptación a fines de confesiones católicas puede sugerirlo (Setlak 2018)³⁹. Disponemos, en cambio, de abundantes evidencias etnohistóricas que demuestran que en los quipus se llevaban registros detallados de todas las *huacas* del Tahuantinsuyu. En efecto, Molina “el cuzqueño” narra que en la capital inca había *vilcacamayoc* de los cuatro *suyus*. Éstos eran responsables de tener cuenta y razón de todas las *huacas* de su respectiva región. Los *vilcacamayoc* eran, entonces, *quipucamayoc* quienes registraban los lugares sagrados y las ofrendas y sacrificios que se ofrecían a cada uno de ellos:

Tenía en el Cuzco el Ynga para este efecto, yndios de los quatro *Suyos* o partidas, que cada uno dellos tenía quenta y raçón de todas la guacas por pequeñas que fuesen, que en aquella partida de que él hera *quipocamayo* o contador, que llaman *uilcacamayo*; y avía yndio que tenía a cargo casi quinientas leguas de tierra. Tenían estos la raçón y cuenta de las cosas que a cada gueca se avía de sacrificar, y así la tomavan deste los que avían de salir del Cuzco e yban dando la dicha raçón y cuenta a los que yban entregando los dichos sacrificios de unos en otros, no obstante que, en las cabeceras de las provincias avía también yndios deputados para el dicho efeto, y que tenían cuenta y raçón de los dichos sacrificios que en cada provincia avían de quedar; pero porque algunas veces acrecentauan o cortavan de los dichos sacrificios, conforme a la voluntad del Ynga, sacavan la raçón del Cuzco para lo que en cada lugar y parte se avía de hacer.

(Molina 2010 [1575]: 93)

³⁸ Según el diccionario de González Holguín *Camayoc* era “Oficial, o mayordomo, el que tiene a su cargo haciendas, o alguna chacara”. Santo Tomás explica *camayoc* como “oficial generalmente”. También conforme el diccionario publicado por Antonio Ricardo *camayoc* era “oficial”.

³⁹ Un desarrollo más detallado de esta cuestión se plantea en la segunda parte de esta tesis.

Del fragmento citado de Molina se desprende que estos *vilcacamayoc-quipucamayoc* no sólo residían en Cuzco, sino que éstos gozaban además de un rango superior y supervisaban a los demás. Había otros *vilcacamayoc-quipucamayoc* en las cabeceras de provincias y, evidentemente, otros directamente responsables de cada una de las *huacas*. Existía, entonces, una jerarquía de *vilcacamayoc-quipucamayoc* quienes se encargaban de llevar registros de todos los lugares sagrados del Tahuantinsuyu y velar por el cumplimiento de las obligaciones religiosas. Es posible que esta jerarquía tenía alguna correspondencia con la jerarquía decimal⁴⁰. En este sentido, también el *Manuscrito de Huarochirí* relata que los incas tenían todas las *huacas* del imperio asentadas en quipus. Gracias a estos registros conocían todos los lugares sagrados de su imperio y organizaban los cultos locales, entregando ofrendas según tenían asentado en sus quipus:

“Los Incas conocían, pues, bien, a todos los huacas de todas partes. Y a cada huaca le mandaban entregar su oro y su plata, conforme estaba apuntado en los quipus; les hacían entregar a todos ellos y en todas partes. Plata sagrada, oro sagrado le llamamos nosotros al oro... (*) todas esas cosas les hacían dar según estaba señalado en los quipus.” (Ávila 1966 [1598]: 129)⁴¹

El fragmento citado del *Manuscrito de Huarochirí*, al mencionar que los incas mandaban ofrendas a todas las *huacas* de todas partes, confirma que existió un registro central de las *huacas*, definitivamente en Cuzco. No sabemos, sin embargo, si fue un quipu con todas las *huacas* o varios quipus. Es posible que existiera un quipu general con todas las *huacas* –o dos, uno con las *huacas hanan* y otro con las *huacas urin*– y otros, específicos, que contuvieran información más exacta con lo que se ofrendaba a cada una de ellas. Desafortunadamente, el *Manuscrito de Huarochirí* no proporciona respuestas a estas interrogantes. Sin embargo, insinúa que el oro y la plata se entregaba “según estaba señalado en los quipus”, lo cual sugiere que los quipus contenían algunas normas específicas a seguir durante el desempeño de las obligaciones religiosas. De ahí que los registros de cuerdas anudadas constituían medios que garantizaban y, al mismo tiempo, controlaban el cumplimiento de cultos imperiales y locales. En efecto, el autor del *Manuscrito de Huarochirí* relata que estas herramientas eran usadas también para cumplir con los ritos y cultos locales, así como con las obligaciones de cada integrante de la comunidad. En este sentido, las ofrendas a la laguna Yansa, que se hacían para propiciar

⁴⁰ Julien propuso que existía una red de *huacas* que estaba vinculada con la organización decimal (Julien 2002b: 19). La investigadora sostenía que la división en cuatro *suyus* sirvió para que los incas pudieran organizar las relaciones entre los andinos y los sitios más sagrados del Imperio, y que esta organización ayudó a crear identidades imperiales.

⁴¹ *Choc uopo collq. sarpo. choctipsi colletipsi, (frase que no ha podido ser traducida).

el agua para la comunidad, mediante quipus se llevaba cuenta de todos los que ofrendaban, por un lado, y, por el otro, de los ausentes en la ceremonia:

“Y todo lo que ponían como ofrenda a la laguna Yansa lo reogía el yañca, él lo recibía. También llevaba una llama o sus cuyes, y también ticti, todo producto o cosa con la que se podía adorar, sacrificando u ofrendando. Y así, cuando todos habían entregado las ofrendas y se había llevado la cuenta, mediante quipus, del número de los ausentes, el yañca empezaba la adoración: “Padre Collquiri: tuya es la laguna, también el agua. Dame bien, el agua, este año”. Y ya, cuando el yañca concluía de decir estas palabras, empezaba a masticar su coca y a beber su chicha.” (Ávila 1966 [1598]: 181, Cap. 31)

Son numerosos los cronistas y visitantes de idolatrías, quienes confirman que los incas mantenían registros de *huacas* y de sacrificios puestos en quipus. En este sentido, Polo de Ondegardo advertía que por los registros, que los incas tenían en Cuzco, él mismo encontró y destruyó muchas *huacas* de las provincias de Chinchaysuyu y Collasuyu. Asimismo, Ondegardo encontró el cuerpo embalsamado de Huayna Cápac y, gracias a los quipus, se enteró del número de personas que le fueron sacrificadas después de la muerte (Ondegardo 1990 [1571]: 45, 105). Las investigaciones llevadas a cabo por Ondegardo las confirma Juan de Matienzo admitiendo que, cuando Polo era Corregidor en el Cuzco, “averiguó todas las huacas e idolos que tienen los indios, a que adoraban, por los quipos de los Ingas y supersticiones que usaban” (Matienzo 1967 [1567]: 119, Cap. XXXVI). Murúa, por su parte, cuando describe las casas de las *acllas* –mujeres escogidas–, mantiene que las de la cuarta casa eran cantoras y pastoras que, con mucha “cuenta y razón”, cuidaban del ganado del Inga destinado para sus sacrificios (Murúa 1987 [1590]: 393, Libro II, Cap. XVIII). De la misma manera, Betanzos informaba que Tupa Inca Yupanqui, antes de morir, instruía a su sobrino Yamque Yupangue y a su hijo Huayna Capac, que deberían “tener cuenta y razón” por quipus de todos los ganados destinados a los sacrificios en Cuzco:

“Topa Ynga Yupangue dio e hizo merced a Yamque Yupangue su sobrino que fuese proveedor mayor del Cuzco de todo el ganado que el Cuzco tenía en toda la tierra y que tuviese cuidado de tomar cuenta cada año a todos los señores caciques de toda la tierra del multiplico dello y que él proveyese de los señores del Cuzco para que lo fuesen a ver y saber de qué manera lo beneficiaban y granjeaban y que por su mano fuese hecha la expedición del ganado que en el Cuzco se gastase en las fiestas y regocijos y sacrificios y que no se gastase más de aquello que a él le pareciese y él por bien tuviese de mandar que se gastase y que él tuviese cuenta y razón de todo ello poniendo por sus quipos y cuenta el ganado que cada cacique tenía en su tierra y del que ansi él mandase que se trujese para el gasto del Cuzco y visto por Yamque Yupangue la merced que le hacía su tío Topa Ynga Yupangue levantóse de su silla y asiento que tenía de señor y fuese a su tío y bésóle en el carrillo en señal de amor y agradecimiento por la merced que le hacía y esto hecho tornóse a sentar en su silla y luego Topa Ynga Yupangue die e hizo merced a su hijo Guaynacapac que aliende de ser señor que fuese proveedor del ganado del sol y que tuviese cuidado de cada un año de tomar cuenta a todos los caciques de la tierra del multiplico del ganado del sol y que él por su mano diese el ganado que le pareciese que

era menester para los sacrificios del sol y que se nombrase apacentador del ganado del sol y luego se levantó de su silla el nuevo señor Guaynacapac y besó en el carrillo a su padre aceptando el cargo y la merced que le hacía el cual ganado del sol dicen que algunas veces por su pasatiempo Guaynacapac lo apacentaba recreándose él en aquello” (Betanzos 1987 [1551]: 176, Cap. XXXIX)

Se observa entonces, que los dos se convirtieron en una especie de *quipucamayoc*-administradores responsables de mantener registros de todos los ganados destinados a sacrificios y de supervisar, constantemente, a los señores locales para que proporcionasen animales para cada fiesta. En efecto, el arzobispo de Lima Pedro de Villagomes, cuando describe los sacrificios y las cosas que los indígenas ofrecían, afirma que en algunas regiones se criaban llamas destinadas para ser sacrificadas a determinadas *huacas*. Sugiere, que existían cuentas de *huacas* –no se refiere a registros con el número de *huacas* que había, sino a los sacrificios–, y que cada *huaca* tenía sus propias cuentas con lo que le correspondía. Éstas, estaban probablemente a cargo de los *camayos* locales, quienes les servían. Entonces, parece que no eran sólo registros de lo que ya se ha entregado o de lo que se iba a sacrificar en aquel momento, sino también de lo que estaba planificado para entregar en el futuro. Las llamas eran contabilizadas con antelación y, gracias a los registros, se disponía cuáles animales y en qué cantidad serían destinados para cada una de las *huacas*. Así, conforme el testimonio de Villagomes: “En algunas partes tienen crías destas llamas para las huacas, y las guardan, y crían por cuenta de la huaca” (Villagomes 1919 [1649]: 164, Cap. XLV). Adicionalmente, *La Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Piru*, atribuida a Blas Valera, sugiere que no solo los lugares sagrados y sacrificios, sino distintos detalles sobre cultos andinos, estaban registrados en quipus. Según el autor de la *Relación*, los quipus constituían su fuente principal para conocer tanto el pasado andino, como sus creencias, dioses antiguos, sacrificios, templos, *acllahuasi*⁴² y lugares sagrados (Blas Valera 1992 [hacia 1593-1597]: 48, 54, 56). De la misma manera, varios visitantes y extirpadores de idolatrías recurrían a estas herramientas para obtener datos sobre cultos, ceremonias y deidades andinos, lo cual confirma que contenían este tipo de información. En este sentido, el padre Josep de Arriaga aconsejaba que los indígenas prepararan sus quipus para que, luego, se los pudiera entrevistar, preguntando por sus *huacas*, *pacarinas*, *mallquis*⁴³, ministros de

⁴² *Acllahuasi* eran casas de mujeres escogidas –denominadas *acllas*– que desempeñaban determinadas tareas para el Estado inca. Se dedicaban por ejemplo a la producción de chicha y a la confección de tejidos. Véase: Figs. 26, 27.

⁴³ Se denominaba *mallqui* a momias de los antepasados o ancestros fundadores. Los *mallquis* incas eran venerados y sacados en andas para participar en todas las fiestas y ceremonias importantes. Véase Fig. 28.

ceremonias, fiestas y adoraciones (Arriaga 1999 [1621]: 133). Definitivamente, las fuentes documentales demuestran que los quipus fueron empleados a fines de culto. Además, el hecho de que numerosos ejemplares arqueológicos se encontraron en contextos ceremoniales o funerarios evidencia su vinculación a los rituales andinos.

En este sentido, en el sitio arqueológico de Pachacamac se excavó la cantidad más representativa de quipus encontrados *in situ*. En total, noventa y un ejemplares (Clindaniel y Urton 2017: 277). Pachacamac está situado en la costa, a unos 30 km al sur de Lima, y se considera que fue el santuario y oráculo prehispánico más grande y de mayor relevancia de la costa⁴⁴. Cuando los incas impusieron su dominio en la costa central y ocuparon el antiguo santuario Ychsma, lo remodelaron, construyeron el monumental Templo del Sol (Fig. 29), el *Acllahuasi* (Fig. 26), la extensa Plaza de los Peregrinos (Fig. 30), el Palacio de Taurichumpi, grandes muros perimetrales y otras estructuras (Curatola 2017: 185). Durante la hegemonía del Tahuantinsuyu, Pachacamac se convirtió en un centro de peregrinación al que acudía gente de todo el Imperio. El padre Cobo lo denomina como “santuario universal”, mientras que Acosta y Calancha, le atribuyen a Pachacamac un estatus superior al Sol (Curatola 2017: 179 y 191). Por su parte, Hernando Pizarro, quien como primero llegó al santuario en el año 1533, subraya la gran importancia del lugar cuando escribe que “Toda esta tierra de los llanos y mucha más adelante no tributa al Cusco, sino a la mezquita” (Pizarro 1968 [1533]: 127). En este sentido, Pachacamac como el santuario más importante de la costa, gozaría del estatus comparable con Cuzco. El primer conjunto de quipus fue encontrado en 1976 por el equipo del arqueólogo peruano Bueno Mendoza. En el lado sur de Pachacamac, en el centro de un pequeño recinto cuadrado hecho de adobes –denominado posteriormente “Casa de quipus”–, hallaron una bolsa de piel de venado en cuyo interior se encontraban quipus completos y algunos fragmentos (Urton 2014b: 15-16). En la bolsa había: nueve quipus enrollados y dos fragmentos de quipus, 25 cuerdas sueltas que también procedían de quipu(s), dos valvas completas y tres fragmentos de concha *Spondylus princeps*, y 4 semillas de *Nectandra sp* que eran de origen amazónico y solían ser usadas en rituales (Urton 2014b: 16). Como el *Spondylus*⁴⁵ constituía uno de los objetos más sagrados en el

⁴⁴ Pachacamac fue ocupado sucesivamente por: 1) la cultura Lima (en la segunda mitad del periodo Intermedio Temprano y en la primera mitad del Horizonte Medio); 2) por el señorío Ychsma (durante el periodo Intermedio Tardío); y finalmente, 3) por los incas (durante el Horizonte Tardío). Véase: Makowski 2016: 158.

⁴⁵ En contextos arqueológicos se han identificado dos tipos de estas conchas: *Spondylus princeps* y *Spondylus calcifer*, ambas proceden de las zonas calientes del Pacífico –al norte del Perú, sobre todo las costas ecuatorianas–. En los Andes centrales el *Spondylus* denominado *mullu* constituía un bien de gran

mundo prehispánico (Fig. 31), su colocación junto a los quipus puede indicar el carácter ceremonial y/o sagrado de estos registros anudados (Urton 2014b: 19). En este sentido, otros descubrimientos importantes fueron realizados por Eeckhout, quien encontró varios quipus en la denominada Estructura E8 –situada en la parte norte de Pachacamac–, que probablemente formaba parte del sistema inca de almacenamiento (Eeckhout 2012: 213). Los quipus estaban en el piso de la sala de la Estructura E8, desafortunadamente, varios de ellos se han descompuesto porque habían sido mojados con algún líquido. Los trabajos de conservación permitieron admitir que había, al menos, nueve quipus, todos confeccionados de algodón y la mayoría de color blanco natural (Eeckhout 2012: 219). El contexto parece haber sido diferente del hallazgo de Bueno, ya que los quipus procedentes de la estructura E8 parecen haber sido destruidos o abandonados en el suelo, mientras que los de la Estructura B7 –“Casa de Quipus”– fueron guardados de manera meticulosa (Eeckhout 2012: 219). Otro quipu fue hallado en la Pirámide 3, en una tumba colectiva del Horizonte Tardío o de Transición. Se encontró también un quipu en la Pirámide 2, pero falta una descripción detallada del hallazgo (Eeckhout 2012: 219)⁴⁶. Durante el Horizonte Tardío, las pirámides con rampa –salvo dos⁴⁷– servían como sitios de acogida, campamentos para peregrinos y, rápido, fueron reutilizadas como cámaras funerarias (Eeckhout 2012: 217)⁴⁸. De ahí que en los quipus de Pachacamac –encontrados en este sitio, pero procedentes de todas las regiones del Tahuantinsuyu– estarían registradas las ofrendas que los peregrinos traían al ídolo de sus lugares de origen (Figs. 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38).

En este sentido, otro *archivo* de quipus rituales que, probablemente registraban ofrendas, fue encontrado en el departamento de Áncash. Esta vez en un contexto

valor religioso y, por lo tanto, también económico. En las tumbas de las élites y de los gobernantes andinos se depositaban ofrendas de conchas enteras, así como de objetos elaborados de *Spondylus* –adornos, figuras zoomorfas o geométricas, entre otras–. Además de su importancia ritual, la presencia de *mullu* en contextos arqueológicos de los Andes centrales demuestra que, desde el Horizonte Temprano, existían intercambios a larga distancia. Véase: Rostworowski 1970; Murra 1975c; Hocquenghem 1993.

⁴⁶ Conforme a Eeckhout, durante el Período Intermedio Tardío, las pirámides con rampa funcionaban como palacios de *curacas* Ychsma. Éstos eran responsables de repartir los excedentes de producción y, al mismo tiempo, sacaban provecho acumulando una parte de los productos en sus respectivas pirámides (Eeckhout 2012: 216).

⁴⁷ Sólo dos palacios, el P10 (Tauri Chumpi) y P13, constituían excepciones (Eeckhout 2012: 217).

⁴⁸ Eeckhout propone que la Estructura E8 pudo haber sido ocupada por un funcionario que administraba bienes que llegaban al edificio, ubicado en el borde de la zona monumental. Sugiere que éste pudo haber sido un tipo de collca de la costa. Asimismo, señala que los almacenes de la Estructura E8 estaban asociados con un gran patio que, probablemente, servían para recibir gente durante las ceremonias (Eeckhout 2012: 220-222). Eeckhout sugiere también que es posible que la Estructura E8 desempeñó una doble función: por un lado, fue una herramienta de administración local; por el otro, sirvió como *tambo* para los funcionarios incas que estaban de viaje y los *chasquis* (Eeckhout 2012: 224).

funerario. En 2012, el equipo polaco-peruano de arqueólogos excavó un gran mausoleo huari y lugar de culto a los ancestros, denominado el Castillo de Huarmey (Giersz 2017: 160). En la tumba subterránea del “Mausoleo Rojo” –formada por la cámara principal y otras subdivisiones en su interior con cuatro contextos funerarios– estaban sepultados 64 individuos. Los cuerpos de 54 mujeres se encontraron en el recinto principal de la cámara subterránea⁴⁹. Como en la parte suroeste del “Mausoleo Rojo” se hallaron restos de animales –camélidos, cóndor, mono– ésta habría sido utilizada como galería de ofrendas. Mientras que los pequeños ambientes situados en la parte central y frontal, en los que fueron descubiertos fragmentos de vasijas, tejidos, quipus y fragmentos de cuerpos humanos tatuados y momificados, podían haber funcionado como galería mortuoria y/o galería de ofrendas (Giersz 2017: 121 y 126). Los quipus del Castillo de Huarmey (Figs. 2, 3, 39) son los primeros procedentes del Horizonte Medio que fueron hallados durante excavaciones científicas (Urton 2014a: 251). En este sentido, el quipu más completo fue encontrado en el relleno de uno de los sellos situados sobre las gradas de la escalinata monumental (Giersz 2017: 143). Es un quipu tipo “colgante” con cuarenta y ocho cordeles. Cuarenta y tres de los cordeles colgantes fueron hallados sujetos a la cuerda principal en ocho grupos que contenían entre cuatro y seis cordeles. El noveno grupo de cordeles –con cinco cuerdas– fue arrancado de la cuerda principal, pero se encontraba cerca. Los estudios del quipu realizados por Urton, sugieren que los nueve grupos de cuerdas, originalmente fueron formados por seis colgantes por grupo. Esto significaría que el número de cuerdas colgantes –cincuenta y cuatro– correspondería al número de mujeres enterradas en el recinto principal (Urton 2014a: 255). De ahí que, probablemente, eran registros de ofrendas depositadas con ellas o contaban algunos acontecimientos de sus vidas, para que perduraran en el tiempo.

En este sentido, otro ejemplo de empleo de quipus a fines rituales –y también calendáricos– es para registrar las huacas del sistema de *ceques* del Cuzco. Efectivamente, el calendario ritual del valle del Cuzco estaba organizado mediante el sistema de *ceques*. Éste estaba formado por 41 líneas imaginarias que partían de manera radial desde el Templo de Coricancha, en Cuzco, hacia los cuatro *suyus* (Fig. 40). En este sentido, los incas veneraban numerosos lugares situados en los alrededores del Cuzco, como son montes, cimas de cerros, cuevas, rocas o fuentes. Estos sitios sagrados fueron ordenados

⁴⁹ El análisis 46 de ellos eran de sexo femenino, en caso de los 8 restantes, no se ha podido determinar con certeza, pero probablemente también eran de sexo femenino. Los cuerpos enfardelados fueron depositados en posición flexionada. Algunos de los fardos fueron envueltos con mallas gruesas (Giersz 2017: 164-165).

según 41 ceques y repartidos por las cuatro partes del Imperio. Tres de los *suyus*, a saber Chinchaysuyu, Antisuyu y Collasuyu comprendían 9 *ceques* cada uno de ellos, divididos en cada parte en tres grupos de tres *ceques*. Los tres grupos de *ceques* –dentro de cada *suyu*– estaban compuestos de líneas que se llamaban *Collana*, *Payan* y *Cayao*, respectivamente, y formaban una jerarquía descendiente. El Cuntisuyu, en cambio, contaba con 14 *ceques*, que estaban divididos en cuatro grupos de tres –*Collana*, *Payan* y *Cayao*–, un ceque de dos partes, una de ellas *Collana* y la otra *Cayao*, y un ceque *Payan*. Cada *ceque* comprendía un número variable de *huacas*, en total eran 328 lugares sagrados (Zuidema 1995). En este sentido, Zuidema considera, al mismo tiempo, que la memoria del pasado construida por los reyes incas tenía un valor religioso y reflejaba la jerarquía social y religiosa de Cuzco (Zuidema 2005: 90). Por eso, el calendario inca estaría vinculado con las 10 *panacas* o ayllus reales de tal manera que cada *panaca* estaba responsable de los rituales durante un mes que le correspondía (Zuidema 2004: 278). Cada *panaca* tenía a su cargo determinados *ceques* con sus *huacas*. De esta manera, el sistema de *ceques* era un elemento fundamental de la organización administrativa, socio-política, ritual y calendárica de Cuzco. Asimismo, Zuidema planteó que los *ceques* y las *huacas* del valle del Cuzco estaban asentadas en cuerdas de quipus, y que los españoles se enteraron tanto de su existencia como de su distribución gracias a la lectura de quipus hecha por los *quipucamayoc*.

En este sentido, en la crónica del padre Cobo se ha conservado la *Relación de las huacas de Cuzco*, que procede sin embargo de un tratado perdido del licenciado Polo de Ondegardo. La *Relación* de Cobo constituye una especie de mapa de lugares sagrados de Cuzco. Zuidema considera que cada *ceque* con sus respectivas *huacas* estaba reflejado en el quipu como una cuerda colgante con nudos. Cada cuerda colgante correspondía a un *ceque* y los nudos representaban las *huacas* (Zuidema 2008: 103). La jerarquía descendiente de *ceques* –*Collana*, *Payan* y *Cayao*– también estaría reflejada en las cuerdas de quipu. Efectivamente, el sistema incluyó 328 *huacas* por motivos calendáricos. Las *huacas* y *ceques* se contaban en el sentido de las agujas de reloj, una *huaca* por día. Los 37 días que complementaban el año solar y no estaban incluidos en el sistema, caían alrededor del mes de mayo y coincidían con el cierre del ciclo agrícola, cuando la tierra y los trabajadores descansaban (Zuidema 2008: 104). El sistema de *ceques* podía reflejar también un calendario lunar sideral, compuesto de 12 meses de $27\frac{1}{3}$ días –o, más bien, noches– ($12 \times 27\frac{1}{3} = 328$). Asimismo, el calendario lunar tiene 41 semanas de ocho días ($41 \times 8 = 328$). Entonces, Zuidema considera que el sistema de

ceques estaba compuesto de 41 líneas imaginarias porque, de esta manera, pudo combinar elementos de dos cálculos distintos, es decir, uno de carácter solar –con 12 meses de 30 o 31 días– y otro de carácter lunar –con 41 semanas– (Zuidema 2008: 106). Los dos calendarios estarían asentados en quipus. En este sentido, Zuidema supone que aparte de un quipu general que representaba el sistema de *ceques*, habría en Cuzco otros quipus que “además de un calendario como el del sistema de *ceques*, representaran, uno el calendario solar de 365 días (12 x 30/31) y otro el calendario lunar sideral de 328 días (12 x 27/28)” (Zuidema 2008: 107).

Con respecto a las fuentes documentales, los cronistas hacen referencias a los astrólogos incas quienes empleaban quipus para sus cálculos, adivinanzas o predicciones y para fines de calendarios. En efecto, entre los dibujos de la *Nueva Cronica y Buen Gobierno* de Guaman Poma se encuentra uno que representa a un astrólogo quien, con su bastón en una mano y un quipu en la otra, camina por las altas montañas (Fig. 41). En el dibujo aparecen también el sol y la luna, lo cual puede hacer referencia a dos tipos de calendarios que se asentaban en quipus. Guaman Poma señala que los filósofos y astrólogos tenían quipus relacionados con los ciclos agrícolas, es decir, asuntos de siembra y cosecha:

“Y por esta orden hacían quipo de gastos y multiplico y de todo lo que pasaba en este reino en cada año, y los filósofos y astrólogos, para sembrer y coger las comidas y viandas, y para otras ocasiones, y orden y gobierno, se regían con sus quipos y con mucha claridad y distinción lo que se ha gastado, consumido, en qué mes y en qué año pasó, daban relación en ello” (Guaman Poma 1993 [1615]: 192 [262]).

También Murúa admite ser testigo del uso de quipus calendáricos, aunque éstos registraban ya datos concernientes a las festividades cristianas. Murúa vio a un indígena que tenía quipu con el registro de todo el calendario de la Iglesia, con los santos y fiestas a celebrar de cada mes:

“Sólo referiré, para que se note la curiosidad de algunos indios, lo que vi en un indio viejo y *curaca* en cierta doctrina, donde fui cura, el cual tenía en un cordel y *quipu* todo el calendario romano y todos los santos y fiestas de guardar por sus meses distintos, y me dijo que lo sabía aquello, y doctrinario allí, le había dicho se los leyes y diese a entender, y como el Padre se lo iba diciendo el indio iba en su *quipu* asentándolo, y a las fiestas de guardar ponía el nudo diferente y más grueso, y así era cosa de admiración cómo se entendía por el *quipu*, y sabía cuándo venían las fiestas y las vigiliass de ellas.” (Murúa 1987 [1590]: 376, Libro II, Cap. XI)

Asimismo, Molina da cuenta del empleo de quipus calendáricos, en los que se apuntaban acontecimientos de cada año, meses y lunas:

“Tenían de estos *quipos*, que casi son a modo de pavilos con que las biejas reñan en nuestra España; salvo ser ramales, tenían tanta cuenta en los años, meses, y luna de tal suerte que no avía herrar luna, año, ni mes aunque no con tanta pulcía como después que Ynga Yupanqui enpeçó a señorial y conquistar esta tierra porque hasta entonces los Yngas no avían salido de los alrededores del Cuzco, como por la relación, que Vuestra Señoría Reverendísima tiene, parece.” (Molina 2010 [1575]: 42)

Adicionalmente, la existencia de quipus empleados a fines calendáricos está corroborada por las evidencias arqueológicas. A continuación, presentaré brevemente un ejemplo procedente de otro *archivo* de quipus, de la Laguna de las Momias – anteriormente denominada Laguna de los Cóndores⁵⁰–. Los incas intentaron conquistar ese territorio de los Chachapoyas a partir del gobierno de Tupa Inga Yupanqui, pero fue su hijo, Huayna Capac quien pacificó las rebeliones que estallaban en estas tierras y las incorporó definitivamente al Tahuantinsuyu (Kauffmann 2017: 53-55). En la Laguna de los Cóndores, en 1996, un grupo de obreros encontró gran número de fardos funerarios⁵¹ (Fig. 42). La primera expedición arqueológica a la laguna fue dirigida, en mayo y junio de 1997, por Federico Kauffmann Doig. Se hallaron entonces unos 200 fardos funerarios en estado casi intacto (Kauffmann 2017: 194). Junto con las momias se encontraron 32 quipus (Urton 2013: 80). Como los arqueólogos llegaron al lugar después que los *huaqueros*, los quipus ya no se encontraban en su sitio original. Sin embargo, según testimonios de algunos de los saqueadores, antes de ser desmantelados, estaban puestos a modo de cobertura sobre grupos de momias. Al menos un quipu, suspendido sobre los fardos descendía desde las vigas del techo, “conectando entre sí a los difuntos yacientes en estas tumbas por medio de una red de aparejos” (Urton 2013: 80-81)⁵². Entre los quipus recuperados, hay dos ejemplares que destacan por sus dimensiones y complejidad: el quipu UR6 –tiene 754 cordeles colgantes–, el UR1 –cuenta con 420 colgantes–. En este sentido, una de las características de los quipus de la Laguna de las Momias es que poseen “cordeles colgantes laizados”. Éstos, están fijados a la cuerda principal, mientras que otras cuerdas colgantes se encuentran sujetas a los lazos y no a la cuerda principal –como en

⁵⁰ El lugar está situado en el Departamento de Amazonas, provincia de Chachapoyas, a unos 40 kilómetros de la localidad de Leymebamba. Las tierras adyacentes a la laguna fueron ocupadas por los Chilchos, un grupo de *ayllus* que pertenecía al pueblo Chachapoya (von Hagen 2002: 10). Es el contexto funerario más grande en el que se encontraron quipus y, al mismo tiempo, contexto funerario con mayor número de ejemplares recuperados *in situ*. Tanto las momias como los quipus encontrados en la Laguna de los Cóndores se encuentran en el Museo de Leymebamba. Véase Figs. 42, 43, 44, 45.

⁵¹ Al darse cuenta de que en el sitio no había oro ni plata que habían buscado, huaquearon sólo algunos textiles, cerámica y algunos pequeños fardos infantiles. Los llevaron consigo a Leymebamba, donde fueron confiscados por la policía local (Kauffmann 2017: 193).

⁵² De los 32 quipus encontrados, Urton analizó 22, porque la estructura frágil de los 10 restantes no le permitió realizar estudios. Constató que casi todos estaban elaborados de algodón, algunos tenían cordeles de fibras de auquénido, algunos de fibra vegetal y unos de cabello humano (Urton 2008: 23-24).

todos los demás ejemplares conocidos—. El quipu UR6 tiene un ordenamiento de 24 colgantes lazados (Urton 2008: 25). Del total de las cuerdas colgantes de UR6, 730 estaban organizados en 24 grupos de 29, 30 o 31 cordeles. Urton indica que estos grupos de 29, 30 o 31 colgantes contenían nueve cordeles fijados a cordeles colgantes lazados y 20, 21 o 22 cordeles sujetos a la cuerda primaria. De ahí que Urton sugirió que estos números se acercaban al período del ciclo sinódico lunar. Por eso, el quipu podía haber constituido un calendario de base lunar. Por otro lado, sin embargo, el número 730 corresponde al número de días en dos años solares ($2 \times 365 = 730$). Entonces podría ser un calendario de dos años que registraba algunas obligaciones tributarias de los trabajadores de la zona (Urton 2013: 83).

En conclusión, los incas emplearon quipus para registrar la organización social y ritual del Tahuantinsuyu. Sus registros contenían lugares sagrados, ofrendas y sacrificios que debería recibir cada uno de ellos. Mediante estas obligaciones podían establecer y negociar relaciones con grupos étnicos de diferentes partes del Imperio, lo cual contribuyó a la difusión de su poder ideológico. Adicionalmente, en los quipus se asentaban los ciclos agrícolas, asuntos concernientes a siembras y cosechas, así como sus respectivas observaciones del cielo. Por eso, gracias a los quipus calendáricos, astronómicos y rituales podían establecer ciclos agrícolas y rituales, así como articular relaciones con diferentes grupos integrantes del Tahuantinsuyu. En efecto, como demostró en sus investigaciones Zuidema el tiempo y el espacio estaban reflejadas en los calendarios incas y, también, en las cuerdas de los quipus calendáricos.

Como he señalado al comienzo del presente capítulo, además de la historia, mitos y rituales, el poder ideológico fue desplegado también mediante las leyes y normas de conducta. Por eso, el siguiente subcapítulo está dedicado al empleo de quipus para la administración de justicia.

1.3. Las leyes y normas de conducta registradas en quipus

“Todas estas ordenanzas, que se mandaron guardar con grandísimo rigor, las dio el Ynga puestas con sus ñudos en los cordeles que ya hemos dicho que ellos llaman quipos.” (Murúa 1987 [1590]: 407, Libro II, Cap. XXII)

Analizando las fuentes etnohistóricas, sabemos que los quipus encontraron cabida también dentro de la organización judicial inca para fijar sus leyes y normas de conducta. Efectivamente, se usaron como herramientas que suplantaron la ausencia de la escritura,

para anotar todo lo referente a la administración de justicia. Considero que este tema forma parte del poder ideológico y el poder administrativo desplegado por los incas. Por el carácter normativo que las leyes u ordenanzas y las normas de conducta tienen para cada sociedad, incluyo a los quipus judiciales dentro del poder ideológico de los incas.

En este sentido, con la finalidad de establecer y mantener el orden en el Tahuantinsuyu, los incas implantaron una serie de leyes y ordenanzas que regulaban todas las esferas de la vida y eran ejecutadas con máxima rigurosidad. El derecho inca derivaba de su sistema de creencias y, desde los incas míticos, estaba intrínsecamente vinculado a la religión y a la persona del soberano como representante de la divinidad. Según Pease, las dos tradiciones sobre el origen mítico de los incas, confunden las funciones de organizador del mundo con las del primer legislador (Pease 1965: 36-37). Numerosos cronistas señalan al primer Inca mítico, Manco Capac, como el fundador de un orden jurídico (Sarmiento de Gamboa 1988 [1572]; Garcilaso 1991 [1609]; Murúa 1987 [1590]). Asimismo, los cronistas con frecuencia mencionan a Pachacuti y sus sucesores como creadores de nuevas normas o reformadores del sistema de leyes (Betanzos 1987 [1551]; Cieza de León 2000b [1553]; *Relación de los señores indios...* 1920; Murúa 1987 [1590]; Garcilaso 1991 [1609]). De ahí parece que las normas y leyes están presentes entre los pobladores de la zona de Cuzco desde siempre, desde sus orígenes míticos. Éstas están vinculadas, al mismo tiempo, con las figuras de dos fundadores arquetípicos, es decir, Manco Capac como fundador de Cuzco, y Pachacuti como fundador del Tahuantinsuyu. Ello sugiere que con la consolidación del Estado inca –con el gobierno de Pachacuti, que empezaría hacia el año 1438–, se desarrolló también la organización jurídica del Tahuantinsuyu, consistente en el reemplazo de una serie de normas consuetudinarias por un sistema de leyes mejor organizado y estandarizado. En efecto, Pease considera que el derecho organizado aparece entre los incas después de la constitución del Estado, es decir, después de la guerra contra los chancas (*vid* Cap. 1.1). Sin embargo, antes del gobierno de Pachacuti, existió también una organización jurídica basada en normas consuetudinarias existentes entre diferentes grupos de la población. Así, las relaciones de los cronistas presentan dos ordenamientos jurídicos de los incas que corresponden a dos etapas políticas: la de la Confederación Cuzqueña y la del Estado inca (Pease 1965: 39). Las crónicas proporcionan, evidentemente, más información sobre la organización jurídica de la segunda etapa, caracterizada por una compleja burocracia estatal centralizada que incluye también a los jueces y la administración organizada de justicia. Según Pease, en la época de la Confederación Cuzqueña, la justicia estaría

impartida por consejos de ancianos que ejercían también el poder religioso. Para dictar la culpabilidad o inocencia de un sujeto, estos consejos acudían a procedimientos mágicos y adivinación. Por consiguiente, el surgimiento del Estado supuso un punto decisivo para la historia del derecho inca, puesto que el gobierno central se encargó de la organización de la sociedad, también de la organización judicial. Para hacer las leyes efectivas en una sociedad y garantizar su cumplimiento, se precisa de un grupo de personas designadas a funciones judiciales. Así, también dentro del sistema burocrático inca –desarrollado y centralizado a partir de Pachacuti–, un grupo de funcionarios estatales se ocupó de la administración de la justicia (Pease 1965: 39-40).

En el Tahuantinsuyu no existía un órgano que promulgara las leyes. Normalmente era el Inca el que establecía nuevas normas y decretaba leyes, aunque también un grupo de la elite inca tendría influencia en la “legislación”. Ya que el Inca era considerado el hijo del Sol y su representante en la tierra, infringir la ley era considerado no sólo desobedecer a la voluntad del soberano, sino equivalía a sacrilegio. De ahí que los castigos entre los incas eran muy severos, cualquier infracción podía ser sancionada con pena de muerte. En cuanto a la organización del sistema judicial inca, los cronistas no proporcionan información muy precisa. Según las crónicas, el Inca estaba aconsejado por cuatro *apocunas*, gobernantes de los cuatro *suyos*, quienes formaban un “Consejo Real” (Fig. 46) y tenían facultades administrativas, políticas y judiciales. Con respecto a la jurisdicción, lo *apocunas* eran una instancia inferior al Inca y eran responsables de juzgar a los *tucuyricuy* –es decir, gobernadores de provincias– y *curacas* que hubieran cometido algún desacato o negligencia. También los *tucuyricuy*, gobernadores de provincias, poseían ciertas facultades judiciales. Igualmente, los jefes de unidades decimales, tenían ciertas competencias judiciales, pero limitadas, y únicamente dentro de la demarcación que administraban. Por eso, los *curacas* podían juzgar a los vecinos de sus pueblos sólo en causas de menor gravedad, mientras que los casos más graves entraban en el ámbito de competencias de funcionarios superiores. De ahí que los *curacas* no podían dictaminar la pena de muerte, sino remitir el caso al *tucuyricuy* o un juez visitador enviado por el Inca. En efecto, había una especie de jueces locales, denominados *michoc* quienes serían delegados de los gobernadores con algunas competencias judiciales⁵³. Aunque en el

⁵³ Horacio Urteaga, en una de las obras más antiguas dedicadas al sistema judicial en el Tahuantinsuyu -*La organización judicial en el imperio de los incas*-, sostiene que existía, adicionalmente, un tribunal de apelaciones que fallaba basándose en leyes escritas en quipus, ya que los quipus constituían sus libros de leyes (Urteaga 1928: 24-25). Mis lecturas de las crónicas, sin embargo, no confirman la existencia de instancias en el proceso judicial entre los incas.

sistema judicial del Tahuantinsuyu no existían instancias –inferior ni superior–, lo que implica carencia del procedimiento de apelación, las crónicas sugieren que los que impartían justicia eran controlados por funcionarios superiores en la jerarquía estatal. De ahí que, no existían instancias para los enjuiciados, pero sí una jerarquía de “jueces” dentro de la cual los de niveles inferiores estaban obligados a dar cuenta a los superiores para demostrar que desempeñaban sus funciones de manera correcta. En caso de administrar la justicia de manera inadecuada –condenar a un inocente o dejar libre a un delincuente–, los responsables de esta negligencia eran enjuiciados y, de probar alguna falta de su parte, eran privados de poder y destituidos de sus cargos. Por ejemplo, los *curacas* quienes no actuaban como jueces justos, podían ser privados de curacazgos. En este sentido, Garcilaso refiere que los quipus servían para dar y tomar informes sobre el adecuado desempeño de labores judiciales por parte de los funcionarios. El cronista refiere que la manera de dar cuenta a los superiores era por nudos dados en cordones de diversos colores. De esta manera, por los quipus se podía averiguar sobre los casos del pasado, porque era posible leer los delitos que se habían castigado, la pena que se había dado y la ley que se había ejecutado:

“De las sentencias que los jueces ordinarios daban en los pleitos hacían relación cada luna a otros jueces superiores y aquellos a otros más superiores, que los había en la corte de muchos grados, conforme a la calidad y gravedad de los negocios. [...] La relación era para que vieses si se había administrado recta justicia, para que los jueces inferiores no se descuidasen de hacerla. Y no habiéndola hecho eran castigados rigurosamente. Esto era como residencia secreta que les tomaban cada mes. La manera de dar estos avisos al Inca y a los de su Consejo Supremo era por nudos dados en cordoncillos de diversos colores, que por ellos se entendían como por cifras. Porque los nudos de tales y tales colores decían los delitos que se habían castigado. Y ciertos hilillos de diferentes colores, que iban asidos a los cordones más gruesos, decían la pena que se había dado y la ley que se había ejecutado. Y de esta manera se entendían, porque no tuvieron letras.” (Garcilaso 1991 [1609]: 100, Libro II, Cap. XIII)

En este sentido, la *Relación de los señores indios...* informa de que entre los visitantes enviados por el Inca a las provincias, se encontraban jueces. Y éstos también recurrían a quipus para asentar los datos sobre casos averiguados:

“Iba también juez de comisión, y éste se llamaba taripacoc, que quiere decir aclarador; hacía su información por sus quipus con toda claridad y había muchas delgadezas, en especial si era caso que tocaba al Inga; y si no lo podían averiguar, lo consultaba con las huacas y hacían sacrificios para que les aclarase aquel caso.” (*Relación de los señores indios...* 1920: 69)

También conforme a otros cronistas del siglo XVI y comienzos del XVII, los funcionarios responsables de impartir la justicia, siempre, recurrían a las cuerdas anudadas

de colores en las que registraban tanto las leyes y normas a seguir, como las sanciones, los castigos y delitos cometidos. En efecto, el empleo de quipus resultó imprescindible para, por un lado, tener unos “códigos” de leyes escritas y, por el otro, poder controlar el cumplimiento de dichas leyes y sancionar a los que no las cumplieran. En efecto, el cronista jesuita Acosta, expresando su asombro por la capacidad semántica de los quipus, los compara con los libros. Enumerando los asuntos que contienen, indica también las leyes: “Es increíble lo que en este modo alcanzaron, cuanto los libros pueden decir historias, y leyes y ceremonias, y cuentas de negocios, todo eso suplen los quipos tan puntualmente, que admira” (Acosta 1987 [1590]: 402, Libro VI, Cap. VIII). Betanzos, por su parte, cuando habla sobre cómo Inca Yupanqui instituyó nuevas leyes, dice que las explicaba a los señores “por la cuenta de las cuentas”:

“Como entrase Ynga Yupangue en consulta con los suyos para dar orden en las leyes que ya habeis oído dicen que estuvo en hacerlas y constituir las y darlas a entender a aquellos señores y tiempo y espacio de un mes en el cual dicho tiempo cada día ordinariamente entraba con ellos en consulta en la cual estaba desde haber comido hasta ser horade cenar en los cuales acuerdos hizo y ordenó las leyes que así habeis oído y otras muchas más de las cuales dicen no se acuerdan más de que dicen que eran muy muchas más y la falta de letras de que aquellas carecen no les da más memoria para que se acuerden y la orden y manera que tuvo en darlo a entender a los suyos dicen que es la siguiente: que hizo traer unas sargas de cuentas largas y que siendo allí las tales cuentas que él mismo diciendo las razones que en cada ley de las que constituía apartaba las cuentas que se encerraban en cada parte de la tal razón él y constitución que así hacía y esto así hecho llamaba a aquellos señores uno a uno y enseñables las tales constituciones por la cuenta de las cuentas y así ellos las entendieron así por decírselas él de palabra como por la cuenta de las cuentas y así en aquellos treinta días él las constituyó y dió a entender a los suyos” (Betanzos 1987 [1551]: 119, Cap. XXIII)

De todos los cronistas, Murúa es el que proporciona la información más precisa sobre las leyes y ordenanzas que regían en el Tahuantinsuyu (Fig. 47). Según Murúa, los quipus eran como códigos de leyes que contenían todas las ordenanzas y normas a seguir: “Todas estas ordenanzas, que se mandaron guardar con grandísimo rigor, las dio el Ynga puestas con sus ñudos en los cordeles que ya hemos dicho que ellos llaman quipos” (Murúa 1987 [1590]: 407, Libro II, Cap. XXII). Murúa detalla que las leyes puestas en quipus debían de ser acatadas con gran rigor y que, después, fueron recopiladas por Francisco de Toledo, permitiéndole conocer la organización judicial inca:

“Esas sobredichas ordenanzas y otras muchas, que se dejan por decir, fueron muy guardadas y temidas, las cuales estaban puestas en quipu del Inga en unos cordeles muy galanos, por los cuales vino a gobernar este Reino el Virrey Don Francisco de Toledo, sacando dellas muchas cosas de gran gobierno” (Murúa 1946 [1590]: 355)

Murúa refiere, que las leyes y ordenanzas se enseñaban en el *Yachaywasi*⁵⁴, durante el tercer año de estudios: “Al tercer año entraban a otro maestro, que les declaraba en sus quipus los negocios pertenecientes al buen gobierno y autoridad suya, y a las leyes y la obediencia que se había de tener al Ynga y a sus gobernadores, y los castigos que se les daban a los que quebrantaban sus mandatos.” (Murúa 1987 [1590]: 377, Libro II, Cap. XII). Según el testimonio de este cronista mercedario, ya el primer rey Inca –*Manco Capac*– fue quien estableció ciertas ordenanzas por las cuales deberían regirse todos los incas. Éstas, fueron obedecidas y cumplidas por todos sus sucesores y sus súbditos, hasta *Huáscar*. Según Murúa, fue el duodécimo Inca quien, aparte de las leyes antiguas que seguía respetando, estableció otras nuevas. Murúa enumera varias normas impuestas y puestas en quipus, entre otras, sobre: cómo castigar a los hijos desobedientes; cómo tratar cuerpos de los enemigos derrotados; cómo proceder en casos de apropiación de cosas de otra persona, o qué hacer cuando se encuentra una cosa ajena; qué hacer en caso de no poder pagar una deuda –aunque hay que tener presente que en el incanato no existía el dinero–. Además aparecen enumeradas las obligaciones y restricciones que deberían seguir las mujeres; ordenanzas sobre cómo actuar en guerra y cómo tratar a los enemigos derrotados, y qué hacer en caso de que los indios se rebelaran (Murúa 1946 [1590]: 352-355). Conforme al cronista mercedario, todas estas leyes y normas –tanto antiguas como nuevas– estaban asentadas en quipus para que perduraran en el tiempo y para que se cumplieran. Finalmente, Murúa explica que el nombre de la ciudad de Quito proviene de la corrupción de la palabra “quipu”. En unos quipus grandes de oro y plata, como refiere el cronista, Huayna Capac puso las leyes que todos estaban obligados a cumplir:

“El nombre de Quito refieren los indios antiguos, que le resultó por unos grandes cordeles, que el famoso Huaina Capac hizo en ella de oro y plata, poniendo en ellos diversas leyes y estatutos, que se habían de guardar en ella y en las provincias comarcanas, y esto se llama, en su lengua, quipu, y los españoles, corrompiendo el vocablo, llamáronla Quito.” (Murúa 1987 [1590]: 521, Libro III, Cap. XVII)

En este sentido, Garcilaso cita a Blas Valera para decir que las leyes estaban escritas en los nudos de los hilos de diversos colores. Además, subraya que, gracias a los quipus, las leyes vigentes en el Tahuantinsuyu tienen una tradición larga:

⁵⁴ Escuela en Cuzco en la que estudiaban hijos de la nobleza inca y de los señores locales. Allí aprendían sobre la administración y cómo gobernar, sobre la religión -huacas e ídolos-, sobre los quipus y la lengua oficial del inca. Aprendían también las leyes del Tahuantinsuyu.

“Innumerables de ellas vemos que guardan hoy los indios fieles, todas puestas en razón y muy conformes a las leyes de los muy grandes letrados. Las cuales escribieron y encomendaron distintamente a los nudos de los hilos de diversos colores que para sus cuentas tenían. Y las enseñaron a sus hijos y descendientes de tal manera que las que sus primeros reyes establecieron, de 600 años a esta parte, tienen hoy tan en la memoria como si ahora de nuevo se hubieran promulgado” (Garcilaso 1991 [1609]: 274, Libro V, Cap. XI)

Conforme las crónicas, en los quipus no sólo se asentaban las leyes, ordenanzas y normas a seguir, sino también se anudaba información sobre casos y delitos, las sentencias, penas y castigos que se imponían. Garcilaso sostiene que por el color del hilo y por el número de los nudos los incas indicaban la ley que prohibía tal o tal delito, así como la pena que se impartía a quien incumplía las normas y cometía delitos:

“Por el mismo orden daban cuenta de sus leyes y ordenanzas, ritos y ceremonias. Que por el color del hilo y por el número de los nudos sacaban la ley que prohibía tal o tal delito y la pena que se daba al quebrantador de ella, decían el sacrificio y ceremonia que en tales y tales fiestas se hacían al sol, declaraban la ordenanza y fuero que hablaba en favor de las viudas o de los pobres o pasajeros. Y así daban cuenta de todas las demás cosas, tomadas de memoria por tradición, de manera que cada hilo y nudo les traía a la memoria lo que en sí contenía, a semejanza de los mandamientos o artículos de nuestra santa fe católica y obras de misericordia, que por el número sacamos lo que debajo de él se nos manda” (Garcilaso 1991 [1609]: 347, Libro VI, Cap. IX)

Cabe mencionar aquí algunos tipos de delitos que existían en el Tahuantinsuyu, así como subrayar que todos los comportamientos considerados por los incas infractores suponían una transgresión del orden religioso o social. Como sugiere Pease, los delitos en el sistema jurídico inca se generaban de un “tabú” social, mientras que el poder sancionador derivaba de la divinidad que, a través del Estado y el Inca, sancionaba cualquier transgresión de la norma. De tal manera que había delitos contra la persona del Inca, contra los cultos religiosos, contra el estado y el bienestar colectivo, y también contra otros individuos (Pease 1965, 1971). Así, cualquier tipo de desobediencia o desorden era considerado un delito grave, equivalente a la rebelión. También la indisciplina o negligencia en el desempeño de puesto o trabajo asignado, así como incumplimiento de obligaciones religiosas o tributarias eran delitos graves castigados con severidad. En este sentido, el visitador Ortiz de Zúñiga registró durante su visita algunos ejemplos de sanciones aplicadas por el poder central de Cuzco frente a los *curacas*. Así, Juan Xulca principal del pueblo de Auquimarca testificó:

“Y que cuando el dicho ynga gobernador venía a visitar las dichas cuatro guarangas si hallaba algún cacique o principal culpable en cinco culpas muy principales como era no haber hecho los sacrificios que tres veces en el año eran obligados a hacer y como era haber ocupado los indios en su servicio haciendo ropa u otras cosas para él dejando de hacer lo que tocaba y por otras cosas semejantes a éstas siendo cinco culpas le quitaban el señorío y lo daban al hijo del que lo quitaba siendo para ello y no lo siendo lo daban al

hermano o pariente más cercano y que si algún cacique principal se quería alzar y rebelar contra el ynga lo mataban y a todo su linaje que no quedaba ninguno” (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 46 [f. 21r.-21v.])

Asimismo, los cronistas dan cuenta de duros castigos aplicados a los *quipucamayoc* quienes hubieran ocultado algunos datos o se hubieran equivocado dando cuenta mediante sus registros. De la misma manera, cualquier destrucción o intento de destruir los bienes públicos, caminos, edificios, puentes, mojones, entre otros, era considerado un delito grave, castigado severamente. Ya que la propiedad privada no existía entre los incas –salvo algunas pertenencias básicas de uso personal o doméstico–, la posesión tenía un carácter colectivo. De ahí que las infracciones contra bienes públicos –fueran estatales o de comunidad– podían ser considerados, de cierto modo, atentados contra los integrantes de la comunidad. Lo que prevalecía siempre era el bienestar y la integridad de la comunidad, fueran estos del *ayllu* o de una unidad del sistema decimal, por eso, poner en riesgo a los bienes públicos podía afectar el bienestar de la comunidad y de cada familia que la constituía. De manera similar, no labrar adecuadamente las tierras comunales o no contribuir con la producción del tributo merecía un castigo, porque iba en contra del bien común y, al mismo tiempo, bienestar de cada uno de los comuneros. Existían, sin embargo, los delitos contra la salud o la vida de los individuos, pero su gravedad dependía de la posición social de la víctima. Es decir, no era castigado de la misma manera poner en peligro la vida o salud del Inca o de alguno de sus funcionarios, sacerdotes o *acllas* que la de un *hatun runa*⁵⁵. En este sentido, lo cierto es que los cronistas españoles presentaron los delitos e infracciones del mundo andino por prisma de leyes españolas y la ética cristiana. Por eso, omitieron varios o, simplemente, no se dieron cuenta de la trasgresión de las normas ni las acciones que podían ser consideradas infractoras. Por otro lado, tacharon de delitos, infracciones o de comportamientos inadecuados, hasta aterradores, varias prácticas que para los pueblos andinos no lo eran, sobre todo, las conductas sexuales como el adulterio, la poligamia, la sodomía o la promiscuidad. En cuanto a los castigos, en las crónicas, se pueden identificar tres tipos de penas, a saber: la pena de muerte, para quienes cometieran delitos graves o en caso de reincidencia en delitos leves, la pena de cárcel⁵⁶ y las penas infamantes como castigos corporales,

⁵⁵ Los *hatun runa* eran los hombres tributarios, cabezas de familias.

⁵⁶ En el Tahuantinsuyu existían lugares especiales destinados a encarcelamiento de los que fueran privados de libertad, pero las fuentes documentales indican que estos lugares eran de carácter temporal. Según las crónicas, la reclusión parece haber sido un recurso transitorio ante la decisión entre la pena de muerte y las penas menos severas. En algunos casos, poner a alguien en prisión servía sólo para determinar si era culpable o no. En efecto, la pena de cárcel no necesariamente estaba separada de la pena de muerte. Los cronistas refieren que las cárceles incas eran unos lugares espeluznantes, cuevas subterráneas llenas de

destierro o corte de pelo. Todas las penas eran, de cierta manera, relativas. La gravedad del delito y la severidad de la pena dependían de la posición social tanto del infractor como de la víctima, en caso de que la hubiera. Entonces, en los quipus se reflejarían todas estas diferentes situaciones.

Según Murúa, los quipus servían también a castigar severamente a los indígenas que se negaban a hacer su trabajo o se ausentaban de sus pueblos. Ya que todos estaban empadronados en los respectivos quipus de su región, si encontraban a personas que huían de sus tierras, mediante quipus podían verificar si eran tributarios y donde:

“A los indios que andaban huidos, los hacían llevar a su tierra, y si parecía estar asentado en su quipo, y tener algún oficio, les daban con una piedra en la cabeza ciertos golpes, hasta que moría; y si era mujer, la ahogaban con un *chumpi*, que es faja, o con una sogá, pero si tenían hijos que criar, no los mataban sino de otra manera los castigaban.” (Murúa 1987 [1590]: 358, Libro II, Cap. VI)

Murúa afirma que, además de leyes, delitos y castigos, también los testimonios se asentaban en quipus. Ya que entre los incas no existía la escritura, lo que decían los testigos anotaban en sus quipus:

“También tenía otros géneros de castigos menores para sus delitos, según su calidad, y siempre guardando en ellos grandísima rectitud y acuerdo, porque ninguno hacía sin parecer de sus consejeros, consultándolo con ellos. Estos castigos que hacía el Ynga eran desde el orejón, de los cuatro ya dichos, hasta el curaca de mil indios, que de ahí abajo lo ordenaba y mandaba el tocoricuc y los gobernadores que tenía en las provincias puestos, aunque algunas veces apelaban de las sentencias de estos inferiores al orejón y al Ynga. No había entre ellos firmas y sellos, mas de lo que preguntaban a los testigos hacían dello quipo, que son unos cordeles, y lo enviaban, o traían al Ynga.” (Murúa 1987 [1590]: 356, Libro II, Cap. V)

Otro ámbito legislativo –empleando este concepto español o europeo– que, según los cronistas, contenían los quipus son algunos aspectos relacionados con los derechos sucesorios. A pesar de que las leyes y normas concernientes a la herencia y a la sucesión en el mando diferían de manera significativa entre los incas y los españoles, varios cronistas intentaron comprender y describir las reglas de la sucesión en el mundo andino.

A continuación presentaré la relación que existía entre los quipus y los “testamentos” andinos, teniendo en cuenta que la palabra y el mismo concepto de testamento son evidentemente occidentales. Parece, sin embargo, que los quipus tuvieron importancia en los procesos de cambio de autoridades, tanto a nivel local como a nivel estatal. Así, el cronista Miguel Cabello Valboa relata que cuando la salud del Inca Huayna

fieras salvajes -serpientes, pumas, osos-. Si un preso se negaba entrar en ellos, significaba que era culpable. Si entraba y no le pasaba nada, dentro de unos días le permitían salir libre, declarándolo inocente (Betanzos [1551] Cap. XXIII; Cieza de León 2000b [1553], Cap. XXVI). Véase también: Fig. 48.

Capac empeoró y sintió la cercanía de la muerte, decidió preparar su testamento “según entre ellos era costumbre”. La última voluntad del Inca fue puesta, con rayas con distintos colores, en una vara larga. Ésta, le fue entregada al *quipocamayoc* para que la guardara. Después de la muerte de Huayna Capac, los *quipocamayoc* se reunieron con los testamentarios y los albaceas para examinar lo que los quipus indicaban que había que hacer. Sacaron de estos quipus que el hijo del Inca, llamado Ninancuyuchic, debería sucederle, y también que quería que su cuerpo fuera llevado al Cuzco:

“y llegó por la vía de Mulluturu á Tumibamba y sintiéndose allí indispuerto y fulto de salud se fue a Quito con la mayor y mas principal parte del egercito y llegado alla se le fue acrecentando el mal, y paró en unas mortales calenturas y sintiendose cercano a la muerte hizo su testamento segun entre ellos era costumbre, y en una vara larga (a manera de baculo) fueron poniendo rayas con distintas colores en que se conocia y entendia su ultima y postrimera voluntard, lo qual le fue dada en guarda a el Quipocamayoc (que era entre nosotros el Escriuano, ó Secretario) dejó nombrados por sus Albaceas y Testamentarios á Colla Topa y a Catumgui y a Tauri machi y Auqui Topayupangui, y a otros tres o quatro Principales Capitanes y deudos cercanos suyos y debajo deste testamente murio el valeroso y buen Caudillo y Rey Guayna Capac” (Cabello Valboa 1951 [1586]: 393, Parte III, Cap. 24)

Y cuando Huayna Capac murió, se realizó una junta de *quipucamayoc* para leer su testamento y confirmar al sucesor:

“juntaronse los testamentarios y albaceas juntamente con el Quipo Camayoc (o Escriuano) y atentamente consideraron lo que los Quipos y ñudos declarauan, y interpretando con la deuida y necesaria fidelidad parecía auer hecho nuevo y ultimo nombremiento de unico y unibersal heredero y subcesor del Ymperio en un hijo que consigo traia a quien amava mucho llamado Ninancuyuchic, que en esta coyuntura estaua enfermo de calenturas de las quales en pocos días murió, y quedose Guascar Ynga con lo que primero tenia. Hallaron tambien por los Quipos el orden que se auia de tener en llevar su cuerpo á el Cuzco, y como se auia de entrar triumphando, y guardando así en esto (como en todo lo demás) lo mandado por el muerto Rey” (Cabello Valboa 1951 [1586]: 394, Parte III, Cap. 24)

También conforme a Murúa, Huayna Capac anotó su última voluntad en el quipu:

“Cuando murió Huayna Capac dejó ordenado a sus testamentarios, que eran Colla Topa y la Tunqui y Adcayqui y Ataurimache y Cusi Tupa Yupanqui, Huachao Chico Tupa Yupanqui, todo lo que se había de hacer después de haber fallecido, porque Mihi, el capitán de los orejones ya era muerto, y para que mejor pusiesen en efecto su voluntad les dio una vara larga, a manera de bordón, poniendo señalares de colores en ella, les compuso el *quipu* y dio la traza cómo habían de entrar triunfando con su cuerpo en el Cuzco y de todo lo que habían de traer de Tomebamba, y del gobierno, que en todas las provincias conquistadas habían de quedar guarniciones y guardas, y con esto murió.” (Murúa 1987 [1590]: 140, Libro I, Cap. XXXIX)

De la misma manera, de la *Relación de señores indios que sirvieron a Tupac Yupanqui y Huayna Cápac* también desprende que los señores indígenas anudaban en los quipus una especie de testamentos. Conforme este documento, cuando un cacique o señor principal moría sin proponer a un heredero, un funcionario inca, denominado *mi cho*, iba a su casa

y ponía en quipu todo lo que aquel poseía. De este modo, podían decidir sobre lo que había que hacer con los bienes del difunto y acordaban quién debería sucederle:

“Si algún indio moría sin dejar heredero, el teniente de gobernador, llamado micho, de que arriba se hace mención, iba a su casa y ponía por quipo, que era su escritura dellos, en unos cordeles haciendo unos nudos, todo lo que dejaba, en presencia del cacique de aquel pueblo, y hacía saber al gobernador y el disponía dello como le parecía.”
(*Relación de los señores indios...* 1920: 74).

En este sentido, el historiador peruano Jorge Basarde escribió que los *quipucamayoc* formaban la “oligarquía jurídica” del Tahuantinsuyu (Basarde 1936: 239). La presente recopilación de fragmentos de crónicas y visitas coloniales ha esbozado el empleo de quipus en el sistema judicial inca y demostrado que estas herramientas encontraron cabida dentro de las estructuras jurídicas del Tahuantinsuyu. Funcionaban en calidad de documentos que podemos clasificar en dos grupos. Por un lado, había decretos y ordenanzas que contenían en las cuerdas de quipus las leyes promulgadas por cada Inca. Éstas, trasladadas a numerosos quipus, habrían sido mandadas desde Cuzco a todas las provincias, a los funcionarios incas que ejercían sus cargos a varios niveles de la administración estatal. De ahí, por consiguiente, se habrían distribuido de manera jerárquica a todos los funcionarios de menor rango y mandones locales para que tuvieran conocimiento de las normas y pudieran aplicarlas en sus demarcaciones. Denominaré a estos implementos *quipu-códigos* de leyes. Por otro lado, distinguiré *quipu-expedientes* judiciales, que se confeccionaban en todos los niveles inferiores en los cuales se impartía la justicia. Los *quipu-expedientes*, a su vez, funcionaban a manera de documentos y archivos judiciales, en los que se registraban datos de infractores o delincuentes, normas que violaban o delitos que cometían, así como las sentencias con penas, sanciones o castigos que se imponían. Igual que con *quipu-códigos*, también en caso de *quipu-expedientes*, se habrían confeccionado copias. Una de ellas se quedaría en el pueblo donde tenía lugar el juicio o en poder del funcionario que sentenciaba. La otra o las otras copias, se enviaban a niveles más altos para que pudieran ser revisadas por los funcionarios superiores. Puesto que tenemos constancia de la existencia de flujo vertical de registros judiciales –de arriba abajo y viceversa–, sugiero que en Cuzco pudo existir algún registro central, como en caso de documentos administrativos y fiscales cuyos archivos se encontraban guardados en la capital inca.

Aparte de estas dos categorías de documentos judiciales, existían también *quipu-testamentos*. A diferencia de los *quipus-códigos* y *quipu-expedientes*, los *quipu-*

testamentos tenían, más bien, carácter local. No he encontrado evidencia ninguna de recopilación centralizada de este tipo de documentos, ni de flujo vertical por los canales oficiales de la burocracia inca. Finalmente, regresando a la idea de Basarde, mencionada unas líneas más arriba, sobre la “oligarquía judicial” formada por los *quipucamayoc*, aceptando el sentido figurativo de esta expresión, coincido en enfatizar la importancia de los especialistas en nudos para el sistema judicial inca. Discrepo, sin embargo, con la idea de que fueran los *quipucamayoc* –un grupo cerrado con formación general como *quipucamayoc*– quienes constituyeran el sistema judicial. En este sentido, la asignación de cargos administrativos, fiscales o judiciales no se realizaba de entre grupos de *quipucamayoc*. Más bien, a la inversa, los funcionarios asignados a estas tareas sabían manejar quipus, ya que el empleo de esas herramientas formaba parte de su educación previa⁵⁷. En caso de que fuera necesario, dichos funcionarios tenían asistencia de *quipucamayoc-escribas* profesionales quienes actuaban en calidad de sus secretarios⁵⁸.

⁵⁷ Para el proceso de educación de hijos de nobleza y futuros funcionarios, véase: Capítulo 5.

⁵⁸ Véase Capítulo 5 donde explico la diferencia entre los *quipucamayoc-oficiales* y *quipucamayoc-escribas*.

Capítulo 2. El poder político-administrativo ejercido mediante los quipus

El poder político está vinculado con las regulaciones centralizadas, institucionalizadas y territorializadas, de varios aspectos de las relaciones sociales. En su libro *The sources of social power*, Mann lo restringe a regulaciones y coerción administradas centralmente y limitadas territorialmente, es decir, al poder estatal (Mann 1986: 26). Las relaciones políticas tienen como referencia un área en particular, el «centro». El poder político se ejerce desde el centro hacia afuera (Mann 1986: 27).

En este sentido, en el Tahuantinsuyu la centralización estuvo presente tanto a nivel administrativo como económico e, incluso, ideológico –como se ha podido observar, la memoria, la religión y las normas o leyes procedían del centro de poder en el Cuzco–, lo que reforzaba el poder político de los gobernantes incas. La centralización de poder a todos los niveles fue posible gracias a dos procedimientos administrativos impuestos por el gobierno cuzqueño, y coordinados desde la capital inca, a saber, el sistema decimal y los censos constantes de la población (Setlak 2020: 80).

Asimismo, el poder sobre los territorios derivaba del ejercicio del control sobre los recursos humanos. Por lo tanto, controlar los grupos étnicos incorporándolos como mano de obra a las estructuras imperiales, hacía posible ejercer el poder sobre sus territorios. Sin duda, este control sobre la población y sobre sus tierras se consiguió debido a los censos de población y la organización decimal jerárquica de la sociedad. Tanto los censos como el sistema decimal fueron posibles gracias al uso de quipus generalizado dentro de la administración inca.

2.1. Censos de población en quipus

“y vueltos mandó el Ynga a los caciques y señores que allí estaban que le trujesen por cuenta cada uno dellos los indios que allí consigo tenían e luego los señores caciques le trujeron por quipo que dice cuenta la suma de los indios que tenían y sabido por el Ynga los indios que había mandó a los señores que luego los repartiesen por casas y ansi fue hecho e mandó que luego otro día que cada uno de los del Cuzco como le había cabido la suerte de las tierras saliesen a las aderezar y reparar y hacer sus caños y regaderas” (Betanzos 1987 [1551]: 56, Cap. XII)

Como quedó dicho anteriormente, los quipus también ayudaron a desplegar el poder administrativo sobre los habitantes del Tahuantinsuyu. Fueron empleados para realizar los censos de población y organizar el sistema decimal. De esta manera, se

convirtieron en herramientas indispensables para controlar los habitantes del Imperio inca, así como para recabar toda la información estadística sobre la población (Figs. 49, 50, 51, 52, 53, 54). Dada la importancia de los datos censales para la administración y también para la economía del Tahuantinsuyu, entre las tareas más relevantes de los funcionarios incas se encontraba la de llevar los registros de nacimientos y fallecimientos. Los cronistas refieren que los censos recababan información sobre la población y asignaban a cada uno a un grupo determinado, según su edad, género y capacidad para trabajar. En este sentido, Guaman Poma describe que los incas repartían a la gente en diez grupos de edad, denominadas “calles” o “visitas”. Había diez calles de hombres y diez calles de mujeres, divididos según sus capacidades para trabajar, su rendimiento y su utilidad para el Estado y no su edad biológica. Los grupos de edad no se contaban de manera cronológica, es decir, las calles no empezaban por los recién nacidos, ni seguían el orden lineal, hasta los más ancianos, ni a la inversa. Lo que contaba a la hora de repartir la población en grupos era la energía de trabajo que cada uno podía aportar para el Estado y para su comunidad. Así, en la primera visita o calle de hombres se encontraban los jóvenes, entre 25 y 50 años, es decir, en edad productiva. Éstos eran quienes mejor podían contribuir para el Estado con su rendimiento de trabajo. Eran tributarios, oficiales, mandones y de entre ellos se sacaba a la gente de guerra (Guaman Poma 1993 [1615]: 136 [95])⁵⁹. Asimismo, las denominadas visitas o calles de las mujeres también empiezan por el grupo de edad de mayor productividad. Por eso, a la primera visita pertenecían mujeres de treinta y tres años, casadas y viudas, que tejían ropa de *cumbi* para el Inca y

⁵⁹ La segunda calle la conformaban los que tenían más de sesenta y de setenta años. Ellos servían en las chacras, traían leña o paja, servían de despenseros y porteros, y de *quipocamayoc*. Los de la tercera calle eran ancianos de más de ochenta años, que servían sólo para comer y dormir. Algunos de ellos, los que podían, hacían sogas y frezadas o criaban conejos y patos. A la cuarta calle pertenecían los enfermos y lisiados, cojos, mancos y tullidos, enanos, ciegos, mudos. Sus discapacidades, sin embargo, no los dispensaban de las obligaciones para con el Estado y sus comunidades. Cada uno que estaba en condiciones de trabajar, trabajaba conforme sus posibilidades. Así, por ejemplo, “los que tenían manos tejían y servían de despenseros y quipocamayos” (Guaman Poma 1993 [1615]: 139 [199]). En la quinta calle se encontraban indios jóvenes, de dieciocho y de veinte años, quienes servían de mensajeros —entre un pueblo y otro—, y también guardaban ganados. La sexta calle estaba conformada por muchachos de diez o de doce años, quienes guardaban ganados, cazaban pájaros y cogían plumas para los Incas. Los de la séptima calle, que eran muchachos de nueve o de doce años, también cazaban pájaros menudos y guardaban plumas para la ropa de *cumbi*. A la octava calle pertenecían niños de nueve años o de cinco años. Estos servían a sus padres en todo lo que podían y se ocupaban de otras crías, más pequeñas. En la novena visita estaban “niños de teta que comienzan a gatear”, de un año o de dos o de tres años. Estos, según el cronista, no sirven solo para jugar. La décima visita son niños recién nacidos, que tampoco sirven para trabajar. Otros tienen que ocuparse de ellos (Guaman Poma 1993 [1615]: 139 [199] – 149 [215]).

para los demás señores principales y para los soldados (Guaman Poma 1993 [1615]: 152 [218])⁶⁰.

Aunque no deberíamos tomar literalmente los rangos de edad que Guaman Poma proporciona para cada grupo, la clasificación que indica permite conocer la jerarquía de los pobladores dentro de las estructuras administrativas y económicas del Tahuantinsuyu. La energía humana, que podía ser destinada a realizar diferentes obras emprendidas por el Estado, era lo más valorado. De ahí que las edades de la población presentadas por el cronista no siguen una línea cronológica. Demuestran, en cambio, que a los individuos se los registraba en quipus censales según ciclos vitales, desde los más aptos para trabajar hasta los que más dependían de los demás. Asimismo, Murúa habla de “calles” en las que estaban repartidos los vecinos de cada región. Según este cronista, cada cinco años el Inca obligaba a los *tucuyricuy*, quienes eran también *quipucamayoc*, que visitaran todas las provincias y dividieran la gente en diez calles para los indios, y otras diez para las indias. Después, se les podían asignar determinados trabajos, conforme la “calle” a la que pertenecían y su capacidad física:

“El Inga, para saber la gente que había en el reino, enviaba de cinco a cinco años quipucamayocs, que son contadores y veedores, que ellos llaman Tucuy ríuc, ellos venían por sus provincias como gobernadores y visitadores, y llegando al pueblo hacía juntar toda la gente, desde viejos a niños de teta, y en una pampa, si había, hacían señalar diez calles para los indios y otras diez para las indias, con mucho orden, en que por las edades ponían los indios, y luego sacaban todos los indios oficiales para que el Inga de cuantos oficios había, y la gente e indios de guerra, y para su guardia y servicio de su corte y Palacio Real, e por la misma orden se sacaban para el servicio y guarda de la Coya y para todo lo que había menester en el palacio.” (Murúa 1946 [1590]: 322)

Entonces, cada cinco años los nativos habrían sido reasignados a nuevos grupos de edad, si su condición o capacidad para trabajar cambiaba. Se confeccionaban nuevos quipus y

⁶⁰ La segunda visita la formaban mujeres de edad de cincuenta años cuyas tareas consistían en tejer ropa gruesa de comunidad, servir a las mujeres principales, servir de parteras y despenseras y mayordomas, servir a las acllas. Además, “de todo lo que es mandado en sus oficios y cargos oficios, y son llamadas mama, y han de tener quipo y cuenta de todo ello” (Guaman Poma 1993 [1615]: 152 [220]). Las de la tercera calle son de edad de ochenta años y solo sirven para comer y dormir. Algunas de ellas, sirven de porterías o tejen costales, guardan conejos o crían perros. A la cuarta calle pertenecían ciegas, mudas, cojas, enanas, tullidas, corcovadas. Las que podían trabajar, trabajaban, por ejemplo, hilaban y tejían o cultivaban tierras. La quinta visita eran mozas casaderas. De entre ellas sacaban acllas para el sol, para la luna y los templos, y para el Inca. Las de la sexta visita eran de edad de doce años y de dieciocho. Estas servían a sus madres, padres y abuelos, servían a las señoras principales, aprendían a hilar y tejer; servían de pastoras y cocineras. Las de la séptima calle eran muchachas de nueve y de doce años, que cogían flores para teñir ropa de cumbi y también cogían yerbas de comida. A la octava calle pertenecían muchachas de edad de cinco años y de nueve años, que ayudaban a sus padres a traer leña y paja, aprendían a lavar y cocinar y criaban a los menores. Las de la novena visita eran niñas de un año o de dos años, de las que había que ocuparse. Igualmente, a las niñas de la décima visita, las recién nacidas, les tenían que servir sus madres (Guaman Poma, 1993 [1615]: 152 [220] – 164 [236]).

éstos pasaban a los registros centralizados en Cuzco. Asimismo, se añadía a la cuenta los que nacieron, entre una visita y otra, y se sacaba a los que murieron. Así, gracias a la red administrativa, por cuyos canales oficiales pasaba toda la información, en Cuzco tenían datos censales exactos de cada región:

“Pasados los cinco años en que se hacía esta visita, tornaba a volver el mismo tucuc ricuc, u otro que nombraba el Ynga, y miraba por todas las calles por su orden, y el que en la visita pasada era niño, lo ponían en la otra calle adelante, y el que era muchacho que andaba jugando, pasábanlo a la de los muchachos mayores, y así los iban subiendo hasta la calle primera de los varones perfectos. A los muertos quitábanlos de la cuenta y lo mismo guardaba con las mujeres, y así sabía el Ynga cuántos indios podía sacar de cada provincia y pueblos aptos para la guerra, y cuántos para otros oficios y lo propio de las mujeres. Con esto no había persona en todo este Reyno que no estuviese matriculada, que fue maravillosa traza y sagacidad prudentísima.” (Murúa 1987 [1590]: 400, Libro II, Cap. XX)

Asimismo, Garcilaso dice que estaban empadronados y asentados en quipus por sus edades y linajes. Según este cronista, la gente de cada provincia debería estar contada y registrada conforme su familia y oficio y, gracias a este padrón en nudos, se les podía asignar tareas correspondientes:

“Además de esto mandaba que todos los naturales y moradores de la tal provincia se contasen y empadronasen, hasta los niños, por sus edades y linajes, oficios, haciendas, familias, artes y costumbres. Que todo se notase y asentase como por escrito en los hilos de diversos colores para que después, conforme a aquellas condiciones, se les imputase la carga del tributo y las demás obligaciones que a las cosas y obras públicas tenían.” (Garcilaso 1991 [1609]: 279, Libro V, Cap. XIII)

También Las Casas narra que en los quipus se asentaban no sólo las personas que nacían y las que morían, sino también el grupo de edad al que pertenecían –si eran jóvenes, niños o ancianos– y, hasta, las enfermedades de las que morían. Además se registraba a los indios que se ausentaban de cada provincia, anotando también, por qué razones:

“Tenían cuenta de todos los que nascían y se morían y de qué enfermedades; cuántos niños cuantos muchachos y muchachas, cuántos viejos y viejas; cuántos se habían absentado de cada provincia y por qué causa; cuántos y de dónde a ella habían venido y todo el número de la gente que había, que uno solo no erraba.” (Las Casas 1939 [1552-1561]: 136, Cap. XXIII)

Sin embargo, la finalidad de los censos de población puestos en quipus era no sólo controlar cuánta gente había o cómo estaba redistribuida por las provincias, sino sobre todo asegurar que cada uno trabajara, que tuviera alguna ocupación necesaria para la sociedad y, de esta manera, contribuyera para el crecimiento del Imperio. En el

Tahuantinsuyu, lo más respetado y valorado era el trabajo, mientras que la ociosidad era tratada al igual que un delito:

“Tenía el Inga quipos y memorias de todos los indios en cada provincia, y gran vigilancia en que todos se ocupasen en hacer algunas haciendas, e que no hubiesen vagabundos, ni ladrones, ni homicidas en su reino; y habían de ocuparse además de lo que al Inga tributaban y servían, en hacer sus casas y sus vestidos y sus chacras; y ninguno había de andar desnudo, ni sus hijos ni su mujer, porque todos habían de hilar a sus tiempos y tejer, ni menos habían de tener necesidad de ir a pedir comida a otro indio, sino fuese por enfermedad, y entonces les proveía a los enfermos o tullidos o mancos o viejos que no tuviesen quien se lo diese, de los depósitos del Inga.” (*Relación de señores indios...* 1920: 78)

Efectivamente, los censos eran muy detallados y precisos. Como escribe Murúa, no había ni uno que no estuviese en quipu: “los ponían de esta manera que no faltaba uno que no estuviese en quipu, y así sabían la gente que había en su reino” (Murúa 1946 [1590]: 327).

Es pertinente señalar aquí que había dos tipos de censos de población. Por un lado, existían censos locales, realizados o supervisados por los caciques y principales en cada pueblo y comunidad. Según Murúa, cada *ayllu* tenía su contador a cuyo cargo estaba tener cuenta de los indios casados, viudos, solteros, sus familiares, sus oficios, de las chacras y ganados que poseían:

“En cada pueblo, en los cordeles puestos el número de los indios del pueblo y de las cosas en general de él, y cada *ayllu* tenía su contador de sólo él, con los indios que había casados y solteros y viudos, y sus mujeres e hijos, y los que se morían y lo que de nuevo nacían y los oficiales de cada oficio, de manera que si, en un punto, se quisiese saber cuántos indios había en un pueblo e indias, y cuántas personas chicas y grandes y las chacaras y ganados que tenían, en juntando los contadores se sabía, sin faltar cosa.” (Murúa 1987 [1590]: 374, Libro II, Cap. XI)

Según Hernando de Santillán, entre las responsabilidades de los *curacas* se encontraba la de tener cuenta de todas las personas que tenía bajo su mando. De esta manera – recopilando los datos de cada *curaca* –, los funcionarios incas y los Incas mismos conocían la cantidad exacta de recursos humanos de cuya fuerza laboral podían disponer: “A estos curacas tenía encargado el inga el criar y alimentar la dicha gente, y tener cuenta con los que nascían y morían y de todos les diere cuenta; porque se preciaban los ingas de saber cuántas ánimas había debajo de su señorío y gobierno, y cuántos en cada edad, y cuánto se multiplicaban” (Santillán 1986 [1563]: 107). Además, según Santillán, tener cuenta de la población permitía garantizar su sustento y mantener una cierta igualdad entre todos: “porque el inga tenía gran cuenta con todos y hacía vivir tan justo al curaca como al indio particular” (Santillán 1986 [1563]: 116). Conforme a Miguel de Estete el recuento llevado a cabo por los contadores o *quipocamayoc* de pueblos era constante y

permitía mantener el control sobre los recursos, tanto bienes y productos como las personas. Dando cuenta de lo que observó en Xauxa, escribe que: “Avía hombres que tenían cargo de contar aquella gente cada día, para saber los que venían a servir a la gente de guerra: otros tienen cargo de mirar todo lo que entraba en el dicho pueblo” (Estete 1917 [1534]: 97).

En este sentido, aparte de los censos locales y quipus censales locales, había también censos estatales en los que se recopilaban datos estadísticos de todas las provincias del Tahuantinsuyu. Su propósito era proporcionar información más completa sobre la situación en cada distrito, para que el Inca y los funcionarios de mayor rango pudieran tener el conocimiento sobre los recursos humanos de todo el Imperio. De esta manera, disponían de bases para imponer las tasas de tributos en cada provincia y conocían la cantidad de gente que podían sacar para las campañas de guerra. La mayoría de los cronistas informa que estos censos estatales eran realizados por los funcionarios incas mandados a las provincias. Este era el caso de los *tucuyricuy* que se desplazaban por los territorios del Tahuantinsuyu cada cierto tiempo, como ya hemos visto arriba. Murúa mantenía que las visitas se realizaban cada cinco años. Según la *Relación de los señores indios...*, cada tres años: “De tres a tres años enviaba el Inga sus visitadores a cada provincia y su principal intento era tomar cuenta a cada cacique de los indios que eran encargados y de los depósitos e tributos del Inga, y ver que cuenta y razón había en todo, y deshacer agravios y dar mujeres a los que eran de edad para ello” (*Relación de los señores indios...* 1920: 72-73). En otro fragmento de la *Relación...* leemos que “Venía visitador a contar las edades y saber el multiplico” (*Relación de los señores indios...* 1920: 69). Polo de Ondegardo informa que, cada año, “*por quenta*” comunicaban a los gobernadores incas la información sobre los que habían muerto y los que habían nacido, así como sobre otros asuntos de cada comunidad.

“después que se hicieron los yngas señores de cada provincia, lo primero que hicieron fue reducir los indios a pueblos y mandarle que viviesen en comunidad porque hasta entonces vivían muy divididos e apartados, y que se contasen e dividiesen por parcialidades, y que con cada diez obiese vn mandón y que trauajase con ellos, y de çiento y otro, y de mill otro, y de diez myll otro, que llamauan esta división de diez mill indios vno; y sobre todos un Gouernador ynga a quien todos obedesçian y dauan quenta cada vn año de todo lo hecho en aquel distrito; y subçedió así de los que habían muerto y nascido ombres o ganados y cogidose de sementeras y de todo lo demás por quenta e muy particular y menuda, y éstos salían en cada vn año del Cuzco y bolvían por Hebrero a su quenta antes que se empeçase la fiesta de Pascua del Raymi que era la prinçipal; y todos los gouernadores trayan consigo el tributo de todo el rreyno que venya al Cuzco” (Ondegardo 1916 [1571]: 55-56)

Otros cronistas, aunque hablan de los visitantes mandados desde el Cuzco para tomar cuenta de la gente que había, no dicen nada con respecto a la frecuencia de estas visitas. En este sentido, Betanzos relata que el Inca Yupanqui, basándose en los datos censales proporcionados por los visitantes, mandó organizar casamientos entre los jóvenes de diferentes provincias. El Inca envió desde el Cuzco a los *orejones*⁶¹ para que visitasen las tierras y le trajesen por cuenta el número de mozos y mozas solteros de cada pueblo. Tras haber recibido esta información, el Inca mandó a sus funcionarios para que casasen los mancebos de un pueblo con las jóvenes de otro y, de esta manera, garantizaba paz y hermandad entre distintas regiones:

“mandó el Ynga que luego saliesen de la ciudad del Cuzco cierta suma de orejones los cuales fuesen por las tierras de aquellos señores que allí eran e supiesen e le trajesen por cuenta qué suma había en las tales tierras e pueblos de mancebos solteros e mozas solteras mandando a los caciques e principales que enviasen a hacer saber a sus mayordomos llactacamayos que ellos llaman que aquella era su voluntad e mandó que luego con toda brevedad les diesen la cuenta a los tales orejones de lo que ansi enviaba a saber los cuales con toda brevedad volviesen todo lo cual fue ansi hecho e despachado e habido por los orejones en los tales pueblos e provincias la cuanta e razón de su demanda volvieron a la ciudad del Cuzco donde siendo delante del Ynga le dieron la razón de lo que ansi había sabido y entendido por el Ynga la cantidad de mancebos e mozas solteras que había en los tales pueblos e provincias mandó a aquellos señores sus tres buenos amigos que luego se partiesen para los tales pueblos e provincias e que llevasen consigo todos los caciques e señores que al presente allí eran con él en presencia de los cuales en cada pueblo e provincia que llegasen casasen los mancebos de una provincia con las mozas solteras de la otra e las mozas solteras de la otra con los mancebos solteros de la otra e ansi fuesen haciendo por las tierras e sujeto de aquellos señores caciques que con él eran para que creciesen e multiplicasen e tuviesen perpetua amistad deudo y hermandad los unos con los otros” (Betanzos 1987 [1551]: 62, Cap. XIII)

En otro fragmento, Betanzos relata que el mismo Inca Huayna Capac salió de la ciudad del Cuzco para visitar los pueblos y provincias que estaban en torno a ella. Durante las visitas, –después de sacrificar corderos, beber, bailar y comer– mandaba que le trajeran la cuenta de viudas, huérfanos y pobres que en tal pueblo había. Luego, los llamaba personalmente delante de sí y les entregaba bienes indispensables para su sustentación:

“mandaba que le trajesen la cuenta de las viudas que había y de los huérfanos que todos se los trujesen delante y ansi mismo de los pobres y luego se informaba de lo que cada uno destos poseía y decíanle la verdad porque nadie le osaba decir mentira y del que era informado que era pobre dábale hacienda de los depósitos que en cada pueblo había para este beneficio ordenados por Ynga Yupangue y ansi no vivían en necesidad porque ansi a los huérfanos como a las viudas y los demás a todos les era dado lo necesario que ansi era menester para su vivir” (Betanzos 1987 [1551]: 185-186, Cap. XLII)

⁶¹ *Orejones* es la denominación que los primeros españoles en América pusieron a los nobles incas por tener las orejas horadadas y portar grandes aretes.

Asimismo, Pedro Cieza de León confirma que, durante el gobierno de los incas, los señores principales estaban obligados a conocer el número de hombres y mujeres que habían muerto y de los que habían nacido. Según Cieza, los datos censales se asentaban en quipus al final de cada año, registrando los cambios poblacionales que, durante aquel año, se habían efectuado. Estas estadísticas eran llevadas por los señores principales al Cuzco al comienzo de cada año, y permitían a los gobernadores incas planificar sus proyectos administrativos y económicos para los meses que venían:

“en tiempos de los reyes Incas, se mandaba por todos los pueblos y provincias del Perú que los señores principales y sus delegados supiesen cada año los hombres y mugeres que habían sido muertos y todos los que habían nacido; porque, así para la paga de los tributos como para saber la gente que había para la guerra y la que podía quedar por defensa del pueblo, convenía que se tuviese ésta, la cual fácilmente podían saber porque cada provincia, en fin del año, mandaba asentar en los quipus por la cuenta de sus nudos, todos los hombres que habian muerto en ella en aquel año, y por el siguiente los que habían nacido. Y por principio del año que entraba venían con los quipus al Cuzco, por donde se entendía así los que en aquel año habían nacido como los que faltaban, por ser muertos. Y en esto había gran verdad y certidumbre, sin en nada haber fraude ni engaños. Y entendido esto, sabían el Señor y los gobernadores los indios que destos eran pobres y las mugeres que eran viudas y si bien podían pagar los tributos y cuánta gente podía salir para la guerra y otras muchas cosas que para entre ellos se tenían por muy importantes.” (Cieza de León 2000b [1553]: 76, Cap. XIX)

Asimismo, según la *Relación de los señores indios...*, los gobernantes cuzqueños disponían de datos que llegaban de todas las provincias y las cuentas en quipus les permitían “gran vigilancia” en el cumplimiento de todas las tareas encomendadas:

“Tenía el Inga quipos y memorias de todos los indios en cada provincia, y gran vigilancia en que todos se ocupasen en hacer algunas haciendas, e que no hubiesen vagabundos, ni ladrones, ni homicidas en su reino; y habían de ocuparse además de lo que al Inga tributaban y servían, en hacer sus casas y sus vestidos y sus chacras; y ninguno había de andar desnudo, ni sus hijos ni su mujer, porque todos habían de hilar a sus tiempos y tejer, ni menos habían de tener necesidad de ir a pedir comida a otro indio, sino fuese por enfermedad, y entonces les proveía a los enfermos o tullidos o mancos o viejos que no tuviesen quien se lo diese, de los depósitos del Inga.” (*Relación de los señores indios...* 1920: 78)

En conclusión, los datos censales asentados en quipus contenían información sobre los nacimientos y las muertes en cada pueblo y provincia, sobre el número de indios que por todas partes había, su género, grupo de edad o “calle” en la que estaban fijados por los oficiales estatales, sus oficios, tareas y obligaciones que los funcionarios incas asignaban a cada uno. Además, en los censos se anudaba información sobre linaje o *ayllu* al que cada uno pertenecía, su estado civil, familiares que tenía, enfermedades que padecía, su situación económica, bienes, *chacras* y ganados que tenía. Todos los datos estadísticos imprescindibles para gestionar los recursos humanos de cada provincia, según las necesidades del Estado, estaban asentados en quipus. Asimismo, los censos de

población registrados en cuerdas anudadas eran indispensables para imponer y mantener la organización decimal de la sociedad del Tahuantinsuyu. Por lo tanto, en el siguiente subcapítulo presentaré cómo funcionaba el sistema decimal inca y qué papel para su funcionamiento desempeñaron los quipus.

2.2. Sistema decimal.

“Todo el Reino estaba dividido en el gobierno de esta manera, que cinco indios tenían superior que les mandaba, y diez indios y veinte y cincuenta y ciento y quinientos y mil y cinco mil y diez mil y veinte mil, y conforme eran los indios que mandaba y regía, así tenía la jurisdicción y facultad, el servicio, chácaras, indios y *anaconas*, vestidos y cuidados, de suerte que todo estaba por cuenta y razón.” (Murúa 1987 [1590]: 378, Libro II, Cap. XIII)

La complejidad de la organización administrativa del Estado inca y su jerarquización llamaron la atención de los primeros cronistas y funcionarios españoles y fueron reflejadas en las crónicas y otros documentos coloniales. De su lectura desprende que el sistema decimal constituía el principio organizativo de la administración incaica en todo el territorio del Tahuantinsuyu de manera que cada nuevo territorio incorporado al imperio pasaba inmediatamente a formar parte de esta estructura jerárquica. Al mismo tiempo, la mayoría de los cronistas observa que los gobernadores y funcionarios estatales y locales empleaban quipus en el desempeño de sus funciones (Figs. 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54). De esta forma, estaban en condiciones de registrar todos los recursos humanos y naturales de cada región, así como controlar a la población y el cumplimiento de sus obligaciones. En efecto, el licenciado Polo de Ondegardo da cuenta de que después de cada conquista, los incas juntaban a los nativos de la zona en comunidades y parcialidades, imponiéndoles una nueva estructura social y estableciendo mandones para cada grupo de diez, de cien, de mil y de diez mil:

“después que se hicieron los yngas señores de cada provincia, lo primero que hicieron fue reducir los indios a pueblos y mandarle que viviesen en comunidad porque hasta entonces vivían muy divididos e apartados, y que se contasen e dividiesen por parcialidades, y que con cada diez obiese vn mandón y que trauajase con ellos, y de çiento y otro, y de mill otro, y de diez myll otro, que llamauan esta división de diez mill indios *vno*; y sobre todos un Gouvernador ynga a quien todos obedesçian y dauan quenta cada vn año de todo lo hecho en aquel distrito” (Ondegardo 1916 [1571]: 55-56)

Como Ondegardo, también Garcilaso narra que los mandones locales tenían que rendir cuentas anuales ante sus superiores, representantes de la jerarquía decimal inca. Según

este cronista, los *curacas* estaban obligados a informar a los funcionarios estatales que los supervisaban sobre todos los vecinos de sus comunidades. Éstos últimos, a su vez, rendían cuentas a sus superiores, asegurando que la información fluyera sin obstáculos por los canales oficiales de la jerarquía del poder: “Y hablando de los vasallos daban cuenta de los vecinos de cada pueblo y luego, en junto, los de cada provincia” (Garcilaso 1991 [1609]: 344, Libro VI, Cap. VIII). Así, la jerarquía decimal administrativa constituía, al mismo tiempo, una jerarquía de poder y una jerarquía de transmisión de información y de comunicación. Tal como señala Topic, el carácter burocrático de las economías políticas imperiales, necesita una tecnología avanzada de información para el funcionamiento eficaz de la administración (Topic 2013: 34). Ello con la finalidad de facilitar el flujo de datos por los canales burocráticos del Estado, por eso, en el territorio del Tahuantinsuyu se crearon múltiples demarcaciones administrativas –decimales– cuyos jefes formaban parte de la estructura de la información. En este sentido, un cronista relativamente temprano, el licenciado Hernando de Santillán –contemporáneo a Ondegardo–, atribuye a Tupa Inca Yupanqui la creación del sistema decimal. Santillán relata que este Inca repartió los territorios del Tahuantinsuyu en provincias, denominadas *guaman* –que contaban con 40.000 habitantes cada una–, y en unidades administrativas menores con sus respectivos gobernadores, es decir, *huno*, *guaranga* y *pachaca* curacas:

“Hizo asimismo el dicho inga otra división de su tierra para tener mejor cuenta, y de cada cuarenta mill vecinos hizo una guaman, que quiere decir provincia, y en cada una puso un gobernador que residía en ella y le llamaban Tocricoc, que quiere decir que lo mire todo. Asimismo dividió cada valle o provincia en dos partes o parcialidades; la una nombraban anan, que quiere decir arriba, y la otra lurin, que dice abajo; y en estas dos parcialidades dividió la gente de cada valle igualmente; y para tener más particular noticia de todos hizo otra división y dió cargo de cada cient indios a un curaca, al cual llamaban señor de pachaca; y entre cada diez curacas destos escogía el más hábil para mandar y más hombre, y hacía curaca sobre los otros nueve, y éste tenía cargo de los nueve curacas y de su gente, y los mandaba, y ellos le obedecían y estaban sujetos; a éste llamaban curaca de guaranga, que dice señor de mill indios. Y cada un señor de pachaca ponía un mandón que le ayudase cuando él estuviese ausente, y para el gobierno de todo un valle donde había muchos guarangas, ponía un señor sobre todos que llamaban Huño, el cuan era gobernador sobre los curacas de pachaca y de guaranga, y ellos le obedecían como a señor. Y para las cosas tocantes al tributo del inga, y para ver si sus mandatos y régimen que él ponía se guardaban, era sobre todos el Tocricoc. Este Tocricoc tenía a cargo de escoger y sacar de cada provincia la gente que el inga mandaba sacar para la guerra y de escoger las mujeres que cada provincia le daba de tributo para el inga y para el Sol, y otras repartía a los curacas, y las demás daba a los indios atunlunas, que es tanto como gente plebeya, y algunas tomaba para sí con licencia del inga.” (Santillán 1986 [1563]: 105-106)

De la misma manera, la *Relación de señores indios...* señala al Inca Tupa Yupanqui como un reformador del Tahuantinsuyu y, también, como el gran conquistador que incorporó

varias regiones bajo el dominio de los incas. Según la crónica, terminada la conquista, Tupa Yupanqui emprendió una gran reforma territorial que comprendía la división de los territorios en cuatro *suyos* y en numerosos distritos administrativos –dependientes unos de otros–. La reforma territorial fue acompañada por la institución de nuevas autoridades, jerárquicamente subordinadas, a fin de facilitar el control y el flujo de datos entre los distintos niveles administrativos:

“Mandó contar los indios de todo el reino e repartioles de diez en diez mill e sobre cada diez mill indios puso un cacique principal; a este llamaba huno, que quiere decir diez mil, de cada mill indios destos tenían cargo otro principal e con estos diez tenían cuenta el mayor, e cada uno de los de a mill tenían cuenta con dos de a cincuenta, y estos de a cincuenta dividían los indios por diez y por cinco, dando cargo de cada diez e de cada cinco a un indio; y desta manera era muy fácil la gobernación.” (*Relación de los señores indios*...1920: 71)

Analizando este fragmento se observa que la *Relación de los señores indios*... alude no sólo a la organización decimal de la sociedad, sino también al principio de quinquenpartición, ya que aparece la división de las unidades domésticas tanto en grupos de 10.000 ó 1.000, como en grupos de 50 y de 5. También otro cronista, Guaman Poma, hace referencia a este principio organizativo:

“De cómo tenían después de haber multiplicado cada pueblo, su Rey, y las cuatro partes tenían un emperador, Pacarimoc Capac Apo, al señor rey le llamaban Pacarimoc, al señor de diez mil indios Huno Apo, al señor de su partido le llamaban Guamanin Apo, al señor de mil indios Guaranga Curaca, al señor de quinientos indios Pisca Pachaca curaca, al mandón de cien indios Pachaca camachicoc, al mandón de cincuenta indios Pisca Chunga camachicoc, al mandón de diez indios Chunca Camachicoc, mandolcillo de cinco indios, Pichica camachicoc, y los indios que hacía merced el rey se llamaban allicac a este allicac le hacía merced porque fue conquistador u hombre de fuerza o sabio y así ninguno se llamaba Capac Apo si no fuese descendiente y legítimo de los que salieron de Uari Uiracocha runa pacarimoc, éste es Cápac Apo, y otros han de llamarse Apo, y otros curaca, y otros camachicoc, el muy menor, al que no le viene de derecho, ha de llamarse Allicac curaca esto se hizo de indio bajo tributario.” (Guaman Poma 1993 [1615]: 49 [66])

De otro fragmento de la crónica de Guaman Poma se desprende que en todos los pueblos de indios había contadores que contabilizaban los recursos y los asuntos relevantes. Estos contadores contaban mediante unas tablas de contar, que eran denominadas *yupana* (Figs. 51, 55), y asentaban los resultados en quipus: “cuentan en tablas, numeran de cien mil, y de diez mil, y de ciento, y de diez, hasta llegar a uno, de todo lo que pasa en este reino lo asienta, y fiestas y domingos, y meses, y años, y en cada ciudad y villa, y pueblos de indios había estos dichos contadores y tesoreros en este reino” (Guaman Poma 1993 [1615]: 260 [363]). Según el cronista, los contadores y tesoreros pertenecían al grupo de funcionarios más importantes del Imperio inca. El contador mayor (Fig. 51), denominado

Tahuantinsuyo runa quipoc Incap haciendan chasquicoc, era también el tesorero mayor de gran habilidad, responsable de “contar y numerar, ajustar con los indios de este reino, con la lana de ciervo, taruga, emparejaba con la lana a los indios, y emparejaba con una comida llamada quínua, contaba la quínua y los indios;” (Guaman Poma 1993 [1615]: 260 [363]). El autor refiere que existían otros tipos de contadores, entre ellos, el contador mayor *hatun hucha quipoc* y el contador menor *huyuy hucha quipoc*, quienes contaban con tablas. Se observa que todos los nombres de cargos importantes enumerados por el cronista contienen la palabra “quipu”, lo cual implicaría que todos estos funcionarios, en el desempeño de sus funciones, manejaban quipus. De la misma manera, otro cronista, el fray Buenaventura de Salinas y Córdova, cuando habla de Tupa Yupangui y los funcionarios que puso para mejorar el desempeño de la administración, incluye nombres de puestos que también contienen la palabra “quipu”. Entonces, también vincula los cargos de la administración incaica con el manejo de quipus. Además, Salinas y Córdova señala que el empleo de quipus era tan esencial para los funcionarios incas como el uso de la escritura para las administraciones europeas:

“Nombró vn Secretario de su Camara, y para darle a entender lo llamó Incap Quipocnin. Señaló vn escriuano en cada Prouincia, llamandolo, Tahuantinsuyo Quipoc, señalandole alguaziles. Nombró vn contador mayor, a quien llamó; Tucuy Quipoc. Y aunque no vsaron de letras, ni tuuieron caracteres admirablemente se entendian por sus Quipos, que son vnos ñudos, que dauan en diferentes hilos, y cordoncillos de varios colores.” (Salinas y Cordova 1957 [1631]: 19, Cap. I)

En este sentido, los quipus empleados por la administración inca constituían esta tecnología de información avanzada, mencionada por Topic (2013: 34), que hacía posible el correcto funcionamiento de la administración de Tahuantinsuyu. Conforme el fragmento citado a continuación de Garcilaso, la organización administrativa decimal se reflejaba en las cuerdas de quipus y existía una correspondencia entre la organización decimal de la sociedad y el sistema de quipu:

“Los nudos se daban por su orden de unidad, decena, centena, millar, decena de millar. Y pocas veces o nunca pasaban a la centena de millar, porque como cada pueblo tenía su cuenta de por sí -y cada metrópoli la de su distrito- nunca llegaba el número de estos o de aquellos a tanta cantidad que pasase la centena de millar. Que en los números que hay de allí abajo tenían hartos, mas si se ofreciera tener que contar por el número centena de millar también lo contarán, porque en su lenguaje pueden dar todos los números del guarismo como él los tiene. Mas, porque no había para qué usar de los números mayores, no pasaban de la decena de millar.” (Garcilaso 1991 [1609]: 344-345, Libro VI, Cap. VIII)

Otra cuestión que llama la atención en el fragmento citado es que “cada pueblo tenía su cuenta” y “cada metrópoli la de su distrito”, lo cual sugiere que la información que fluía

verticalmente por los canales burocráticos era una síntesis. Por eso, a los centros administrativos, por ejemplo, no llegaban datos de cada parcialidad de todas las comunidades de la zona, sino datos resumidos de una región determinada. Existió, entonces, una jerarquía de información transmitida mediante quipus, *quipu-síntesis* y jerarquía de canales de información por los que fluían los datos de quipus. Disponemos de un ejemplo arqueológico de esta jerarquía de quipus. En efecto, el archivo de quipus encontrado en Puruchuco demuestra como la información era sintetizada, de abajo arriba.

En este sentido, Puruchuco es un sitio arqueológico ubicado en la orilla sur del río Rímac, a unos 11.5 km al noreste de Lima (Fig. 56). Antes de la conquista inca de la costa central, en este territorio –situado entre los valles de los ríos Rímac y Lurín– floreció el Señorío de Ychsma (Urton 2017: 86). El denominado Palacio de Puruchuco –llamado de esta manera por constituir, probablemente, un centro local para supervisar las actividades en la región– es un recinto rectangular rodeado de un muro. Alrededor se encuentran varias construcciones pequeñas. Los quipus fueron encontrados en 1956, en una de estas pequeñas construcciones ubicada al oeste del Palacio. El total de 21 quipus se halló debajo del piso, en un cántaro cubierto de hollín y con una aplicación en forma de serpiente (Urton y Brezine 2007: 363-365)⁶². Urton ha indicado que siete de los veintiún quipus representan tres niveles de «jerarquía contable» (I, II, III). Dos de los quipus (UR63 y UR73) constituyen la base, nivel I. Tres quipus (UR64, UR68 y #9) pertenecen al nivel II. Dos (UR67 y UR66) son de nivel III (Urton y Brezine 2007: 365). La jerarquía contable consiste en que los quipus del mismo nivel se asemejan, es decir, tienen las mismas o casi iguales secuencias numéricas y patrones de color. Además, los valores se suman hacia arriba y se subdividen hacia abajo (Urton y Brezine 2007: 366). De ahí que, según Urton y Brezine, los datos procedentes de varias fuentes de niveles inferiores fueron resumidos en quipus de nivel intermedio y éstos, a su vez, fueron sintetizados en los quipus del nivel superior. Al menos uno de los quipus del nivel superior fue destinado para ser mandado a un centro administrativo provincial (Urton 2017: 85). Otro aspecto relevante es que, al ser enviados a un centro provincial, los quipus deberían contener algún dato sobre su lugar de procedencia y/o sobre el lugar al que iban dirigidas algunas instrucciones enviadas por la administración. Urton y Brezine identificaron, en los quipus del nivel II y III, unos marcadores que denominaron “*introductory segments*” (identificadores compuestos de tres nudos en forma de ocho), que indicarían el lugar de

⁶² En su libro posterior, *Inka History in Knots* (2017), Urton informa que un total de 22 quipus fue encontrado por Alberto Bueno Mendoza en 1964.

procedencia, en este caso, el topónimo Puruchuco (Urton y Brezine 2007: 370-371). Desarrollaré el tema de la semasiografía y de topónimos empleados por los *quipucamayoc* en la Tercera y Cuarta Parte de la presente investigación.

En este sentido, numerosos investigadores modernos indagaron la aplicación del sistema decimal (Fig. 57) entre la población del Tahuantinsuyu, señalando siempre su relación con el empleo de los quipus (Rowe 1946; Wedin 1965; Murra (2009 [1975a]); Julien 1988, 2000; D’Altroy 2003, 2015, 2018; Pärssinen 2003). En efecto, Rostworowski denomina la división de los habitantes del área andina en un sistema decimal como “la estructura original de la organización sociopolítica del incario” (Rostworowski 2005: 174). Según esta investigadora, la agrupación de los *hatun runa* –hombres tributarios, cabezas de familias– en grupos de diez, cien, mil y diez mil, tendía a reajustar los patrones administrativos locales preexistentes a fin de organizar la fuerza laboral y a tener conocimiento de la disponibilidad de la mano de obra (Rostworowski 2013: 207-208, 2005: 174). Rostworowski, investigando las fuentes etnohistóricas, propuso que la organización decimal de los *curacazgos* fue implementada por el Inca Tupa Yupanqui quien, conforme sometía nuevos territorios y señoríos y los incorporaba al Estado inca, alteraba sus estructuras tradicionales (Rostworowski 1988: 115-116). Sin embargo, los incas dejaban a los *curacas* locales como jefes de estos grupos reordenados de manera decimal, al menos, a niveles inferiores de la jerarquía administrativa. Así, manteniendo algunos de sus privilegios, los señores locales se convertían en mandones subordinados a los cuzqueños y en una especie de enlace entre sus comunidades y los funcionarios de la administración central inca. De esta manera, era posible controlar desde Cuzco a la población dispersa por el extenso territorio del Tahuantinsuyu.

En efecto, los incas construyeron su administración sobre los sistemas políticos preexistentes. Esta estrategia, respaldada por una economía política centralizada, la fuerza militar y una religión estatal, les permitía expandir su poder y control cada vez más (D’Altroy 2015: 27). La intervención de los gobernantes incas en las estructuras étnicas internas y la dependencia de los *curacas* locales, cambiaron las relaciones de poder en todas las regiones sometidas. Por un lado, el papel de la élite local se vio limitado, porque tenían que obedecer a las decisiones tomadas por el gobierno central y cumplir con sus expectativas y demandas. Fueron los incas quienes decidían, según sus intereses, sobre la población subordinada, sus cargas tributarias o *mitas*. Por otro lado, conservando sus puestos, dentro de su grupo étnico, las élites nativas seguían gozando de sus privilegios, prestigio y mantenían su poder, aunque siempre condicionado por el acatamiento de las

disposiciones incas. Mientras seguían leales al Inca, no tenían por qué temer por su estatus. De esta manera, aprovechándose de sistemas no estatales preexistentes, los incas sentaron bases para su organización estatal. El propósito principal de esta política era explotar los recursos regionales de todos los territorios anexionados al Estado inca (D'Altroy 2015: 317). En este sentido, aunque con ciertas dificultades, los incas lograron coordinar los dos sistemas, es decir, la organización local con la organización decimal. Ambas tenían que readaptarse de cierta manera. La estructura decimal tuvo que ajustarse, a veces, a las demografías locales. Si los incas hubieran impedido el funcionamiento de los grupos locales, hubieran disminuido el rendimiento del sistema en el que se basaba la organización de su Estado. En consecuencia, dentro de esta nueva realidad implementada por los incas, los *curacas* locales ocuparon dos cargos al mismo tiempo, a saber, el de *curaca* étnico de su grupo y el de la jerarquía decimal impuesta por los incas. De esta forma, la función dual desempeñada por los *curacas*, permitió al estado administrar eficazmente las provincias y ejercer en ellas el poder indirecto (D'Altroy 2015: 317).

En cuanto al origen del sistema decimal, no está demostrado de manera pertinente si éste fue inventado por los incas o, más bien, adaptado de alguno de los grupos que fue incorporado al Tahuantinsuyu. En efecto, no es posible investigar al estado inca como una formación que surgió en el área andina de forma autónoma sin relación alguna con las culturas anteriores. Todo lo contrario. El Tahuantinsuyu fue el apogeo de milenios de logros alcanzados por diferentes culturas y organizaciones políticas en el área andina, y absorbió los conocimientos de muchas de ellas. En este sentido, Rostworowski, aunque considera el sistema decimal como fundamental para la organización sociopolítica del incanato y sostiene que fue implementado por Tupa Yupanqui, no explica si el origen de esta estructura era cuzqueño o si, más bien, los incas la adaptaron de alguna etnia que habían conquistado. La génesis de este patrón resulta desconocido para la investigadora (Rostworowski 2013: 208, 2005: 174). En cambio, Zuidema propuso que el sistema decimal no fue autóctono de los incas, sino que lo adaptaron de los chimú, ya que las evidencias etnohistóricas indican que ese régimen fue empleado, sobre todo, en las regiones del norte (Zuidema 1995: 346). En este sentido, aunque los incas adaptaron el sistema decimal e iban implantándolo en las tierras anexionadas, el principio de quinquenpartición preexistente entre los cusqueños –que he mencionado arriba– siguió reflejado en su organización sociopolítica (Fig. 57). De ahí que dividían cada grupo de 100 en dos grupos de 50, cada grupo de 1.000 en dos de 500, y los de 10.000 en dos grupos de 5.000 (Zuidema 1995: 346).

En cuanto al argumento de Zuidema sobre el carácter regional del sistema decimal y su implantación sólo en algunas zonas del área andina, Murra sostiene que las instrucciones enviadas por la Audiencia de Lima al visitador Garci Diez de San Miguel demuestran que el sistema decimal era vigente tanto al norte como al sur del Cuzco (Murra 2009 [1967]: 216). Diez de San Miguel fue encargado por la Audiencia de Lima de informarse sobre qué *guarangas*, *pachacas*, *ayllus* y parcialidades había en cada uno de los pueblos visitados en la provincia de Chucuito (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 9 [F. 3r.]). Además, Murra (2009 [1975a]) considera que las divisiones poblacionales implementadas por los incas, como *pachaca* o *guaranga*, no eran exactas. Según este investigador, la administración cuzqueña disponía de datos redondeados, que no reflejaban tan estrictamente la demografía de cada zona (Murra 2009 [1975a]: 51)⁶³. Con anterioridad, Rostworowski (2014) proponía que la cantidad de gente en cada uno de los grupos de población implementados por los incas era precisa y que para preservar la estructura decimal en sus territorios, cada cierto tiempo, el Inca mandaba visitadores. Dichos representantes del Inca, denominados *runay pachacac* –“el que iguala”–, empadronaban a la gente y la trasladaban para reajustar el tamaño de cada grupo. El objetivo era mantener la integridad y precisión de las unidades administrativas (Rostworowski 2014: 202). De manera similar, Rowe consideraba que la agrupación de los indígenas se basaba en una cuenta exacta, y que era constantemente revisada por los funcionarios del Cuzco para mantener la información precisa. Sin embargo, este investigador admite que la unidad administrativa de *huno* no implicaba exactamente 10.000 individuos, sino que era un número aproximado, usado a fines de clasificación. Además, Rowe coincide con los otros investigadores en señalar que las cifras poblacionales de cada jurisdicción estaban puestas en quipus (Rowe 1946: 264).

En este sentido, en los estudios contemporáneos la mayoría de los investigadores coincide con que la población del Tahuantinsuyu estaba dividida en unidades administrativas según el sistema decimal (Fig. 57), pero con dos premisas. La primera, referente a la precisión de la estructura decimal –que no era una organización tan rígida– y, la segunda, se refiere a su finalidad y objetivos –que iban más allá de recabar datos censales–. En cuanto a la exactitud, actualmente los investigadores están de acuerdo que

⁶³ Una mirada aún más dubitativa que la de Murra, sobre la cuestión del sistema decimal, la expresó Wedin en 1965. En efecto, Wedin cuestionó la existencia del dicho sistema a nivel administrativo, argumentando que las *pachacas* o *guarangas* no estaban compuestas de cien o mil unidades domésticas exactamente. Por otro lado, Wedin admitió la posibilidad de la existencia de una organización decimal más precisa dentro del ejército inca (Wedin 1965: 17-46).

el sistema decimal del Tahuantinsuyu se caracterizaba por una cierta flexibilidad (Murra 2009 [1975a]; Bravo 1986: 111; Julien 1988). Efectivamente, los gobernantes incas tendían a mantener los números más exactos posibles, por eso, desde Cuzco mandaban a los funcionarios cuyo objetivo era controlar la cantidad de hombres tributarios en cada unidad, reajustarlas y crear nuevas unidades en caso de que fuera necesario. El propósito siempre era establecer una pirámide de unidades jerárquicas cuya estructura se asemejara lo mejor posible a múltiplos de diez, cien, etc., pero no siempre eran exactamente estas cantidades de tributarios. En este sentido, conforme a la crónica de Murúa, el Inca Tupa Inca Yupanqui emprendió una gran visita general de todo el imperio –que durante su gobierno abarcaba ya los territorios desde el río Maule en el actual Chile hasta Quito en Ecuador– para recabar la información sobre todos los pobladores de las tierras conquistadas y reorganizar las estructuras del poder locales:

“mandó hacer por todas las provincias, desde Chile hasta Quito, visita general y empadronar toda la tierra, e hizo cabezas de cacicazgos y sobre esto ordenó y puso gobernadores naturales del Cuzco en todas las provincias, a los cuales llamaban Tocorico Apu, como dijimos, y otros llamados Micho, que tenían cuenta y cargo de las tasas y eran como espías de lo que pasaba, para dar cuenta al Ynga.” (Murúa 1987 [1590]: 97, Libro I, Cap. XXVI)

Murúa –así como Santillán (1986 [1563]: 105-106), o la *Relación de los señores indios...* (1920: 71)– atribuye a Tupa Inca Yupanqui, la institución del sistema decimal en todo el territorio dominado por los cuzqueños:

“Hizo Tupa Ynga Yupanqui juntar los indios en pueblos, porque de antes vivían en cuevas, cerros y laderas, donde más comodidad hallaban y aparejo para sus sementeras, y redujo a los que estaban en lugares fuertes y llanos y sin defensa, porque no se rebelasen. Y ordenó caciques principales de los mismos naturales, informándose primero de dónde procedían, su calidad y naturaleza, y al que hallaba más hábil a ése ponía en el cargo de cacique principal de toda la provincia y nación. A éstos dio criados, chacaras, ganados y mujeres, todo por su cuenta y razón, conforme los indios que tenían a su mando. Hizo también cacique de los mismos naturales de mil indios, de quinientos y de ciento, y a todos les señaló servicio, atendiendo la cantidad de indios que tenían criados, chacaras, mujeres y ganados, y todos estaban sujetos al orden y mando del cacique principal en lo que tocaba a la gobernación. Para este señor principal hacía cada pueblo de toda la provincia su chacara, conforme los indios que tenía y adonde se la había señalado el Inga. Al tiempo de la cosecha venían sus mayordomos y recogían la comida y esta chacara heredaban sus sucesores en el dicho mando y gobernación. Y por esta misma orden hacían las sementeras de todos los demás curacas y señores hasta la del cacique de cien indios, que los demás mandoncillos de a diez indios fueron hechos y ordenados por los mismos caciques, para ayudarles a lo que tenían que hacer.” (Murúa 1987 [1590]: 95, Libro I, Cap. XXVI)

Interpretando, sin embargo, este fragmento de la crónica de Murúa –así como otros que atribuyen a Tupa Inca Yupanqui la imposición del sistema decimal–, hay que tener presente que el auge de la expansión territorial del Estado inca se dio justo durante el

gobierno de Tupa Inca Yupanqui y el de su padre, Pachacuti. Por eso, el hecho de que Tupa Inca Yupanqui instaurara el sistema decimal en los extensos territorios anexionados al Tahuantinsuyu, en aquel periodo, no significa que este tipo de organización fuera empleado por los incas sólo a partir de su gobierno⁶⁴. Considero que su arraigo en la organización administrativa es más antiguo, ya que se vincula al empleo de quipus. Igualmente, en el fragmento citado arriba, se observa que el Inca disponía de todo “por su cuenta y razón”, expresión que hace referencia a estos implementos andinos. De todas formas, aunque parece complicado que la realidad demográfica encajara cien por ciento con las planificaciones decimales establecidas por las autoridades del Cuzco, son innegables los intentos que los incas realizaban para que estas unidades fueran lo más posible afines. Los constantes censos de la población, las reorganizaciones de las unidades decimales, la institución de *mitimaes*⁶⁵, y otras políticas incas contribuyeron a una gran movilidad geográfica de la población del Tahuantinsuyu. Según D’Altroy, los incas reubicaron entre tres y cinco millones de personas (D’Altroy 2018: 132).

En cuanto a la segunda premisa que los investigadores contemporáneos toman en cuenta al investigar el sistema decimal, es decir, sus objetivos para la administración inca, es incuestionable que éstos no se limitaban a, simplemente, tener datos censales. Disponer de los censos de población precisos era, más que una finalidad, un medio para alcanzar otros propósitos, a saber, económicos, militares, políticos y socioculturales. De ahí que las investigaciones modernas señalan, sobre todo, los objetivos económicos y militares del sistema decimal.

En este sentido, la división de la población en unidades administrativas precisas – aunque como señalamos arriba, flexibles –, facilitaba tener acceso a la mano de obra empleada para trabajos agrícolas, servicio civil y militar, ganadería y artesanía, entre otras. La organización decimal de la sociedad sirvió de base para organizar *mitas* y tributos (D’Altroy 2003: 279, 2018: 132-133; Julien 1988; Bravo 1986: 110-111; Rowe 1946: 264). Como escribe Bravo al respecto: “La estructura de la sociedad en el nivel de

⁶⁴ Si estamos de acuerdo con la teoría de Zuidema (1995: 346) mencionada antes, es decir, que el sistema decimal fue adaptado de los chimú, hay que subrayar que dicho señorío del norte fue, efectivamente, conquistado por Tupa Inca Yupanqui, pero todavía cuando ejercía el cogobierno junto con su padre Pachacuti. En este sentido, si se asume que la organización decimal fue implementada por Tupa Inca Yupanqui -lo cual reitero requiere de futuras investigaciones-, entonces su vigencia dentro de las estructuras de la administración inca sería relativamente corta, de unos 50 ó 60 años, ya que se estima que Tupa Inca Yupanqui gobernó a los incas, aproximadamente, entre 1471 y 1493, mientras que las tropas de Pizarro entraron a Cajamarca en el año 1532.

⁶⁵ *Mitimaes*, del quechua *mitmaq* o *mitmaqkuna*, eran personas sacadas de sus comunidades de origen y trasladadas a otras zonas del Tahuantinsuyu para desempeñar funciones económicas, políticas o militares.

los «*hatunruna*», a base de grupos decimales de trabajadores, tuvo como finalidad el conseguir la exacta fiscalización de la energía humana que el Estado necesitaba para mantenerse” (Bravo 1986: 110-111). En este sentido, las provincias se convirtieron en centros de recaudación de tributos y de reclutamiento de la mano de obra indígena. A la cabeza de cada una de las provincias había un gobernador inca. Este gobernador tenía competencias judiciales y podía nombrar delegados, denominados *michoc*. Además, contaba con los *quipucamayoc* quienes asentaban todos los asuntos administrativos en sus quipus (Julien 2002a: 92). Otra cuestión, aún más relevante desde la perspectiva de nuestro estudio, es que los cuzqueños emplearon la organización decimal para poder controlar a la sociedad y ejercer el poder sobre todas las áreas esenciales de su funcionamiento. Como esta investigación parte del supuesto de que poseer la información equivale a tener el poder, insisto en la importancia que para la expansión del Tahuantinsuyu desempeñaron sus medios y métodos de recabar, procesar y transmitir los datos. Efectivamente, el sistema decimal fue uno de los procedimientos aplicados para sistematizar la información sobre los recursos humanos y, al mismo tiempo, sobre los recursos naturales de los que disponía cada unidad administrativa. El segundo procedimiento –inherentemente relacionado con la organización decimal– fue el traslado a las cuerdas de quipus de cuadros cuantitativos de cada provincia, *guaranga*, *pachaca*, etc. El asiento en quipus de estos datos –de cada unidad decimal en particular y como síntesis de conjuntos de unidades– otorgaba un gran poder a los gobernantes de Cuzco. Les proporcionaba, además, herramientas eficaces para seguir desplegando su poder y para reclamar el desempeño de labores y servicios por parte de la población subordinada. En este sentido, los cronistas dan cuenta de la obligación de presentar a los visitantes incas quipus con datos demográficos de cada provincia para que éste ajuste las cargas tributarias. Cieza de León, escribe al respecto:

“Visitando los que por los Incas son enviados las provincias, entrando en una, en donde en por los quipos la gente que hay, así hombres como mujeres, viejos e niños en ella y mineros de oro o plata, mandaban a tal provincia que, puestos en las minas tantos mill indios, sacasen de aquellos metales la cantidad que les señalaban, mandado que lo diesen y entregasen a los veedores que para ello ponían” (Cieza de León 2000b [1553]: 73, Cap. XIX)

En este sentido, la amplia red de funcionarios incas ejercía el poder sobre todas las partes y provincias del Tahuantinsuyu y, al mismo tiempo, dependía del poder centralizado en Cuzco. El Inca designaba a cuatro gobernadores de los cuatro *suyu* denominados *apocunas* –o *apus*–. Éstos, eran asistidos por un grupo de *quipucamayoc*,

quienes registraban todos los acontecimientos y datos de interés para la administración inca (Espinoza Soriano 1987: 345-346). Los cuatro *suyu* abarcaban unas ochenta provincias, distribuidas de manera irregular. La parte de *Chinchaysuyu* era la que contenía más provincias y también era la más poblada (D'Altroy 2003: 278). Una provincia inca estaba definida en términos poblacionales, más que como una delimitación territorial⁶⁶, pero cada una de ellas estaba dividida en dos o tres *sayas* –es decir, partes– que, en algunas ocasiones, correspondían con divisiones locales preincas (D'Altroy 2003: 278, 2015: 282). Las provincias eran administradas por gobernadores incas llamados *tucuyricuy*, *tucricuc* o *tokrikoq*, quienes gobernaban con la ayuda de los señores locales de la región. En efecto, los representantes de las élites étnicas eran elegidos como jefes de las unidades decimales. A veces, las nuevas estructuras coincidían con las de *ayllu* o grupos étnicos preexistentes, entonces el mismo señor local seguía al mando de su grupo o se le encargaba administrar una unidad de mayor jerarquía (D'Altroy 2003: 279-280). El cargo de *curaca* que asumían –o continuaban– era hereditario, pero siempre necesitaban gozar del beneplácito de los gobernantes incas. Como en los Andes no existía primogenitura, a la hora de sucesión, siempre se optaba por el hijo más hábil del señor principal (Rostworowski 1988: 154). Si un nuevo jefe no era capaz de gobernar o resultaba desobediente, se lo reemplazaba por otro integrante de la élite local. La designación de los señores de *ayllu* para que integraran la jerarquía estatal suponía que “los incas podían gobernar sin interferir en exceso en la vida de la comunidad, pero también quería decir que el gobierno había penetrado profundamente en las estructuras políticas existentes” (D'Altroy 2003: 280).

Entonces, cada grupo decimal era supervisado por un *camayoc*, jefe o mandón, que, desde *pachaca* arriba, gozaba del rango de funcionario estatal. A estos títulos, desde *pachaca camayoc* hasta *hunu camayoc*, podían acceder los señores étnicos de los *ayllu* (Bravo 1986: 111). La implantación de la organización decimal no supuso una desarticulación de las estructuras tradicionales de los *ayllu* andinos. En algunas ocasiones se confundía *ayllu* con *pachaca*, olvidando que esa última fue una formación artificial y utilitaria, a diferencia de la estructura natural del *ayllu*. Efectivamente, la *pachaca* fue el grupo básico del sistema decimal y, fácilmente podía ser equiparado con el número de familias que podían formar un *ayllu*. Por eso, los incas aprovechaban la identificación de los miembros del *ayllu* con los de la *pachaca* y permitían que las *pachaca* tuvieran un

⁶⁶ Por eso, a los *mitimaes* no se los incluía en la cuenta en lugares donde se encontraban sus colonias, sino en sus lugares de procedencia.

poco más o un poco menos de un centenar de integrantes, dependiendo de la estructura del *ayllu* (Bravo 1986: 111). Para lograr una mejor organización del trabajo, este grupo básico –*pachaca*– se subdividía en dos de cincuenta –*pisca chunca*–, y éstos, en cinco decenas –denominadas *chunca*–, que se dividían, a su vez, en dos grupos pequeños de cinco –*pisca*–. De esta manera, los integrantes de la *pachaca* no tenían que residir en el mismo lugar, sino que los miembros de las subdivisiones más pequeñas podían asentarse en otros territorios del *huamani* (Bravo 1986: 111). Así, surgían “islas” o “archipiélagos” periféricos, alejados físicamente de su núcleo, pero con fuertes lazos de reciprocidad y redistribución (Murra 2009 [1977]: 126-131). Este antiguo patrón andino, que aseguraba acceso a recursos naturales de diferentes zonas, fue denominado por Murra como “*el control vertical de un máximo de pisos ecológicos*” (Murra 2009 [1972]: 85-125). Del otro lado de la jerarquía, la base del sistema decimal inca la constituían *hatun runa*, individuos tributarios, cabezas de familias. Los incas no contaban la cantidad de personas en unidades domésticas, sino la cantidad de hombres jóvenes casados y tributarios, es decir, la cantidad de unidades familiares.

Definitivamente, conquistando nuevos territorios, los incas necesitaban integrarlos a las estructuras del poder y extender su control más allá de los alrededores del valle del Cuzco. Creaban entonces nuevas provincias con sus respectivos centros administrativos –siempre subordinados al Cuzco–, reagrupando a los pobladores de la zona en unidades administrativas que buscaban el ideal de la organización decimal. El Tahuantinsuyu –entendido como los últimos cien años del apogeo de la cultura inca– estaba compuesto de centenares de diversos grupos étnicos y señoríos preincas sometidos por la expansión de los cuzqueños y su creciente poder. Uno de los grandes logros de los incas consiste, sin duda, en saber unificar estos grupos tan diversificados. Lo conseguían gracias a varias interacciones sociales fomentadas entre grupos y dentro de grupos, lo cual, con frecuencia, era facilitado mediante edificación de distintos conjuntos arquitectónicos (Morris y Covey 2003: 134)⁶⁷. En efecto, la política inca consistente en reorganizar el paisaje en las zonas conquistadas y las estructuras sociopolíticas de los grupos poblacionales sometidos está reflejada, por antonomasia, en la región de Huánuco.

⁶⁷ En este sentido, tanto en las proximidades del Cuzco, como en las provincias la arquitectura monumental se convirtió en una gran expresión del poder y de la dominación inca, marcaba su presencia, cobrando aún más relevancia en los territorios recientemente conquistados (Niles 1999; Nair 2009, 2015). Los centros provinciales servían como imagen de la grandeza del Tahuantinsuyu. Por eso, caben dentro de la denominación de «arquitectura de poder», otorgada a la arquitectura monumental inca por Gasparini y Margolies (1980: 195-305).

A la hora de la conquista, realizada por Tupa Inca Yupanqui, esta zona estaba habitada por diferentes grupos étnicos entre los cuales destacan los chupaychu, los yacha y los huamalíes. Sus asentamientos principales se encontraban en el valle del Huallaga (Morris y Thompson 1985: 119-162). Cuando llegaron los incas, incorporaron estos territorios al Tahuantinsuyu como una nueva provincia –*huamani*– que contaba con 30.000 indios tributarios (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: f. 9-9v). Asimismo, transformaron el paisaje construyendo en la zona de *puna*, a unos 3700 m.s.n.m., un gran centro administrativo-ceremonial, denominado Huánuco Pampa, que se convertiría en la capital de la provincia y en el importante puesto situado en *Capac Ñan*, en mitad del camino entre Cuzco y Tumipampa. Adicionalmente, como a la llegada de los incas, no existía una organización política local centralizada, los habitantes de la zona fueron organizados según el sistema decimal. Asimismo, los jefes de estos nuevos grupos –*guarangas* y *pachacas*– fueron elegidos de entre la élite local y supervisados por el gobernador inca (Morris, Covey y Stein 2011: 7; Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 24 [f. 9v]). Según un testimonio prestado a Iñigo Ortiz de Zúñiga, quien en 1562 visitó cuatro guarangas de los chupachos encomendados en Gómez Arias Dávila, el Inca nombraba a los *curacas* de cada unidad decimal de por vida y estos cargos de caciques y principales eran hereditarios:

“dijo que en tiempo del ynga eran cuatro mil indios que son cuatro guarangas que ellos llamaban los cuales eran todos varones casados que tributaban y servían al ynga y hacían lo que les mandaban y que en lo del gobernarse el ynga nombraba los caciques de cada guaranga que es un millar uno y éste lo era por toda su vida y después sucedía su hijo en esta guaranga se ponían principales de cada pachaca y que es cada ciento y tenían la misma costumbre y estos los gobernaban y mandaban y regían y desagraviaban de los agravios que unos a otros se hacían.

Y que este cacique vio después que se acuerda que había en tiempo del ynga sobre todas las cuatro guarangas uno que se llamaba Xagua cuyo nieto es el dicho don Gómez [Nina Xabo] muchacho hijo de don Gómez Paucar Guaman cacique y de esta manera se regían y que el ynga enviaba a sus tiempos un ynga deudo suyo para mirar y saber cómo gobernaba el dicho Xagua y juntaba los tributos y cuando había algunas cosas que castigar y de que el Xagua tenía queja de otros caciques principales daba relación de ellos al dicho ynga que venía a visitarlos y después de se la haber contado el dicho ynga mandaba al dicho Xagua que lo castigase el cual dicho Xagua en presencia del dicho ynga castigaba los dichos caciques y principales que tenían culpa y en esto de hacer en el gobierno de la justicia de los indios y sujeción de los caciques y principales y en los de las tierras y chacaras de que los proveían para su sustentación” (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 24 [f. 9v])

Otro testigo entrevistado por Ortiz de Zúñiga, Cristobal Xulca Condor –principal de la parcialidad de los querós–, le explicó al visitador cómo los incas ejercían el poder entre los chupachos, divididos en unidades decimales:

“que el ynga mandaba al cacique principal de las cuatro guarangas que tuviese cuenta con los otros caciques de cada guaranga y que los de las guarangas la tuviese con los de las ciento que eran pachacas y éstos de las pachacas la tuviesen con los de las chungas que son los mandones de a diez indios y éstos tenían cuenta con todo ello” (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 35 [f. 15v.])

En efecto, la forma de gobernar en la provincia de Huánuco –donde desde el centro de Huánuco Pampa se ejercía el control sobre, al menos, cinco etnias– es una síntesis de las políticas incas estandarizadas. Los señores locales conservaban cierta autoridad ocupando cargos de las unidades de mil familias hacia abajo (D’Altroy 2003: 299). Mientras que por encima de ellos se encontraban funcionarios incas designados por el gobierno central. En este sentido, el caso de la provincia de Huánuco refleja las más importantes estrategias de control empleadas por los incas, a saber, la creación de nuevas provincias, la edificación de centros administrativos y la organización de la población según la estructura administrativa decimal, que era constantemente trasladada a las cuerdas de quipu. De esta manera, en Huánuco se sintetizan las políticas expansionistas del Inca Pachacuti y de su hijo Tupa Inca Yupanqui, así como su habilidad de aumentar el poder y desplegarlo sobre territorios lejanos al Cuzco. En efecto, la construcción de centros administrativos, en los cuales los *curacas* locales negociaban y establecían lazos de interdependencia con los funcionarios cuzqueños, creaba una amplia y eficaz red de poder local. Por otro lado, las demarcaciones administrativas en forma de unidades decimales jerárquicas, y el traslado de datos cuantitativos de cada una de ellas a las cuerdas de quipus, proporcionaban información actualizada sobre la realidad demográfica de cada zona. Esto, a su vez, hizo posible poner y mantener en marcha la economía del Tahuantinsuyu. Por lo tanto, el siguiente capítulo está dedicado al papel de los quipus para el funcionamiento del sistema económico inca.

Capítulo 3. El poder económico ejercido mediante quipus

El poder económico está relacionado con la satisfacción de las necesidades de subsistencia mediante la organización social de la extracción, transformación, distribución y consumo de bienes. Los grupos que son capaces de monopolizar el control sobre la producción, distribución, intercambio y consumo pueden conseguir el poder en las sociedades (Mann, 1986: 24).

En caso del Tahuantinsuyu, las autoridades centrales del Cuzco vieron la necesidad de crear un sistema económico que permitiera establecer relaciones políticas y económicas entre el Imperio y las elites locales sometidas, extraer los recursos de las zonas conquistadas, así como mantener a los funcionarios estatales. Por eso, su economía se basó en la explotación del trabajo y de los recursos de los pueblos incorporados al Imperio. El objetivo era incrementar, constantemente, la producción (D'Altroy 2015: 320). Definitivamente, los incas consiguieron expandir su poder económico e integrar a su sistema económico a todas las poblaciones incorporadas al Tahuantinsuyu. Lo hicieron mediante dos instituciones: los reasentamientos permanentes de los pobladores y la *mita* o los tributos (Setlak 2020: 92-94). A continuación demostraré que para el funcionamiento de ambas –reasentamientos y mitas–, el empleo de las cuerdas anudadas resultó fundamental. Sirvieron tanto para disponer de datos poblacionales a fin de establecer cuotas de *mitas* y tributos como para asentar las mismas *por escrito*.

3.1. La *mita*

“Visitando los que por los Incas son enviados las provincias, entrando en una, en donde en por los quipos la gente que hay, así hombres como mujeres, viejos e niños en ella y mineros de oro o plata, mandaban a tal provincia que, puestos en las minas tantos mill indios, sacasen de aquellos metales la cantidad que les señalaban, madando que lo diesen y entregasen a los veedores que para ello ponían” (Cieza de León 2000b [1553]: 73, Cap. XVIII)

Además del poder ideológico y político-administrativo desplegado mediante quipus, el empleo de los registros anudados por los gobernantes y otros funcionarios incas contribuyó también a ejercer el poder económico sobre todas las poblaciones sometidas por el Tahuantinsuyu, incorporándolas al sistema económico (Figs. 49, 51, 52, 54). Este dominio económico se logró mediante dos instituciones estrechamente vinculadas entre

sí, a saber, la *mita* y los tributos. Estas dos instituciones funcionaron gracias al intercambio de miles –o miles de miles– de cuerdas anudadas intercambiadas entre los funcionarios de distintos niveles⁶⁸. En este sentido, la institución de *mita* existió en el área andina antes de la expansión inca. La constante movilidad de las poblaciones prehispánicas, en busca de recursos, era una de las características originales del mundo andino. Según evidencias arqueológicas, la *mita* existió ya desde el Horizonte Medio. Les permitía a los señoríos y grupos étnicos tener acceso a diferentes zonas ecológicas y, por eso, acceder a una variedad de recursos. En efecto, Murra (2009 [1972], 2009 [1977]) introdujo a los estudios andinos los conceptos de «el control vertical de un máximo de pisos ecológicos», «núcleos», «islas periféricas» y «archipiélagos verticales». El «control vertical de un máximo de pisos ecológicos» consistía en que cada etnia tendía a controlar el número más amplio posible de zonas ecológicas situadas a diferentes alturas. Gracias al hecho de enviar colonos a diferentes regiones para que cultivaran tierras allí, el grupo tenía acceso a recursos naturales procedentes de diversas zonas y podía autoabastecerse. Según Murra, el control vertical es un “*antiquísimo patrón andino*” y un “*ideal andino*”, que compartían etnias alejadas geográficamente entre sí, tanto quechua-hablantes (los *yacha*), como aimara-hablantes (los *lupaqa*). Mediante la colonización de diferentes zonas ecológicas, los grupos étnicos se aseguraban el acceso a las “*islas de recursos*” (Murra 2009 [1972]). Murra identificó dos ejemplos por excelencia del ejercicio de ese «control vertical» prehispánico, analizando las visitas coloniales realizadas por los visitantes Iñigo Ortiz de Zúñiga (1562) –*Visita a la provincia de León de Huánuco*– y Garci Diez de San Miguel (1567) –*Visita hecha a la provincia de Chucuito*–. En ambos casos, los núcleos enviaban *mitimaes* a diferentes zonas para acceder a una gran variedad de bienes, conforme las disposiciones de la administración inca. Un aspecto que llama la atención es que, según ambas visitas, las salinas, los cicales, las chacras de ají o algodón eran multiétnicas, ya que eran compartidos por varios grupos. De esta manera, Murra demuestra que cada etnia hacía esfuerzos para controlar un máximo de pisos ecológicos para explotar sus recursos. Por eso, las autoridades étnicas intentaban desplegar sus

⁶⁸ En los estudios tradicionales no se distingue entre una institución y la otra, se sostiene que en el estado inca no existió el tributo, sino sólo la *mita* que cumplió con las mismas funciones. Nosotros abordaremos los dos conceptos por separado, tomando en cuenta que la *mita* es un patrón preinca y, que sólo con los incas, entró a formar parte del sistema fiscal o tributario. En efecto, los intercambios horizontales, basados en la reciprocidad, fueron sustituidos por los intercambios verticales, que dependían de la demanda central. Por otro lado, Según Urton y Chu (2019), los quipus de Incahuasi demuestran que en el estado inca existieron no sólo la *mita* o *corvéé*, como forma de tributo para el estado, sino que en este sitio arqueológico se observa también una forma incipiente de impuestos.

colonias situadas en las periferias, pero manteniendo siempre las relaciones de reciprocidad y redistribución entre las colonias o «islas» y el núcleo (Murra 2009 [1977])⁶⁹.

En este sentido, innegablemente, fueron los incas quienes convirtieron la *mita* andina de tradición preinca en un medio de gobernar y una forma de política económica. Esta práctica les facilitó administrar a las sociedades andinas a escala anteriormente desconocida, para obtener fines económicos y militares (Wachtel 1980: 297). La política inca de la *mita* trazó el panorama social de los Andes durante el gobierno del Tahuantinsuyu. Dicha política, consistía en trasladar a grupos de población –tomando en consideración el sistema decimal y con la ayuda de los quipus censales– a lugares alejados de sus comunidades de origen, con la finalidad de cumplir con un turno de trabajo temporal. Entonces, la *mita* eran desplazamientos temporales de tributarios cuyas tareas consistían en realizar un trabajo de turno –por dos o tres meses– asignado por las autoridades centrales. Se trataba por ejemplo de siembras, cosechas o construcciones de obras estatales. Aparte de *mita* existían también los reasentamientos permanentes de colonias de *mitimaes* cuya finalidad era la de cumplir, más que con una tarea, con un rol social, político, estratégico o cultural. Los *mitimaes* también podían ser *mitayos*, trasladados temporalmente a otro lugar para realizar un trabajo determinado. En ambos casos, se trataba de trasladar a un grupo elegido de miembros de una *pachaca* o *guaranga*, en particular. La cantidad de gente sacada de cada comunidad, era como una cuota proporcional al número de los vecinos. Aunque se tomarían en cuenta también otros factores. En caso de los reasentamientos permanentes, a veces, se desplazaba a comunidades enteras a sitios alejados a cientos de kilómetros, donde creaban sus colonias de *mitimaes* –o *mitmaqkuna*–. Las colonias de *mitimaes* surgían en territorios originalmente habitados por otras etnias y, como he mencionado arriba, había colonias de *mitimaes* multiétnicas.

En este sentido, Julien (2002a: 99), traza la diferencia entre los *mitayos* y los *camayos*. Con esta diferenciación pretende subrayar el carácter transitorio de la *mita*. Los *mitayos* eran según Julien trabajadores no especializados, quienes se alteraban para realizar una tarea o una obra. Por ejemplo, para recoger la coca, que se cosechaba tres

⁶⁹ Como ejemplo de «archipiélago» o «isla periférica» Murra propone, en su análisis, los cicales de Songo. Ya que Songo no disponía de archipiélagos, probablemente este lugar era un archipiélago de Cuzco, constituían una «isla periférica» del Estado, que creaba ingresos para los incas (Murra 2009 [1972]: 120, 121; *Visita de los valles de Songo...* [1568-1570]).

veces al año, había tres turnos de *mitayos*, cada uno de ellos formado de diferentes personas. Entonces los *mitayos* no eran trabajadores especializados, sino quienes iban a desempeñar unas tareas asignadas. En cambio, los *camayos* eran trabajadores especializados. Éstos, estaban destinados a realizar su trabajo de por vida (Julien 2002a: 99).

Asimismo, Wachtel (1980) hace una distinción entre los trabajadores permanentes y los temporales, en su análisis de los trabajadores puestos por el estado inca para el cultivo de maíz en el valle de Cochabamba. A los indígenas que vivían permanentemente en el valle, los denomina *mitimas*, mientras que a los que venían de sus provincias para trabajo temporal y rotativo los llama *mittayoc* –eran los que prestaban servicios bajo la modalidad de trabajo denominada *mit'a* que involucraba a los indígenas quienes se turnaban todos los años– (Wachtel 1980: 308-309)⁷⁰. Los documentos analizados por Wachtel indican que el Valle de Cochabamba fue conquistado por Tupa Inca Yupanqui, quien puso a los primeros colonos en él (Wachtel 1980: 298). Sin embargo, fue Huayna Capac quien amplió la política de su padre y aumentó el número de los colonos –entre *mitimas* y *mittayoc*, destinados al cultivo de maíz para el estado–, a 14.000 tributarios (Wachtel 1980: 299). Todo el maíz producido en el valle pertenecía al Inca –al Estado– y de los graneros locales era mandado al *tambo* de Paria y, de allí, a Cuzco. Así, Huayna Capac organizó, en el valle de Cochabamba, un vasto archipiélago estatal para la producción de maíz, destinado principalmente para el ejército. El trabajo era realizado por una fuerza laboral multiétnica, compuesta de *mitimas* y *mittayoc*, procedentes de diferentes regiones, desde la región de Cuzco hasta Chile (Wachtel 1980: 311).

En este sentido, la principal finalidad de la política inca de *mita* fue organizar turnos de trabajo para el beneficio del Estado. Los *mitimaes* eran destinados a desempeñar tareas agrícolas, pero también diversas obras de construcción en la extensa red de infraestructura inca. Es decir, edificar fortalezas, centros administrativos, caminos, depósitos, *tambos*, puentes, entre otros. Se asignaba *mitimaes* también para el servicio militar y, con frecuencia, se los enviaba a campañas militares y zonas fronterizas para mantener la integridad del imperio. Una parte de los *mitimaes* fue consignada para tareas de extracción de minerales o para la cantería. Otros para el pastoreo, la caza o la pesca. Además, había también grupos de *mitimaes* que prestaban servicios personales al Inca y a los funcionarios estatales como, por ejemplo, indios para llevar cargas, para servicio de

⁷⁰ Entonces, los *mitimas* de la clasificación de Wachtel corresponderían a los *mitimaes* y los *mittayoc* a los *mitayos*.

casa, guardas, guardianes de momias, servicio de tambos o *chasquis*, entre otros. Los *mitimaes* trabajaban en conjunto, es decir, por grupos étnicos, *ayllu* y parcialidades (Espinoza Soriano 1987: 211). Entre las razones de organizar la *mita* había, adicionalmente, también otras, estratégicas, como pacificar a las etnias difíciles de someter, que se levantaban constantemente y podrían suponer un peligro para la integridad del territorio del Tahuantinsuyu. En este caso, se reasentaba permanentemente al grupo entero, desarraigándolo de sus tierras tradicionales y mudando a territorios lejanos. Al mismo tiempo se dispersaba a los integrantes de la etnia en grupos más pequeños, reasentados en diferentes zonas. Este motivo se aplicó, por ejemplo, en el reasentamiento de los chachapoyas o de los cañari –etnias del norte que se rebelaban constantemente contra el dominio inca–. Por eso, uno de los factores que impulsaron la política de *mita* fue lograr la lealtad al Tahuantinsuyu (D’Altroy 2003: 297). Una razón adicional de los reasentamientos era reunir, en el mismo lugar, a los especialistas para que confeccionaran productos para el Estado. En este sentido, había enclaves de artesanos –ceramistas, tejedores–, de agricultores –cultivadores de coca o maíz–, de ganaderos, mineros, etc. (D’Altroy 2003: 297). Los pobladores reasentados permanentemente formaban colonias o enclaves, vinculados con sus centros de origen –núcleos– por lazos de reciprocidad. Mientras mantenían sus derechos en los lugares de origen, en las nuevas zonas eran responsables de obtener o producir recursos naturales y agrícolas que no estaban disponibles en su lugar de procedencia⁷¹.

El trabajo en el Tahuantinsuyu se basaba en tres factores claves, como son, la edad, el género y el rango social. De tal manera que los jóvenes tenían otras tareas y obligaciones que los mayores o ancianos, los hombres desempeñaban distintas funciones y labores que las mujeres –aunque había faenas que compartían–, así como los *hatun runa* no tenían acceso a cargos y responsabilidades de la nobleza (Espinoza 2008: 349). Esta división de la población en grupos de trabajo resultó posible gracias a los censos y padrones constantemente actualizados y registrados en quipus. En cuanto a la edad de los

⁷¹ En este sentido, los reasentamientos de partes de *ayllu* a fines de crear enclaves ecológicos existían en el área andina mucho antes del surgimiento del estado inca. Según Espinoza Soriano (2008), desde épocas remotas los pobladores de zonas altas -sierra y altiplano- querían tener acceso a tierras fértiles en los valles de la costa o en la ceja de selva. Este procedimiento, empezó a practicarse entre 300 a.C. - 600 d.C. y fue desarrollado en el Horizonte Medio con Tiahuanaco (Puquina) y Huari. Después de la caída de estas organizaciones político-estatales, los aimaras en el Collao continuaron con la costumbre de crear sus enclaves en la costa y en la ceja de selva. Con la expansión inca, esta realidad no se vio afectada, sino por el contrario, fue ampliada y practicada a gran escala. Debido al sistema de enclaves ecológicos, fueron reducidas las transacciones comerciales entre los pobladores de la sierra (Espinoza Soriano 2008: 343-344).

tributarios o mitimaes, siguiendo las fuentes etnohistóricas se asume que solo los hombres cabezas de familias, entre 18 y 50 años aproximadamente, estaban obligados a prestar servicios para el Estado. Sin embargo, en las tareas asignadas, normalmente, participaban todas las familias. Asimismo los reasentamientos, no comprendían sólo el traslado del hombre, sino de toda su unidad doméstica. Incluso en caso de campañas de guerra, las mujeres acompañaban a los varones. El rango de edad o del género se aplicaba para asignar determinadas tareas, pero no suponía dividir núcleos familiares. La condición de hombre adulto y casado servía, más bien, para estimar el número de unidades familiares para poder, luego, implementar una tasa proporcional de prestaciones de trabajo.

En este sentido, la asignación, tanto de cargas tributarias como de *mitas*, se basaba en el sistema decimal y en la estructura decimal de la población reflejada en las cuerdas de quipus. Lo que determinaba las cuotas de prestaciones, era el número de unidades de familia, que estaba asentado en quipus censales de los funcionarios respectivos de cada demarcación. También los caciques y principales tenían quipus con número de integrantes de su grupo y con las obligaciones a las cuales estaban asignados. En las dos visitas arriba mencionadas –la *Visita hecha a la provincia de Chucuito* y *La Visita de la provincia de León de Huánuco*–, los caciques y principales les proporcionaron a los visitantes la información sobre los *mitimaes*, basándose en lecturas de sus quipus. Sobre la base de las dos visitas, se observa que una de las características del «control vertical» es que los *mitimaes* situados en los enclaves están contados y registrados en quipus junto con los integrantes de sus núcleos. En este sentido, cuando Garci Diez preguntó por las causas de por qué en el momento de la visita no había tantos indios como en el tiempo del Inca, uno de los entrevistados, don Pedro de Cutinbo “gobernador que ha sido de la provincia de Chucuito”, le contestó que:

“cuando se visitó la dicha provincia por el ynga se visitaron muchos yndios mitimaes que eran naturales de esta provincia y estaban en el Cuzco y Ayaviri y Copacabana y en Chuquiabo y en muchas otras partes hasta Quito que está más de trescientas leguas de esta provincia y hasta Chile porque los había puesto el ynga por mitimaes y que con todos éstos eran los veinte mil yndios del quipo que está en la visita y que éste que declara tiene el dicho quipo y que los dichos mitimaes como se encomendaron los repartimientos donde estaban se quedaron allí y nunca mas se contaron con los de esta provincia” (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 170 [f. 85 r.]).

Se observa, entonces, que todas las *mitas* y tasas de tributos se fijaban en quipus. No en uno, sino al menos en dos, es decir, en los de los oficiales incas y en los registros de los *curacas* y principales de cada unidad decimal y de cada comunidad. De esta manera, los

funcionarios incas podían rendir cuentas ante los que los supervisaban en la jerarquía estatal y así, controlar el desempeño laboral general en cada provincia. Mientras que las autoridades de las comunidades, asentando en quipus lo que entregaban, disponían de pruebas del cumplimiento de sus deberes para con el estado y, pasado un tiempo, podían rastrear en sus archivos de quipus lo que habían dado o si las tasas aumentaban. Los ejemplos etnohistóricos de esta verificación de archivos de quipus desde la época inca se presentan en las visitas coloniales. En efecto, *La visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel* (1567) y *La visita a la provincia de León de Huánuco* (1562), son dos ejemplos, por antonomasia. Durante ambas visitas, los caciques principales, caciques y principales⁷², leyendo los quipus de la época inca –de sus archivos de quipus guardados en sus casas–, enumeran a los visitantes la cantidad de indios y todo lo que “daban al Inca”. En este sentido, Don Martin Cari, cacique principal de la provincia de Chucuito, de la parcialidad de Anansaya, preguntado por el número de indios que había en toda esta provincia en tiempo del Inca, contestó que “él recorrerá los quipos y se informará de ello y lo verna [sic] a declarar” (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 15 [f. 6v.]). Asimismo, preguntado por el tributo que daban en tiempo del Inca, Martin Cari contesta que “en tiempo del ynga no daban los indios ningún tributo a los caciques sino que el ynga del tributo que todos los indios le daban hacía depósitos y de allí daba a los caciques lo que le parecía” (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 22 [f. 10r.]). Luego, tras contar cómo funcionaban las relaciones de reciprocidad entre el Inca y los caciques de la comunidad, admite que “esto lo sabe y entiende éste que declara porque se lo dijo así don Alonso Conane quipocamayó que ya es difunto” (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 22 [f. 10v.]). De la misma manera, Martin Cusi, cacique principal de la parcialidad de Urinsaya, da cuenta al visitador recurriendo a los archivos de quipus del tiempo del Inca. Preguntado por el número de indios en toda la provincia durante el gobierno de los incas, contestó que “no tiene noticia de lo susodicho porque aunque había quipo se ha perdido y que en su casa tiene ciertos quipos que si fuere alguno que toque a esto lo dará” (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 27 [f. 13r.]). Asimismo, el gobernador de la provincia, Pedro

⁷² En las visitas aparecen caciques principales, subordinados a ellos están caciques y principales. D’Altroy, hablando de la estructura política de la *saya*, indica que los puestos claves, según fuentes documentales, eran los de “cacique principal”, “segunda persona” y “principal”. El “cacique principal” fue reconocido por los incas como el líder de cada *saya*, y tenía el apoyo de la “segunda persona”. La relación entre el “cacique principal” y su “segunda persona” posiblemente manifestaba una división social dual en la esfera política. En este sentido, el “cacique principal” administraba la parte *hanan* (superior), mientras que la segunda persona, la parte *urin* (inferior). Subordinada a estos dos caciques superiores se encontraba una serie de principales (D’Altroy 2015: 302).

Cutinbo, preguntado por el número de indios que había en la provincia en tiempo de los incas, dijo que “él buscará los quipos y se informará de ello y lo verná [sic] a declarar” (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 37 [f. 17 v.]). De la misma manera, Betanzos narra que los señores étnicos estaban obligados a mantener registros en quipus con el padrón de todos los vecinos para que, siempre cuando se los pidiera, dieran cuenta de la cantidad de gente y proporcionaran la mano de obra para *mita*:

“y vueltos mandó el Ynga a los caciques y señores que allí estaban que le trujesen por cuenta cada uno dellos los indios que allí consigo tenían e luego los señores caciques le trujeron por quipo que dice cuenta la suma de los indios que tenían y sabido por el Ynga los indios que había mandó a los señores que luego los repartiesen por casas y así fue hecho e mandó que luego otro día que cada uno de los del Cuzco como le había cabido la suerte de las tierras saliesen a las aderezar y reparar y hacer sus caños y regaderas” (Betanzos 1987 [1551]: 56, Cap. XII)

También Garcilaso afirma que los quipus desempeñaron un papel esencial en la organización de *mitas*. Por “*cuenta y razón*” los incas reasentaron a la gente, poblando incluso algunas zonas anteriormente despobladas. Demuestra, de este modo, que los registros en nudos ayudaron a cambiar el panorama demográfico de los Andes para aprovechar, al máximo, los recursos naturales y contribuir al desarrollo de la política económica inca:

“De todas aquellas provincias sacaron, por su cuenta y razón, muchos indios y los llevaron al oriente de ellas (que es a los Antis) y al poniente (que es a la costa de la mar), en las cuales regiones había grandes valles fertilísimos de llevar maíz y pimienta y frutas, las cuales tierras y valles antes de los Incas no se habitaban. Estaban desamparados como desiertos, porque los indios no habían sabido ni tenido maña para sacar acequias para regar los campos” (Garcilaso 1991 [1609]: 415, Libro VII, Cap. 1)

Ondegardo narra que había cuenta de los *mitimaes* por sus *ayllu* y parcialidades:

“de suerte que vn año destos, que son muy hordinarios, sale de su tierra la mayor parte de la gente, vnos con carneros de la comunidad, y de viudas y menores y encomiendas que por sus ayllos e parçialidades tienen su quenta, y en el mismo ganado llevan sus rescates de lana y costales y carneros, e lo principal es carneros nuevos de dos años, con que cargan de mayz y buelben á sus tierras, de que se sustentan todo el año: en la quenta e distribución desto que se trae, es cosa que no se puede creer ver su curiosidad, porque nynguno rresçíue agrauio” (Ondegardo 1916 [1571]: 156)

En conclusión, las fuentes etnohistóricas demuestran que los quipus eran imprescindibles para organizar y reorganizar el panorama demográfico del Tahuantinsuyu, reasentando grupos o partes de grupos étnicos. De la misma manera, demuestran la complejidad del mismo sistema de quipus. De ahí que era posible mantener registros de los integrantes de una comunidad o, incluso, parcialidad –con datos exactos sobre cada uno–, y las asignaciones de *mitas* o cargas tributarias para la misma comunidad –especificando lo que estaba obligado hacer cada tributario o grupo de tributarios–. Por eso, en los quipus se habrían codificado no sólo los números y, eventualmente, algunos

sustantivos que indiquen acciones a desarrollar. Al contrario, tenían que contener si no nombres propios de cada uno de los tributarios, al menos, nombres de grupos responsables de cada tarea. Igualmente, codificaban topónimos que denotaban nombres de lugares a los que cada grupo iba a ser reasentado. Desarrollaré este tema en la Tercera Parte de la tesis. Por otro lado, las fuentes documentales prueban que los registros estatales tuvieron que estar actualizados con gran frecuencia, por no decir constantemente, lo cual confirma que el flujo de la información por los canales de comunicación era muy efectivo.

3.2. Quipus para la economía política y los tributos

“En cada cabeza de provincia había contadores a quien llamaban quipucamayocs, y por estos nudos tenían la cuenta y razón de lo que había de tributar los que estaban en aquel distrito, desde la plata, oro, ropa y ganado, hasta la leña y las otras cosas más menudas, y por los mismos quipus se daba a cabo de un año, o de diez o veinte, razón a quien tenía comisión de tomar la cuenta, tan bien que un par de alpargatas no se podía esconder.” (Cieza de León 2000b [1553]: 56, Cap. XII)

En este sentido, con la expansión del Tahuantinsuyu, era necesario crear un sistema económico que permitiera mantener a los funcionarios estatales y que ayudara a establecer relaciones políticas entre el imperio y las élites sometidas. Para poder sustentar el Estado y sus funcionarios, la economía política inca se basó en la extracción y explotación del trabajo y de los recursos de los pueblos incorporados al Tahuantinsuyu. El objetivo constante era incrementar la producción (D’Altroy 2015: 320). La organización económica del Tahuantinsuyu estaba inherentemente relacionada con la organización administrativa y con la organización del parentesco. En efecto, la estructura básica de la organización social del Tahuantinsuyu fue el *ayllu* –grupo de familias que tenían un ancestro común y podía contar con hasta miles de miembros–. La economía de estos grupos de parentesco, antes de ser conquistados por los incas, se basaba en una producción de subsistencia. Como el *ayllu* controlaba las tierras que le pertenecían, como campos de cultivo, desempeñaba un papel fundamental en el control de los recursos en los Andes. De tal modo que una persona tenía acceso a agua, tierras agrícolas, tierras de pastoreo y a los demás recursos por formar parte de *ayllu* (D’Altroy 2015: 321). Asimismo, cada *ayllu* tendía a controlar tierras situadas en diferentes zonas ecológicas para tener acceso a mayor diversidad de recursos. Tradicionalmente, siguiendo la

propuesta de Rostworowski, todas las tierras del Tahuantinsuyu –junto con los recursos que se encontraban en ellas– pertenecían al Inca, pero estaban divididas en tres categorías, según su usufructo, a saber, tierras del Sol y de las *huacas*, tierras del Inca o del estado, y tierras de los *ayllu* (Rostworowski 2013: 261-269). También Espinoza Soriano indica tres formas predominantes de tenencia en los Andes –entre otros bienes incluye las tierras–, a saber, la estatal, la religiosa y la colectiva de los *ayllu* (Espinoza 2008: 333). En este sentido, después de cada conquista, el Estado inca se convertía en el propietario de todos los bienes y recursos procedentes de la zona sometida, así como de las tierras. Éstos pasaban a formar parte de la división clásica –recursos del Estado, de la religión y de las comunidades subyugadas– mientras que a los pobladores de las regiones conquistadas se les permitía acceder a las tierras de cultivo a cambio de trabajo obligatorio, es decir, *mita*.

En sus *Comentarios Reales* (1609) Garcilaso creó una imagen del Tahuantinsuyu como un estado de bienestar. Estas ideas sobre el estado protector y benefactor, fueron desarrolladas por los autores de finales del siglo XIX y comienzos del XX, hasta llevar a una interpretación socialista del imperio inca (Baudin 1978). Finalmente, el concepto del estado de bienestar inca fue desmentido por Murra, quien propuso que la economía estatal inca operaba como un mecanismo redistributivo. Estudiando la importancia de la redistribución en el Tahuantinsuyu, Murra planteó que ésta sustituía a una economía de mercado. Conforme su tesis doctoral (Murra 1956), la economía estatal inca se basaba en principios de reciprocidad y la redistribución. De acuerdo con la teoría de la redistribución, los bienes son entregados a las autoridades centrales que, luego, los redistribuyen según las necesidades, no solo de la población –que tendría lugar en caso de Estado protector y benefactor–, sino también tomando en cuenta los objetivos económicos del Estado. En este sentido, D’Altroy y Earle (1985) distinguieron dos tipos de sistemas económicos en el Tahuantinsuyu: una economía de subsistencia (*staple finance*) y una economía suntuaria (*wealth finance*). Con estas dos categorías están relacionados dos tipos de bienes producidos bajo el control del Estado, es decir, productos básicos y bienes suntuosos. Los productos básicos se vincularían, sobre todo, con la producción agrícola, que fue centralizada por el Estado. Los funcionarios incas pasaron a controlar todas las etapas de procesos de cultivo, cosecha, almacenamiento y distribución. Había dos principales categorías de tierras usadas para la producción de productos básicos pertenecientes al Estado. En primer lugar, las tierras del Estado, destinadas exclusivamente para que los súbditos las trabajaran cumpliendo con sus obligaciones

tributarias, es decir, *mita* o *corvé*. En segundo lugar, existían grandes haciendas estatales, creadas, controladas y administradas por el Estado (D'Altroy 2003). En efecto, los productos básicos cultivados en estas haciendas también constituían la propiedad del Estado. Una de las más conocidas, actualmente, es la hacienda establecida por el Inca Huayna Capac en la actual región de Cochabamba (Bolivia), y que fue destinada para cultivar el maíz para alimentar al ejército inca (Wachtel 1980). Los bienes suntuosos, por su lado, son todo tipo de bienes extraídos, recolectados o fabricados por los *mitimaes*, como son: tejidos, coca, *Spondylus*, plumas, minerales, entre otros. La extracción o fabricación de estos bienes requiere de la existencia de unos centros de producción especializados.

D'Altroy (2015) sostiene que la economía política inca era como un sistema dendrítico, sin mercado y centralizado, en el que los bienes y servicios se movían hacia arriba a través de diversas instituciones. Había fuertes vínculos verticales y escasos intercambios horizontales. De tal modo que los bienes que circulaban hacia niveles inferiores de la jerarquía se usaban para garantizar la generosidad política y asegurar las prestaciones de trabajo, mientras que un reducido intercambio horizontal, se realizaba con el auspicio del Estado. Así, las diferentes regiones se integraban gracias a las relaciones mutuas con los niveles superiores de la jerarquía (D'Altroy 2015: 326). La economía política inca –proyectada como un sistema extractivo– dirigía los productos y los recursos naturales hacia arriba. Los víveres y productos fabricados para el Estado, eran almacenados en lugares centrales y destinados para abastecer a los funcionarios del imperio o, también, para ser mandados a otras zonas para asegurar el desarrollo de las actividades estatales. Entonces, los productos que fluían hacia abajo –para satisfacer las necesidades básicas–, en realidad, tenían como objetivo garantizar el flujo constante hacia arriba (D'Altroy 2015: 330). Por otro lado, la amplia distribución de enclaves de producción estatales, revela dos principios de la organización del trabajo. En primer lugar, la existencia de tales enclaves en varios sitios indica que el Estado necesitaba producir la mayoría de los productos cerca de los lugares donde se consumían. En segundo lugar, el incremento del número de enclaves de producción estatales sugiere que la capacidad productiva de la población agrícola común no era suficiente para las necesidades del Estado en sus últimas décadas (D'Altroy 2015: 393-394). Para el desarrollo de la política económica inca y el constante control de los recursos –tanto humanos como naturales y los producidos o extraídos por los *mitimaes* o tributarios– el empleo de quipus era indispensable. Las fuentes etnohistóricas permiten distinguir tres finalidades básicas de

los registros anudados para el sistema fiscal y tributario inca, a saber, sirvió para: 1) establecer cargas tributarias; 2) controlar el cumplimiento de las obligaciones tributarias; 3) repartir las tasas de tributo entre curacas de distintas comunidades y parcialidades.

Con respecto al establecimiento de las tasas tributarias impuestas por las autoridades centrales del Tahuantinsuyu, los quipus fueron fundamentales para fijarlas. En efecto, los censos mantenidos por cada *curaca* y cada funcionario de la jerarquía decimal –sintetizados mientras fluían hacia arriba de la jerarquía de información– permitieron planificar las obligaciones tributarias en cada provincia para el próximo periodo fiscal. En efecto, Acosta refiere que: “Cuando se mandaba hacer algo o traer al Inga, ya estaba declarado cuánta parte de aquello cabía a cada provincia, y pueblo y parcialidad, lo cual no era por partes iguales, sino por cuotas” (Acosta 1987 [1590]: 409, Cap. XIII). Según Betanzos, la obediencia que los *curacas* tenían que demostrar frente al Inca, los obligaba a presentar informes periódicos con todos los recursos, humanos y naturales, que tenía para que el gobernante estableciera tasas de tributos. Los señores locales, para mantener su poder y sus privilegios, tenían que aceptar la subordinación frente al aparato estatal inca. Como he dicho arriba, los *curacas* mantuvieron sus puestos y pasaron a formar parte de la jerarquía decimal inca, pero constantemente tenían que renovar sus vínculos con las autoridades centrales. Presentar informes fidedignos con todos los recursos y riquezas de sus tierras sería una forma de afianzar los lazos. Por eso, a las juntas, traían sus archivos de quipus, enumerando las cosas de las que disponían. Según Betanzos, el mismo Inca asignaba las tasas de tributo y mandaba traer “muchos cordeles de lana de diversos colores” para anotar en ellos lo que cada uno debería tributar:

“los caciques le respondieron que ellos lo harían como se lo mandaba pues eran sus vasallos pues les repartiese y mandase a cada uno dellos o señaláse qué había de tributar y qué tanto y el Ynga les mandó que le dijese qué tenían en sus tierras y qué posibilidad alcanzaba cada uno y que le dijese la verdad porque él tenía ordenado de poner en cada provincia de cada uno dellos un orejon señor natural de los del Cuzco a quien ellos y cada uno dellos respetase en su tierra como a su persona el cual sabría lo que así cada uno tenía e poseía e como él supiese que le había dicho mentira cualquier dellos que entendiese que había de morir por ello e luego los caciques mandaron traer allí los quipos memorias que ellos tienen y así mesmo por pinturas lo que así tenían e poseían y del arte y suerte que era la tierra e provincia de cada uno dellos y unos dijeron tener ganados otros grandes tierras de maíz e otros minas de oro y otros minas de plata y otros mucha madera y así de las demás cosas e menesteres todo todo lo cual visto por el Ynga mandó llevar los señores principales de la ciudad que así él tenía señalado que tuviesen cuenta y razón con los tales señores e caciques de lo que así traían y tributaban e siendo allí mandó traer muchos cordeles de lana de diversos colores e tomando cada cacique por sí delante de aquellos señores del Cuzco e haciendo nudos en aquellos cordeles dió y señaló a cada uno dellos memoria de lo que así había de traer e tributar a él y a la ciudad del Cuzco y a unos mandó que tributasen maíz y a otros ovejas y otros ropa y otros oro y otros plata e así de las demás cosas dando e señalando a cada uno tributos moderados tales que sin dejación e molestia alguna los pudiesen dar mandando hacer destos quipos

e memorias dos uno que llevase el tal cacique e otro que quedase en poder de aquellos señores” (Betanzos 1987 [1551]: 96-97, Cap. XIX)

En cambio, Cieza de León señala que fueron los visitantes mandados desde Cuzco a las provincias quienes establecían cargas tributarias. Éstos también se basaban en datos estadísticos sobre los pobladores que estaban registrados en quipus:

“Visitando los que por los Incas son enviados las provincias, entrando en una, en donde por los quipos la gente que hay, así hombres como mujeres, viejos e niños en ella y mineros de oro o plata, mandaban a tal provincia que, puestos en las minas tantos mill indios, sacasen de aquellos metales la cantidad que les señalaban, mandando que lo diesen y entregasen a los veedores que para ello ponían.” (Cieza de León 2000b [1553]: 73, Cap. XIX)

Garcilaso, refiriéndose a padrones poblacionales asentados en quipus, escribe que éstos servían, principalmente, para imputar la carga tributaria y *mita* u otras obligaciones:

“Además de esto mandaba que todos los naturales y moradores de la tal provincia se contasen y empadronasen, hasta los niños, por sus edades y linajes, oficios, haciendas, familias, artes y costumbres. Que todo se notase y asentase como por escrito en los hilos de diversos colores para que después, conforme a aquellas condiciones, se les imputase la carga del tributo y las demás obligaciones que a las cosas y obras públicas tenían.” (Garcilaso 1991 [1609]: 279, Libro V, Cap. XIII)

Es importante señalar aquí que, en caso de tributos o *mita* consistentes en producción o elaboración de productos, los incas proporcionaban a los tributarios –alfareros, orfebres, tejedores– todo el material necesario. El tributo de los artesanos consistía en entregar al Inca su energía de trabajo y convertir las materias primas en productos. En este sentido, Garcilaso señala que cada artesano estaba obligado a trabajar para el Estado durante dos o tres meses al año. Si se quedaba a trabajar más tiempo, se lo descontaban del tributo del año siguiente. Esta cuenta era posible gracias al empleo de quipus en los que se asentaban todas las tareas, así como si fueron cumplidas, si un *mitayo* trabajó más de lo que debía. De esta manera el Estado pudo controlar y garantizar que todos cumplieran con sus obligaciones debidamente:

“La sexta ley mandaba que a cada uno de los maestros y oficiales que trabajaban en servicio del Inca o de sus curacas se les proveyese de todo lo que habían menester para trabajar en sus oficios y artes. Esto es, que al platero le diesen oro o plata o cobre en que trabajase. Y al tejedor, lana o algodón. Y al pintor, colores. Y todas las demás cosas en cada oficio necesarias, de manera que el maestro no pusiese más que su trabajo y el tiempo que estaba obligado a trabajar: que eran dos meses – y, cuando mucho, tres –, los cuales cumplidos no estaba obligado a trabajar más. Empero si en la obra que hacía quedaba algo por acabar – y él por su gusto y voluntad quería trabajar más y acabarlo – se lo recibían en descuento del tributo del año venidero. Y así lo ponían por memoria en sus nudos y cuentas.” (Garcilaso 1991 [1609]: 285, Libro V, Cap. XV)

Del fragmento citado arriba, desprende además que, aparte de padrones de tributarios y cargas tributarias asignadas, era posible asentar en quipus información acerca de la duración del trabajo bien en forma de ciclos calendáricos –meses u días–, bien como unidades de energía de trabajo, por un lado, debida y, por el otro, entregada.

En cuanto al control de cumplimiento de las obligaciones tributarias, las fuentes etnohistóricas demuestran que ésta fue una de las principales finalidades del uso de quipus. Garcilaso, citando a Blas Valera, informa que los gobernadores incas nombraban funcionarios que tenían que controlar el desempeño de la política económica inca registrándolo todo “*por sus cuenta y razón*”: “Otros gobernadores y ministros nombraba el Inca, subordinados de menores a mayores, para todas las cosas del gobierno y tributos del imperio. Para que, por su cuenta y razón, las tuviesen de manifiesto para que ninguno pudiese ser engañado” (Garcilaso 1991 [1609]: 280, Libro V, Cap. XIII). Mediante estas herramientas, desde abajo hacia arriba, se daba cuenta del desempeño de todas las tareas y tasas asignadas. Los datos corrían por la jerarquía de información desde los *curacas* y *quipucamayoc* de pueblos, por todos los funcionarios de la jerarquía decimal, hasta las autoridades cuzqueñas. En efecto, quipus constituían documentos, que siempre eran presentados a los funcionarios incas a la hora de entregar los tributos por las comunidades. El control, sin embargo, se efectuaba por las dos partes. Es decir, entre los señores locales y los funcionarios incas se verificaba la exactitud de los registros anudados con respecto a los tributos entregados. Hechas las cuentas, cada uno disponía de una copia de quipus con registros para poder archivarla o, en caso de los funcionarios, enviar hacia arriba –o mandar un resumen–. En este sentido, Garcilaso narra que cada cierto tiempo, en las cabeceras de provincias, había juntas de los cobradores de tributos, *curacas* y contadores de cada comunidad de la región para rendir cuentas ante los funcionarios estatales:

“Para que en todo hubiese cuenta, orden y razón, a cierto tiempo señalado se juntaban en el pueblo principal de cada provincia los jueces cobradores y los contadores o escribanos que tenían los nudos y cuentas de los tributos. Y delante del *curaca* y del gobernador Inca hacían las cuentas y particiones por los nudos de sus hilos y con piedrezuelas, conforme al número de los vecinos de la tal provincia. Y las sacaban tan ajustadas y verdaderas que en esta parte yo no sé a quién se puede atribuir mayor alabanza: si a los contadores, que sin cifras de guarismos hacían sus cuentas y particiones tan ajustadas de cosas tan menudas (cosa que nuestros aritméticos suelen hacer con mucha dificultad) o al gobernador y ministros regios, que con tanta facilidad entendían la cuenta y razón que de todas ellas les daba.” (Garcilaso 1991 [1609]: 286-287, Libro V, Cap. XVI)

Asimismo, Cieza de León escribe que en cada cabecera de provincia había *quipucamayoc* encargados de registrar, por los nudos, todo lo que tributaban los pobladores de cada distrito. Los *quipucamayoc* conservaban sus documentos durante años para que, cuando

sus superiores se lo pidiesen, pudieran rendir cuentas (Cieza de León 2000b [1553]: 56, Cap. XII). También en otro fragmento, Cieza reitera que cada cosa entregada en calidad de tributo a los funcionarios de la jerarquía inca, estaba asentada en los registros en quipus. El cronista escribe que los oficiales estatales llevaban la cuenta exacta de lo que recibían y, luego, se repartían los bienes tributados entre los soldados o los llevaban a Cuzco. Estaban obligados a tener registros para dar cuenta a las autoridades cuzqueñas, siempre cuando venía un representante del Inca y se lo pedía:

“Lo que tributaba cada termino destas cabeceras y contribuían los naturales, así oro como plata y ropa y armas, con todo lo demás que ellos daban, lo entregaban por cuenta a los camayos que tenían los quipos, los cuales hacían en todo lo que por éste les era mandado en lo tocante a despendir estas cosas con la gente de guerra o repartillo con quien el Señor mandaba o de llevarlo al Cuzco; pero cuando de la ciudad venían a tomar la cuenta, a que la fuesen a dar al Cuzco, los mismos contadores con los quipos la daban o venían a la dar a donde no podía haber fraude, sino todo había de estar cabal. Y pocos años se pasaban sin dar cuenta y razón de todas estas cosas.” (Cieza de León 2000b [1553]: 79, Cap. XX)

Además, Cieza de León advierte que incluso los gobernantes incas mantenían algún tipo de archivo de registros tributarios. De esta manera, los Incas que sucedían, podrían conocer las tasas tributarias y el cumplimiento de obligaciones fiscales por parte de los habitantes de cada provincia:

“Y así, dicho esto, luego que por el rey era entendido mandaba llamar a otros de sus indios viejos, a los cuales mandaba que tuviesen cuidado de saber los cantores que aquellos tenían en la memoria y de ordenar otros de nuevo de lo que pasaba en el tiempo de su reinado, y que las cosas que se gastaban y lo que las provincias contribuían se asentasen en los quipos, para que supiesen lo que daban y contribuían muerto él y reynando su progenitor.” (Cieza de León 2000b [1553]: 55, Cap. XII)

Finalmente, el empleo de quipus para asentar tributos tenía como finalidad repartir, de manera equitativa, las cargas tributarias entre las comunidades de cada provincia y, también, entre las parcialidades dentro de las comunidades. En este sentido, Acosta describe cómo se dividían las obligaciones entre las provincias, pueblos y *ayllu*. Cada cosa estaba registrada en quipus:

“Cuando se mandaba hacer algo o traer al Inga, ya estaba declarado cuánta parte de aquello cabía a cada provincia, y pueblo y parcialidad, lo cual no era por partes iguales, sino por cuotas, conforme a la cualidad y posibilidad de la tierra. De suerte que ya se sabía para cumplir cien mil hanegas de maíz, *verbi gratia*, ya se sabía que a tal provincia le cabía la décima parte, y a tal la séptima, y a tal la quinta, etc.; y lo mismo entre los pueblos y parcialidades, y ayillos o linajes. Para la razón y cuenta del todo, había los quipo camayos, que eran los oficiales contadores, que con sus hilos y ñudos, sin faltar decían lo que se había dado, hasta una gallina y una carga de leña, y por los registros de éstos, en un momento se contaba entre los indios, lo que a cada uno le cabía.” (Acosta 1987 [1590]: 409, Libro VI, Cap. XIII)

Asimismo, Cieza de León explica que, cuando las poblaciones locales proveían los depósitos incas, se llevaba la cuenta de todo lo que entregaba cada comunidad para que

la contribución sea equitativa: “y para que los unos no diesen más que los otros y todos contribuyesen con su tributo, tenían cuenta por una manera de ñudos, que llaman quipo, por lo cual, pasado el campo se entendían y no había ningún fraude” (Cieza de León 2000a [1553]: 301, Cap. LXXXII). Garcilaso refiere que en las comunidades llevaban un control estricto de todo lo que daban a los oficiales estatales en calidad de tributo. Cada cosa la asentaban en los quipus para que quedara constancia: “Estos asentaban por sus nudos todo el tributo que daban cada año al Inca poniendo cada cosa por sus géneros, especies y calidades. Asentaban la gente que iba a la guerra, la que moría en ella, los que nacían y fallecían cada año, por sus meses.” (Garcilaso 1991 [1609]: 346, Libro VI, Cap. IX) Asimismo, Garcilaso detalla que dentro de las comunidades se verificaba mediante quipus, incluso el rendimiento de cada tributario. De tal forma que por los nudos veían lo que cada indio había trabajado y si había cumplido con sus labores consignados. Hechas las cuentas dentro de los *ayllu*, podían presentarlas ante los oficiales incas y enumerarles, conforme los registros en quipus, todos los bienes que entregaba al Estado cada comunidad:

“Por los nudos se veía o que cada indio había trabajado, los oficios que había hecho, los caminos que había andado por mandado de sus príncipes y superiores y cualquier otra ocupación en que le habían ocupado. Todo lo cual se le descontaba del tributo que le pertenecía dar. Luego mostraban a los jueces cobradores y al gobernador cada cosa de por sí, de las que había encerradas en los pósitos reales; que eran los bastimentos, el pimienta, los vestidos, el calzado, las armas. Y todas las demás cosas que los indios daban de tributo –hasta la plata y el oro y las piedras preciosas y el cobre que había del rey y del sol–, cada parte dividida por sí.” (Garcilaso 1991 [1609]: 287, Libro V, Cap. XVI)

Ondegardo, refiriéndose específicamente a la producción de los textiles como una forma de tributo, relata cómo funcionaba el reparto de las obligaciones tributarias entre los *ayllu* y parcialidades. Una vez conocida la asignación, los tributarios recibían de los depósitos incas la lana necesaria para cumplir con sus tareas. Asimismo, siempre se tomaba cuenta de lo que aportaba cada parcialidad para que la carga de trabajo fuera justa. Si una parcialidad proporcionaba más personas para tejer ropa que la otra, al año siguiente, la otra tenía que facilitar más tributarios, de manera que todo el trabajo fuera distribuido de forma igual. De ahí que empleaban quipus para apuntar lo que daba y debía cada parcialidad:

“después de entendido lo que cavia a una provincia de la ropa que se les mandaua hazer, considerada la gente que hera menester para texerla, se rrepartía esta por los ayillos o parçialidades, y con esta acudían y dauanle la lana nesçesaria para la cantidad de los mysmos depósitos, e ansí juntos la labraban y se guardaua, tenyéndose siempre quenta que este trauajo fuese ygual, desta manera: que si vna parçialidad le cauía este año diez yndios para teger ropa, que otra año cavia a otros, e aquellos no tornaban a trauajar en aquel genero de negoçio, hasta que pasaua por todos; en lo qual se tenya tanta quenta, que

después de vista y entendida por sus nudos, nynguno dudara, sino que la destribuçon hera igual e que nynguno era agraiado” (Ondegardo 1916 [1571]: 128-129)

Asimismo, Ondegardo habla del reparto de las tasas tributarias entre las tres parcialidades de los uros. Los caciques principales se reunían con los *quipucamayoc* para contar lo que cabía a pagar a cada una de las parcialidades:

“porque ay tres parçialidades, [...] los quales para diuidir estos onze myll pesos se juntan de todos como treinta yndios prinçipales e quipocamayos que son sus contadores ó marcamayos; y puesto caso quedan sus voçes con sus piedras e machizes los frisoles puestos en el suelo con que haçen sus quantas por la horden acostumbada. Finalmente, en menos de tres oras supo, delante de my, cada parçialidad lo que le cauía y en este general rrepartimyento, por que se vaya entendiendo el fraude de los caçiques, entendidas sus pláticas e quenta, no ay duda sino que nynguno consiente agraiar a su parçialidad” (Ondegardo 1916 [1571]: 163-164)

Hecha la división entre los caciques principales, cada uno llevaba consigo de vuelta quipus con tasa de tributo asignada a su parcialidad. Así, luego, podían proceder a organizar el trabajo de los indígenas que les eran subordinados:

“Hecha pues esta diuisión general a que se hallan presentes a lo menos todos los prinçipales de cada parçialidad, e los vnos y los otros lleuan en sus quipos y registros lo que les cupo, se tornan a juntar cada caçique prinçipal con sus sujetos, e tratan de lo que cae a cada prensipalejo de lo que les fué rrepartido conforme al número viejo e posivielidad, e haçen su destribuçon, que también a ésta me hallé yo presente por entenderlo de rrayz, y cave al caçique prinçipal su parte conforme a su posivielidad e yndios que tiene” (Ondegardo 1916 [1571]: 167)

Cada cierto tiempo, se realizaba un nuevo replanteamiento de tributos, tomando en cuenta nuevas realidades demográficas –nacimientos, defunciones, incorporación de nuevos territorios–. De ahí que el sistema de quipus tenía que ser bien integrado con todos estos cambios y la transmisión de datos tenía que fluir eficazmente entre los distintos niveles administrativos para llegar desde Cuzco hasta nivel de *chunca*, y viceversa. En este sentido, Ondegardo considera que los quipus eran idóneos para repartir las tareas entre las parcialidades y dentro de las parcialidades, porque eran como “su libro”:

“luego sauen lo que les caue e cuánto se a de destribuyr; e la mysama horden se tiene en la destribuçon entre las parçialidades de cada vno, porque como tengo dicho, lo que ansí les caue, también lo tiene tasado por cotas; e según esta horden si todos estuviesen juntos, en ora, sabrían la destribuçon como se avía de haçer, e quanto cavía si altercarle mas de sacar sus ylos con sus nudos, que hera rregistro común de las partes e su libro” (Ondegardo 1916 [1571]: 135)

También en la *Visita de la provincia de León de Huánuco* (1562) los caciques y principales se basan en la lectura de quipus para proporcionarle al visitador Iñigo Ortiz de Zúñiga datos sobre los indios tributarios. En este sentido, don Diego Xagua, cacique principal del repartimiento de los chupachos encomendados a Gómez Arias, enumera al

visitador todos los pueblos y principales que hay en este repartimiento y, luego, las cargas tributarias. Primero las prehispánicas y, después, las coloniales. En ambos casos, leyendo sus registros anudados, tanto de aquella época, como quipus antiguos del tiempo de los incas. A continuación, los principales, preguntados por indios tributarios, contestaron que le darán los datos exactos en cada uno de los pueblos, porque allí tienen sus quipus:

“los cuales dichos principales dieron por sus quipos y memorias otros principales juntamente con el dicho don Diego y todos de un acuerdo dijeron ser así y no haber más pueblos y principales y que no se acuerdan cuántos indios hay en cada pueblo los cuales darán por su quipo y memoria al tiempo que se visitaren sin encubrir ni faltar de ellos alguno ni los encubrir” (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 24 [f. 9r.])

En tiempo del Inca, los chupachos formaban cuatro *guarangas* —es decir, 4.000 indios tributarios— y llevaban sus tributos a los depósitos de Huánuco Pampa, llamado también Huánuco el Viejo. Algunos bienes, sin embargo, los llevaban directamente a Cuzco:

“y que le tributaban los que estaban en el dicho repartimiento dándole maíz que se lo ponían en Guanuco el Viejo que era lo que se cogía en este valle en tierras del ynga que ellos beneficiaban y que de sus tierras no le daban ninguna cosa y que tardaban en lo llevar siete días desde lo depósitos donde lo tenían y lo llevaban a cuestras y tributaban en coca que cogían en los andes y la ponían en nueve días en el dicho Guanuco y que la ropa de cumbi que le daban la ponían la mitad en el dicho Guanuco el Viejo y la otra mitad en Cuzco y que asimismo tributaban sal y ají y oxotas y plumas en los andes y lo ponían en el dicho Guanuco y las muy buenas las llevaban el Cuzco” (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 25-26 [f. 10r.])

La visita continúa enumerando los bienes que los chupachos entregaban al Inca y también a los indígenas que pasaban a formar parte de los *mitimaes* y los que iban a convertirse en los *yanakuna*⁷³ del Inca: “Y asimismo daban al ynga indios ovejeros para su ganados e indias para mamaconas e indios para guardar de las ovejas del sol e indias para el sol que las llevaban al Cuzco y otras que ponían en Guanaco por mamaconas las cuales habían de ser hermosas” (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 26 [f. 10v.]). Con frecuencia, el cacique principal tiene que recurrir a la lectura de sus quipus para contestar las preguntas del visitador. Cuando le preguntaron por los indios oficiales, “cuántos indios oficiales de todos oficios habrá en las dichas cuatro guarangas dijo que no lo puede decir sino es mirado del quipo porque podría ser errarse” (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 33 [f. 14r.]). Asimismo, preguntado por los indios que trabajan en las chacras de coca, “dijo que no se acuerda cuántos indios son que están repartidos por sus ayllos que mirará el quipo de ello y lo declarará y que de esta coca se cogen tres mitas en cada una setenta cestos” (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 33 [f. 14v.]). En este sentido, cuando los visitantes llegaron al

⁷³ *Yanakuna* era un tipo de servicio personal vitalicio, prestado por indígenas escogidos, a favor del Inca o altos funcionarios de la jerarquía estatal o de la religión. La palabra procede del quechua: *yana* explicada por González Holguín como “criado moco de servicio”.

asiento de Conchumayo situado en el valle de los chupachos, recibieron una relación exhaustiva sobre lo que los chupachos le daban al inca. La relación también estaba basada en la lectura de quipus de los caciques y principales. Los visitantes entrevistaron al cacique principal Paucor Guaman, pero también al cacique Querin y a Xulca Condor y a otros principales de esta provincia. De la relación de los caciques desprende cómo estaban distribuidos los indios tributarios obligados a prestar servicios al Inca en calidad de *mitimaes* o *yanaconas*. Así: tres indios de cada *pachaca* los enviaban a sacar oro (3% del total de los tributarios); 400 indios para “hacer paredes en Cuzco” (10% del total de los tributarios); 400 indios para sembrar las chacras en el Cuzco (10% del total de los tributarios); 150 indios para *yanaconas* de Huayna Capac (3,75% del total); 150 indios para la guarda del cuerpo de Tupa Inca Yupanqui (3,75%); 10 para la guarda de sus armas (0,25%); 200 para guarda de los chachapoyas (5%); 200 para guarda de Quito (5%); 20 indios para la guarda de cuerpo de Huayna Capac después de su muerte (0,5%); 120 para hacer plumas (3%); 60 para sacar miel (1,5%); 400 para hacer *cunbicos* (10%); 40 para hacer tinturas (1%); 240 para guardar ovejas (6%); 40 indios para la guarda de las chacras de este valle (1%); 40 para sembrar ají (1%); unas veces 60 (1,5%), otras 45 indios ($\approx 1,1$) para hacer sal; 60 para hacer la coca (1,5%); 40 para hacer suelas (1%); 40 carpinteros (1%); 40 olleros (1%); 68 para guarda del tambo de Guanuco (1,7%); 80 para llevar cargas de Tambo a Bonbón y de Sutun Cancha a Tambo (2%); 40 para guarda de las indias del Inca (1%); 500 indios para ir con el Inca a la guerra y para las hamacas (12,5%); 500 indios para sembrar y otras cosas sin salir de su tierra (12,5%); (Ortiz de Zúñiga 1964 [1562]: 306-307 [f. 167r.-168r.]). Entre los chupachos, había 4.108 unidades domésticas, pero la imposición de cargas tributarias y mitas se efectuó tomando en cuenta la cifra redondeada de 4.000 hogares, es decir, cuatro *guarangas*. De ahí que las 400 unidades domésticas –el 10% del total– fueron destinadas a la confección de los tejidos; 40 tributarios –el 1% del total– fueron asignados a la producción de cerámica. De las 108 unidades familiares, que se encontraban fuera del recuento decimal, 68 fueron enviados a servir en un *tambo*. Como he mencionado, en el sistema tributario inca existía trabajo permanente y trabajo temporal. Cerca de la mitad de los hogares chupachos tenía una tarea permanente (Julien 2002a: 95).

En este sentido, cuando a continuación el visitador Ortiz de Zúñiga visitó a los yachas y *mitmaquna*⁷⁴ cuzqueños encomendados en Juan Sánchez Falcón, también

⁷⁴ Se trata de *mitimaes*. Mantengo, sin embargo, la palabra utilizada en la visita.

escuchó relaciones basadas en quipus (Ortiz de Zúñiga 1972 [1562]). En efecto, los caciques y principales le facilitaban los datos estadísticos y tributarios, interpretando sus manojos de cuerdas anudadas o, en caso de ausencia de quipus del tiempo del Inca, decían que no disponían de cuenta exacta. Este fue el caso de Gaspar Cayua, principal del pueblo Quillcay y de Querocalla, quien:

“Preguntado por el tercer capítulo dijo que en tiempo del ynga eran doscientos indios casados sin viejos y viejas y mozos y mozas por casar y que hoy día son ciento treinta indios casados poco más o menos en los cuales entran mozos por casar y viejos y que no tiene de ello quypo y por esto no lo sabe bien y que son menos que eran en tiempo del ynga” (Ortiz de Zúñiga 1972 [1562]: 46 [f. 51r.-51v.]).

En conclusión, en varios pueblos visitados, los caciques y principales le informan a Ortiz de Zúñiga sobre la cantidad de indios tributarios que hay –y también sobre los que han muerto–, leyendo sus quipus que los indígenas seguían utilizando todavía en aquella época, treinta años después de la llegada de los españoles.

Asimismo, la *Visita a la provincia de Chucuito* demuestra que los caciques tenían quipus –tanto actuales como antiguos–, que contenían datos sobre todos los tributarios y sus obligaciones. Los caciques guardaban esos registros en sus casas desde el tiempo de los incas, es decir por más de 35 años y, después de décadas, podían leer la información sobre las cargas tributarias de cada parcialidad y sobre el número exacto de integrantes de cada parcialidad de cada pueblo:

“Testigo en el dicho pueblo de Chucuito veinte y tres días del mes de febrero del dicho año de mil y quinientos y sesenta y siete años ante el dicho señor Garcí Díez de San Miguel visitador de esta provincia por ante mí Francisco López escribano de la dicha visita pareció don Martín Cari cacique principal de la parcialidad de Anansaya y trujo consigo unos hilos de lana con unos nudos en ellos que dijo ser el quipo y cuenta de los indios tributarios que en tiempo del ynga había en esta provincia de Chucuito y que el dicho quipo es el último que se hizo en tiempo del ynga y luego mirando por el dicho quipo y cuenta el cual juró en forma de derecho ser cierto y verdadero hizo la declaración siguiente.” (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 64 [f. 30v.])

Basándose en su quipu, Martín Cari enumeró la cantidad de indios de cada etnia que vivía en cada uno de los pueblos de Chucuito, distinguiendo entre los indios “aymaraes” y “uros” de cada parcialidad. Después de hacer las cuentas, cuando el visitador preguntó por los indios tributarios, Martín Cari confirmó que los que él tenía asentados en el quipu, todos eran indios tributarios. De ahí que, así como en el cómputo realizado por los funcionarios estatales sólo entraban en las cuentas los tributarios –un “indio” en realidad significaba una unidad familiar–, de la misma manera, en los quipus comunitarios –como llamaré a los de los caciques–, principalmente se asentaba a los tributarios. Por eso, la cuenta de “veinte mil y doscientos y setenta indios”, en realidad correspondería a este mismo número de familias en la provincia de Chucuito, registradas en quipu del cacique:

“Parece por el dicho quipo que todos los indios que había en el dicho tiempo del ynga son diez y seis mil y ciento y cincuenta y un indios aymaraes y cuatro mil y ciento y diez y nueve uros que son por todos veinte mil y doscientos y setenta indios.

Y hecha la dicha declaración por el dicho don Martín Cari por el dicho quipo y cuenta que traía el dicho señor visitador le preguntó de qué edades y que indios tributaban en el dicho tiempo del ynga dijo que los indios tributarios se contaban desde treinta años hasta sesenta y de treinta años abajo servían en muchas cosas así en traer pájaros y plumas para el ynga y en matar caza y en traer paja y en otras menudencias como un mozo que sirve de manera que todos trabajaban y se ocupaban y que estos indios que tiene declarados por el dicho quipo y cuenta son los que llamaban tributarios de los treinta años hasta sesenta porque de allí abajo no se contaban ni de sesenta para arriba.” (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 66 [f. 31v. – 32r.])

De manera similar que Martín Cari, también el otro cacique principal de la provincia de Chucuito, Martín Cusi de la parcialidad de Lurinsaya, prestó su testimonio ante el visitador y el escribano leyendo los datos de los quipus que tenía. En primer lugar, según fue preguntado, les facilitó datos censales sobre todos los indios tributarios de la provincia. Los visitantes, por su lado, estaban verificando si los detalles de ambas lecturas de quipus coincidían:

“dijo que ya halló el dicho quipo y luego exhibió ciertas cuerdas de lana con unos ñudos que dijo ser el dicho quipo y cuenta de los indios tributarios que había en esta provincia en tiempo del ynga el cual dicho quipo el dicho don Martín Cusi y Lope Martín Ninara que [es] quipocamayó mayor que dijo ser de la dicha parcialidad de Lurinsaya de toda la provincia que es persona que tiene cuenta y razón como contador de los negocios de la comunidad fueron declarando y su declaración se fue confirmando partida por partida con la declaración que hizo don Martín Cari cacique principal de la parcialidad de Anansaya por el dicho su quipo y vinieron conformes en todas las partidas y número de los indios de todos los pueblos de ambas parcialidades excepto que en una partida de indios canas del pueblo de Pomata que dice don Martín Cari que había veinte indios dijo el dicho don Martín y su quipocamayó que por su quipo parecen ser veinte y dos y en todas las demás partidas conforman los dichos caciques en sus declaraciones.” (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 74 [f. 35r. – 35v.])

La declaración de Martín Cusi es avalada por la presencia del quipocamayó de la parcialidad de Lurinsaya, Lope Martín Ninara. Ambos declaran ante el visitador, leyendo los datos de los quipus presentados por el cacique. Consecutivamente, fueron preguntados sobre edades de indios tributarios en tiempo del Inca, confirmaron la versión de Martín Cari, que tenían de entre 30 y 60 años, y “que todos los indios contenidos en la declaración del dicho don Martín Cari que son los mismos que ellos tienen en sus quipos eran indios tributarios de los dichos treinta años hasta sesenta” (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 75 [f. 35v.]).

A continuación, después de entrevistar a los caciques principales, el visitador habló con otros testigos –principales subordinados a los dos caciques principales, y otros indios de la comunidad–, de ambas parcialidades. Los testigos también lo remitieron a la

información obtenida de los quipus que los caciques principales y los *quipucamayoc* de la provincia guardaban en sus casas y habían leído ante el visitador: “Fueron preguntados cuántos indios había en esta provincia en tiempo del ynga y cuántos hay ahora dijeron que por los quipos parecerá los que había en tiempo del ynga y que los que hay ahora tampoco lo saben que por la visita que está haciendo parecerá” (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 80 [f. 38r.]). Luego, preguntados por los tributos que entregaban a los incas y sobre los indios tributarios, los testigos nuevamente lo remitieron al visitador a los datos leídos por Martín Cari y Martín Cusi de sus quipus, asegurando que éstos serán ciertos:

“Fueron preguntados cuántos indios tributarios había en toda esta provincia de Chucuito en tiempo del ynga dijeron que había los indios que parecen por el quipo que tiene dado don Martín Cari cacique principal el cual dicho quipo dijeron que era cierto y verdadero y el dicho don Francisco Salisaya declaró que él es quipocamayo y contador y tenía en su poder el dicho quipo que dio el dicho don Martín Cari y que es cierto y verdadero porque él le ha visto y mirado y parece por el todo lo contenido en la dicha declaración.” (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 84-85 [f. 41r.])

Después, el visitador partió de Chucuito a visitar otros pueblos de esta provincia para que los principales le proporcionaran los datos sobre indios tributarios, *mitimaes* y tributos que daban a Inca⁷⁵. Éstos, si ya no tenían quipus del tiempo del Inca, también lo remitían a los quipus de los caciques principales –Martín Cari y Martín Cusi–, afirmando que la información contenida en ellos era exacta y verdadera. Este fue el caso del pueblo de Acora. Los principales de la parcialidad de Anansaya, preguntados por cuántos indios había en su pueblo en tiempo del Inca contestaron que: “el quipocamayo que había en este pueblo que tenía la cuenta y razón de éste es muerto y que los caciques principales de Chucuito tienen el quipo cierto y verdadero de toda la provincia” (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 89 [f. 43 v.]). También en la parcialidad de Lurinsaya de Ancora, el visitador fue referido a los quipus de los dos caciques principales. El *quipucamayoc* le dijo “que por el quipo de Chucuito parecerá” la cantidad de indios tributarios de esta parcialidad de Ancora (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 96 [f. 47r.]). Igualmente, en el pueblo de Ilave, ya no tenían quipos prehispánicos, sólo contemporáneos, que contenían tributarios y ganados de la comunidad. Asimismo, los testigos del pueblo de Juli, remitieron al visitador a los quipu de los dos caciques principales de Chucuito, diciendo que ellos solo tienen quipus actuales. Preguntados, sin embargo, por los tributos que pagaban al Inca, enumeraron sus obligaciones e indicaron para qué tipo de servicios los incas sacaban

⁷⁵ Los principales tenían, además, otros quipus que contenían datos sobre lo que entregaban en calidad de tributo en aquel momento, sobre ganados y otros asuntos de la comunidad (Diez de San Miguel 1964 [1567]).

mitimaes de su pueblo, y dijeron que “para ello enviaba el ynga indios principales con sus quipos de lo que le habían de dar” (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 117 [f.57v.]). A continuación, el visitador pasó a los pueblos de Pomata y Zepita, pero allí sólo tenían la cantidad de ganados asentada en quipus (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 123 [f. 60r.-60v.]). Habiendo visitado todos los pueblos de la provincia de Chucuito, Garci Diez volvió a entrevistar a los dos caciques principales –Martín Cari y Martín Cusi– y les preguntó por qué no encontró durante sus visitas tantos indios como ellos declararon que había. Martín Cari le contestó lo siguiente:

“dijo que es verdad que él dio la dicha petición entendiendo que habría en la dicha provincia los dichos veinte mil indios que son los que había en el tiempo del ynga como parece por el quipo que tiene dado y que conforme al dicho quipo que tenía dio la dicha petición y que cuando visitaba el ynga aunque atormentaba los indios le encubrían algunos y que también ha entendido y cree que en esta visita han encubierto en algunos pueblos indios especialmente en la parcialidad de Urinsaya de Chucuito que tenía en tiempo del ynga más indios que la parcialidad de Anansaya” (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 168-169 [f. 84v.])

Asimismo, Martín Cusi, indicó que los indígenas ocultaban ante los funcionarios incas a algunos integrantes de sus grupos –práctica habitual después, durante la época colonial– para que no entraran en cuentas oficiales y para, así, recibir menor carga tributaria:

“y se le dio a entender el número de indios que se han visitado en esta provincia y le dijo que cómo hay en ella tan pocos indios y que se tiene entendido que se han encubierto muchos que diga y declare qué ha sido la causa pues por el quipo del ynga que dieron parece que había veinte mil indios dijo que es verdad que en tiempo del ynga había veinte mil indios y que le parece que en esta visita habían escondido indios en todos los pueblos aunque se han hecho muchas diligencias porque en el tiempo del ynga aunque hacía la visita con mucho rigor matando y atormentando indios se los escondían y que lo mismo habrán hecho ahora.” (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 169 [f. 84v.-85r.]).

En conclusión, los incas cambiaron el sistema de reciprocidad basado en intercambios entre los señores locales o los núcleos y sus colonias, es decir uno horizontal, por un sistema por el que los productos y bienes fluían verticalmente, basado en la redistribución. En todo este proceso, los quipus jugaron un papel esencial, ya que permitieron controlar la cantidad de tributarios y de productos que entraban dentro del sistema económico inca y los que salían, siendo distribuidos o destinados a fines específicos. Aunque los vínculos verticales –con las autoridades incas– prevalecieron sobre los horizontales –con otros grupos–, el empleo de quipus funcionó tanto en las relaciones horizontales como en las verticales. En este sentido, los quipus eran documentos fiscales dentro del sistema de tributos inca. Pero eran, al mismo tiempo,

documentos internos de las comunidades y servían para redistribuir el trabajo entre los integrantes de comunidades y parcialidades.

Aparte del empleo de quipus, hubo otro factor que facilitó el funcionamiento de la economía del Tahuantinsuyu. Se trata de la infraestructura de poder creada por los incas a lo largo y ancho de su Imperio. Efectivamente, los caminos, los depósitos, las ventas o posadas, así como los nuevos centros administrativos en las provincias hicieron posible el flujo de bienes y personas. Esta infraestructura hizo posible también el ejercicio del poder militar. Además, todas estas instalaciones pudieron desempeñar su papel gracias al empleo de quipus institucionalizado entre los funcionarios que los administraban. Por eso, a continuación abordaré la importancia de la infraestructura de poder y su relación con el empleo de quipus, así como el empleo de las cuerdas anudadas para el ejercicio del poder militar.

Capítulo 4. Los quipus y el poder militar

El poder militar está relacionado con la posibilidad de movilizar grandes cantidades de gente de territorios distantes, lo cual permite organizar tanto la defensa como la ofensa. En su libro *The Sources of Social Power*, Mann distingue entre las expresiones del poder militar en tiempos de paz y en la guerra. En tiempos de guerra, el poder militar se manifiesta mediante el uso de la fuerza y la violencia. En tiempos de paz, en cambio, las formas militaristas de control social consisten en supervisar el trabajo forzoso –esclavo o *corvéé*– para construir edificios monumentales, ciudades, fortificaciones o caminos de comunicación. El trabajo forzoso puede ser realizado también en minas, plantaciones agrícolas o como prestación de servicios (Mann 1986: 25-26).

En el Imperio inca, las incorporaciones de nuevos pueblos y territorios no siempre tuvieron el carácter militar. La pacificación de nuevas tierras comenzaba por las negociaciones con los señores locales (Fig. 58). El objetivo de estas negociaciones consistía en vincularlos a las estructuras del Tahuantinsuyu y someterlos a la administración política y económica de los funcionarios estatales para explotar sus tierras y recursos naturales. A cambio, a los *curacas* se les garantizaba mantener su estatus de jefes locales. Recibían también abundantes regalos y se casaban con las mujeres de la élite cuzqueña. En caso de encontrar resistencia frente a las pruebas de la incorporación pacífica, los incas procedían con la conquista militar. Además, el poder inca estaba reflejado en las provincias mediante la arquitectura monumental y se expresaba por medio de la construcción de nuevos centros administrativos y ceremoniales, depósitos, tambos, y la red de caminos (Qhapaq Ñan). Todas estas edificaciones monumentales –edificadas por la mano de obra local movilizada en calidad de *mitayos*– ayudaron, a su vez, a organizar las campañas militares y las nuevas conquistas (Setlak 2020: 106). A continuación, presentaré la relación de los quipus con la infraestructura de poder y su papel para las campañas militares.

4.1. *Collcas* y *tambos* y su administración mediante cuerdas anudadas.

“Y para que hubiese recaudo bastante para su gente, había en el término de cuatro a cuatro leguas aposentos y depósitos con grande abundancia de todas las cosas que en esas partes se

podía haber; y aunque fuese despoblado y desierto, había de haber estos aposentos y depósitos; y los delegados o mayordomos que residían en las cabeceras de las provincias tenían especial cuidado de mandar a los naturales que tuviesen muy buen recaudo en estos tambos o aposentos; y para que los unos no diesen más que los otros y todos contribuyesen con su tributo, tenían cuenta por una manera de ñudos, que llaman quipo, por lo cual, pasado el campo se entendían y no había ningún fraude. Y cierto, aunque a nosotros nos parece ciega y oscura, es una gentil manera de cuenta, la cual yo diré en la segunda parte” (Cieza de León 2000a [1553]: 301, Cap. LXXXII)

Para administrar el extenso territorio del Tahuantinsuyu y ejercer el poder en las provincias, los incas crearon una red de centros administrativos provinciales y de establecimientos secundarios –entre ellos *tambos* y *collca*– conectados a través de un amplio sistema de caminos, denominado camino real o *Qhapac Ñan*, en quechua. Los centros principales, que servían de sedes para los gobernadores provinciales, estaban situados en el camino inca. Con la conquista de nuevos territorios y edificación de nuevos centros administrativos, se procedía también a construir nuevos tramos de *Qhapac Ñan*, para conectar los nuevos centros con el resto del imperio. Como en el caso de la administración y la organización decimal, también los centros administrativos presentaban una cierta jerarquía. Establecimientos provinciales de menor relevancia se encontraban por debajo de los más grandes. El mismo patrón de dependencia, se repetía con otros centros de actividades provinciales. Según Hyslop, en las provincias se superpusieron varios sistemas de asentamientos, como son: centros administrativos y ceremoniales estatales; santuarios y centros religiosos locales; establecimientos de producción y almacenaje; haciendas; establecimientos militares (Hyslop 1990: 291-309; D’Altroy 2003: 287). De esta manera, las obras públicas del Tahuantinsuyu cumplían funciones administrativas, religiosas y militares. En este sentido, los centros administrativos eran una expresión del poder inca en las provincias (Chu 2018: 37). Entre los centros provinciales más relevantes destacan: 1) al norte de Cuzco: Vilcashuaman, Hatun Xauxa, Pumpu, Huánuco Pampa, Cajamarca, Tumipampa, Quito; 2) al sur del Cuzco: Hatuncolla, Chicuito, Chuquiabo (La Paz), Paria, Charcas; 3) en la costa sur y del centro del Perú: Incahuasi y Tambo Colorado (D’Altroy 2003: 287). Adicionalmente, entre las estructuras de poder levantadas por los incas, tanto en las inmediaciones de Cuzco como en las provincias, se encuentran las *collcas* –espacios destinados para el almacenaje de los productos–. Los incas edificaron un vasto sistema de almacenaje con el propósito de acopiar los productos producidos bajo el control del estado y entregados

como tributos por las comunidades o colonias de *mitimaes*. Todos estos bienes, convertidos en recursos del estado, fueron administrados por los funcionarios incas para ser redistribuidos, luego, entre los soldados, funcionarios y los habitantes del Tahuantinsuyu⁷⁶.

En este sentido, gran parte de las *collicas* se encontraba en Cuzco y sus inmediaciones –ya que una parte de los tributos era enviada a la capital imperial (Fig. 59, 60, 61, 62) –. Morris (1992) –al comparar los complejos de almacenamiento de Cuzco con los de Huánuco Pampa o Hatun Xauxa– considera que los depósitos del Cuzco estaban destinados para acumular riquezas y bienes suntuosos y no productos básicos, como pasaba en las provincias. Fuera de Cuzco, numerosas *collicas* se construían cerca de los principales caminos y rutas de tránsito, así como en los alrededores de campos de cultivo estatales. Además, cada centro regional disponía de recintos destinados para almacenar los tributos entregados por los pobladores de la zona. En este sentido, Garcilaso indica que en el Tahuantinsuyu existieron tres tipos de depósitos:

“Es de saber que por todo el reino había tres maneras de pósitos donde encerraban las cosechas y tributos. En cada pueblo, grande o chico, había dos pósitos: en uno se encerraba el mantenimiento que se guardaba para socorrer naturales en años estériles, en el otro pósito se guardaban las cosechas del sol y del Inca. Otros pósitos había por los caminos reales, de tres a tres leguas que ahora sirven a los españoles de ventas y mesones.” (Garcilaso 1991 [1609]: 267, Libro V, Cap. VIII)

Para Cieza de León, las *collicas* servían, sobre todo, para proveer a los soldados del ejército inca que se desplazaban por el camino real en campañas militares. Cieza informaba también que de los depósitos se suministraba alimentos a los funcionarios y gobernantes incas cuando éstos viajaban entre las provincias. Advertía, además, sobre el empleo de quipus para “buen recaudo” a fin de asegurar existencias:

“Y para que hubiese recaudo bastante para su gente, había en el término de cuatro a cuatro leguas aposentos y depósitos con grande abundancia de todas las cosas que en esas partes se podía haber; y aunque fuese despoblado y desierto, había de haber estos aposentos y depósitos; y los delegados o mayordomos que residían en las cabeceras de las provincias tenían especial cuidado de mandar a los naturales que tuviesen muy buen recaudo en estos tambos o aposentos; y para que los unos no diesen más que los otros y todos contribuyesen con su tributo, tenían cuenta por una manera de ñudos, que llaman quipo, por lo cual, pasado el campo se entendían y no había ningún fraude.” (Cieza de León 2000a [1553]: 301)

⁷⁶ Los productos almacenados eran redistribuidos entre los pobladores en casos de necesidad –por ejemplo después de desastres naturales como sequías o inundaciones–, pero también para el mantenimiento del modelo tributario inca. En este sentido, un pueblo proporcionaba un tipo de materia prima que, después era mandada a otro pueblo de artesanos quienes la trabajaban para entregar productos completos. Tomando como ejemplo la lana y la confección de tejidos, un pueblo ganadero tenía que tributar la lana que, primero almacenada, luego sería enviada a otro pueblo –donde no había ganados– cuyos tejedores confeccionaban ropa de lana.

De manera similar, Betanzos –informando que fue Inca Yupanqui, quien mandó edificar depósitos por todos los territorios–, les atribuye a estas construcciones gran utilidad para las campañas de guerra:

“Ordenó y mandó que el capitán que llevase gente de guerra mandase que de cuarenta en cuarenta leguas desde la ciudad del Cuzco hasta do fuesen lo postrero que llegase fuesen hechos en los tambos de las cuarenta leguas fuesen grandes depósitos de todos mantenimientos ansi de maíz como de chuño y papas y quinua y ají y sal y carne seca y pescado y ovejas en pie y esta comida fuese para que llegada que fuese la gente de guerra que fuese de conquistar o pacificar alguna provincia que se hubiese rebelado le fuese dada a esta gente de guerra desta tal comida y depósitos lo que a cada uno le fuese necesario hasta llegar al otro tambo de allí cuarenta leguas” (Betanzos 1987 [1551]: 114, Cap. XXII)

Por su parte, Guaman Poma atribuye a Tupa Inca Yupanqui el desarrollo de una amplia red de depósitos: “comenzó a hacer su hacienda y comunidad y depósitos con mucha orden, cuenta y quipo en todo el reino” (Guaman Poma 1993 [1615]: 89 [f. 111]). Cabe mencionar aquí, también, que uno de los famosos dibujos de la *Nueva Coronica y Buen Gobierno* de Guaman Poma representa a un encargado de los depósitos estatales rindiendo cuentas –con su quipu en las manos– ante el Inca Tupa Ynga Yupanqui (Fig. 60). Los dos se encuentran frente a numerosas *collcas* y el funcionario despliega el quipu para que el Inca pudiera leerlo. Parece como si el mismo Inca, personalmente, revisara si todo cuadraba.

Se puede observar, entonces, que los quipus van inherentemente relacionados con los depósitos, con el orden y la cuenta presentes en los mismos. Definitivamente, las fuentes etnohistóricas coinciden que en todas las provincias había grandes depósitos donde se acaparaban alimentos, ropa, calzado, mantas, lana, ollas y cántaros, otros utensilios domésticos y herramientas, así como armas de distinta índole. Todos concuerdan, también, que los depósitos eran administrados con cuenta y quipu. Los propósitos de esta infraestructura –interpretando a las fuentes etnohistóricas– serían principalmente tres, a saber: aprovisionar a los soldados, que iban a la guerra o a pacificar algún territorio; proporcionar suministros al Inca y a los funcionarios incas, quienes visitaban distintas provincias o se trasladaban entre los centros administrativos o de culto; mantener a las personas que no podían laborar ni cultivar sus tierras. Adicionalmente, en caso de algún desastre natural –como el fenómeno de El Niño o una sequía– que destruyera las cosechas, en los depósitos había reservas suficientes para alimentar a los pobladores de la zona afectada.

Cabe señalar aquí que una parte de los cronistas resaltaba la benevolencia de los incas para con sus súbditos; benevolencia realizada mediante el reparto de bienes

acaparados anteriormente por el Estado (Garcilaso 1991 [1609]: 275, Libro V, Cap. XI; Murúa 1987 [1590]: 361, Cap. VII; Cieza de León 2000b [1553]: 76-77, Cap. XIX; Betanzos 1987 [1551]: 63, 185, Cap. XIII, Cap. XLII). De ahí que, con el surgimiento de las ideas de economía redistributiva desarrolladas por Polanyi y la posterior publicación –en 1957–, de su libro *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, estas ideas fueron trasladadas al campo de los estudios andinos. En efecto, fue Murra (1956) quien introdujo a la investigación sobre la organización económica de los incas, la teoría de Polanyi; teoría que abordaba el papel de sistemas de almacenamiento para las economías redistributivas centralmente organizadas. Una característica común de la redistribución es la existencia de un sistema de depósitos centralizados en los que se acumulan bienes reservados para ser redistribuidos (Earle 1992). De esta manera, con las investigaciones de Murra (1956, 1975) iniciaron los estudios etnohistóricos sobre las relaciones entre la economía y la organización de las sociedades en los Andes. Según Murra (1975), los incas aseguraron sus actividades mediante el control sobre la producción de alimentos básicos y riquezas, como coca o textiles. Los almacenes estatales acopiaban esos bienes pero, al mismo tiempo, aseguraban la protección de la población en caso de necesidad, por ejemplo, en tiempos de un desastre natural (Murra 1956).

En este sentido, para Earle (1992), entre varias posibles funciones del sistema de almacenamiento inca, se pueden distinguir tres categorías como son: 1) el mantenimiento de subsistencia; 2) la distribución de productos; 3) el financiamiento institucional (institutional finance). Earle sostiene que el mantenimiento de subsistencia de la población, aunque se encontraba entre los objetivos pormenores del sistema de depósitos, no constituía el principal propósito del funcionamiento del almacenamiento estatal inca. También Murra (1956) demuestra que, aunque los depósitos proporcionaban sustento a la población en caso de siniestros, es poco probable que la hayan aprovisionado de manera habitual. En cuanto a la distribución de productos, ésta era la principal función que indica Polanyi (1976) para el almacenamiento de bienes y su redistribución. En las sociedades centralmente organizadas, como la inca, la redistribución podría ser considerada como una alternativa a la reciprocidad o al intercambio de mercado. En modelos de economía redistributiva, se asumía que los bienes básicos deberían ser recaudados y repartidos por las autoridades centrales, según la capacidad y la necesidad de la población (Earle 1992). En este sentido, Morris –con cuya tesis doctoral (1967) empezaron las investigaciones arqueológicas sobre las funciones de los depósitos y del sistema de almacenamiento para la economía inca–, probó que el sistema inca de redistribución no cumplía con la función

de distribución de productos. Los bienes encontrados en los depósitos fueron productos regionales. De ahí que Morris niega la intervención directa del Estado inca en el intercambio de ciertos productos entre las regiones. Cuestiona que el estado tendiera a ejercer la función de mercado para la distribución de bienes especializados (Morris 1967, 1992). Según Earle, el intercambio que existió en el área andina consistió en un intercambio recíproco tanto dentro como entre las comunidades (Earle 1992). Por otro lado, Earle considera que el almacenamiento en el Tahuantinsuyu desempeñó la función principal para el financiamiento institucional, involucrando fundamentalmente los productos básicos (Earle 1992; D'Altroy y Earle 1992). El Estado inca, con toda su complejidad institucional, no desarrolló el sistema de mercado. En cambio, los productos básicos procedentes de la economía de subsistencia local fueron puestos a disposición de los que trabajaran para el Estado (Earle 1992). Tal sistema de financiamiento proporciona recursos para compensar el trabajo. El único problema habría sido la logística, porque se necesitaba de grandes instalaciones de almacenamiento y, también, mantener el control económico local (Earle 1992; D'Altroy y Earle 1992).

En conclusión, según Earle, la función del financiamiento básico está comprobada por tres niveles de evidencias arqueológicas, a saber:

- 1) A nivel interregional. El patrón de depósitos señala su asociación con instalaciones estatales y revela que servían para apoyar a los funcionarios del estado, a la administración inca. Asimismo, algunos complejos de depósitos, diseñados para contener grandes reservas de productos básicos, están vinculados con el desarrollo de proyectos agrícolas a gran escala (Snead 1992);
- 2) A nivel regional. Que los depósitos guardaban principalmente productos básicos está demostrado, a nivel regional, por su volumen y distribución. Asimismo, el hecho de que los complejos de depósitos se encuentran, generalmente, en áreas abiertas y no delimitados por fronteras de sitios administrativos, demuestra que su contenido no era lo suficientemente valioso como para limitar el acceso;
- 3) A nivel de sitio. Las excavaciones demuestran que, prácticamente, en todos los depósitos se encontraban alimentos localmente disponibles, entre ellos, productos de primera necesidad como quinua, tubérculos o maíz (Earle 1992).

En este sentido, una amplia red de depósitos en todas las provincias del Tahuantinsuyu estaría, mayoritariamente, destinada para almacenar los productos básicos producidos localmente en cada región. Estos bienes, sin embargo, en vez de ser utilizados por los pobladores de la zona –con excepciones, como desastres naturales–, servían para

mantener en marcha las actividades económicas del Estado inca. La creación del sistema del financiamiento básico respondió a las necesidades de apoyo institucional a gran escala en ausencia de un sistema de mercado (Earle 1992). Finalmente, Earle y los demás autores del libro *Inca Storage System* (1992) señalan que el sistema de almacenamiento inca posee una organización interna rígida. Un complejo de depósitos está formado de largas hileras de estructuras circulares o rectangulares. Adicionalmente al empleo de quipus contables, imprescindible para administrar los depósitos, es posible que las mismas estructuras de almacenamiento eran construidas de tal manera que formaban unidades contables organizadas (Earle 1992).

Definitivamente, los cronistas coinciden en admitir que la exactitud y la eficacia del funcionamiento del sistema de aprovisionamiento inca se deben al empleo de quipus. Estos implementos, como libros de contabilidad europeos, permitieron registrar de manera precisa todos los bienes almacenados. Todo lo que entraba y salía de los depósitos, estaba contabilizado y anotado en quipus. En efecto, Cieza de León expresa su asombro por la destreza de los indígenas en el manejo de quipus, y por su habilidad de controlar todo lo que tenían en los depósitos, así como lo que entregaban:

“Sin lo cual tuvieron otra orden para saber y entender cómo se había de hacer en la contribución, en las provincias de los mantenimientos, ora pasase el rey con el ejército, ora fuese visitado el reyno, o que sin hacer nada desto se entendiese lo que entraba en los depósitos y pagaba a los súbditos, de tal manera que no fuesen agraviados, tan buena y sutil que eciede en artificio a los *carastes* que usaron los mexicanos para sus cuentas y contratación. Y esto fue los quipos, que son ramales grandes de cuerdas anudadas, y los que desto eran contadores y entendían el guarismo destos nudos daban por ellos razón de los gastos que habían hecho o de otras cosas que hobiesen pasado de muchos años atrás; y en estos nudos contaban de uno hasta diez y de diez hasta ciento y de ciento hasta mill; y en uno destos ramales está la cuenta de lo uno y en otro lo del otro, de tal manera esto que para nosotros es una cuenta donosa y ciega y para ellos singular.” (Cieza de León 2000b [1553]: 55-56, Cap. XII)

Además, cuando narra que Huayna Capac mandó orejones para que tomaran cuenta de los *quipucamayoc* de lo que había en los depósitos, Cieza evidencia el control ejercido mediante quipus sobre toda la red de la infraestructura del Tahuantinsuyu. Los *quipucamayoc*, con sus “libros de cuentas” en la mano, apuntaban cada gasto e ingreso generados en los depósitos estatales:

“De Tomebamba salió Guayna Capac y pasó por los Puruaes y descansó algunos días en Riobamba y en Mocha y en La Tacunga descansaron sus gentes y tuvieron bien que beber del mucho brebaje que para ellos estaba aparejado y recogido de todas partes. Aquí fue salutado y visitado de muchos señores y capitanes de la comarca y envió orejones de su linaje a que fuesen por la costa de Los Llanos y por la serranía a tomar cuenta de los quiposcamayos, que son sus contadores, de lo que había en los depósitos, y a que supiesen cómo se habían con los naturales los qué tenía puestos por gobernadores y si eran bien

proveídos los templos del sol y los oráculos y guacas que había en todo lugar.” (Cieza de León 2000b [1553]: 192-193, Cap. LXIV)

Asimismo, Hernando Pizarro observó que los responsables de los depósitos llevaban cuenta de los bienes entregados por los curacas de la comarca, así como de todos los productos suministrados a los españoles. Además, como vio la manera de anudar lo que les entregaban a ellos, de su testimonio se desprende que los ingresos y gastos se asentaban en quipus como si fueran libros de contabilidad por partida doble, es decir, los ingresos por un lado –o en un quipu–, y los gastos por el otro –o en otro quipu–.

“A estos pueblos del camino vienen a servir todos los caciques comarcanos: cuando pasa la gente de guerra, tienen depósito de leña y maíz y de todo lo demás. Cuentan por unos nudos en unas cuerdas de lo que cada cacique ha traído. Y cuando nos habían de traer algunas cargas de leña u ovejas o maíz o chicha, quitaban de los nudos de los que lo tenían a cargo, y anudábanlo en otra parte: de manera que en todo tienen muy gran cuenta y razón.” (Pizarro 1968 [1533]: 126)

Ondegardo, resalta la importancia de los depósitos y de los quipus cuando habla de los tributos y de división de las tierras en el Tahuantinsuyu y, en particular, de las tierras destinadas para generar tributos para las *huacas*. Según su testimonio, se llevaba registro de lo que se dedicaba para los sacrificios y de lo que ya se gastó para el culto a las *huacas*:

“avía gente que tenya cuidado, e depósitos para ello, e muy gran recaudo e quenta con ello en rregistros el dia de oy de todo lo que se llevó e gastó e personas que lo entendían, sino que es tan gran prolijidad tratar dello, que no creo que se pudiera acauar; porque si ello fuera muncho, por las quantas pudiéramos averiguar la cantidad de las tierras que para esto se aplica en cada parte” (Ondegardo 1916 [1571]: 58-59)

Las Casas, narra que los depósitos servían para el ejército inca que se trasladaba por las provincias. El cronista pone énfasis en el recuento y orden que existía siempre a la hora de entregar los bienes. Todo estaba contabilizado y apuntado, para que a la hora de control por parte de algún funcionario inca, cada gasto pudiera ser justificado:

“Cuando el Rey pasaba con ejército o sin él, que se gastaba o distribuía mucho, poníase por cuenta todo el mahíz, todas las comidas, todas las ropas, los calzados, las armas, las hondas los arcos, las flechas, las porras, las lanzas, las rodela, y hasta las piedras cuantas se daban para tirar con las hondas; por manera, que no se daba cosa, aunque se diese y repartiese a cient mill soldados, que no se asentaba y quedaba del cuándo y cómo y cuánto y a quién, razón y memoria y recuerdo.” (Las Casas 1939 [1552-61]: 136-137)

Las Casas subraya, además, la exactitud de los registros de los responsables de los depósitos. Estos contadores llevaban cuentas escrupulosas de todo lo que se gastaba y repartía, asentando en sus quipus qué cosas y a quién se entregaba:

“Proveyó este Rey pudentísimo que hobiese por las provincias de sus reinos contadores mayores en los asientos arriba dichos donde había grandes depósitos. Estos tenían tanta cuenta y razón en todo lo que se sustentaba y gastaba y repartía y a quién y cómo y cuándo

y por qué causas, que era cosa digna de toda memoria y admiración. [...] Este contador mayor tenía en cada pueblo un teniente y contador menor, que llamaban Llactacamayoc, las lanzas, las rodela, y hasta las piedras cuántas se daban cuenta muy por menudo al mayor, que habitaba en el asiento principal, de todas las cosas que a su cargo estaban, el mayor luego en la suya lo asentaba.” (Las Casas 1939 [1552-61]: 136)

Murúa, denominando a los encargados de los depósitos como “*personas principales*” e “*indios de mucha cuenta y razón*”, destaca su compromiso e importancia para resguardar el orden y la organización del imperio. Su labor, que consistía en mantener el registro actualizado de las provisiones gastadas de los depósitos, permitía determinar la necesidad de abastecerlos de nuevo. Así, nunca faltaban abastecimientos para los ejércitos que se desplazaban por la zona. Asimismo, en caso de organizar una nueva campaña bélica y movilizar a la gente de la región, ésta se aprovisionaba de los depósitos de su provincia, por los quipus se les proporcionaban tanto los víveres como los armamentos necesarios:

“Estos depósitos, que ellos llaman *colcas*, y nosotros diremos alholies o graneros, estaban encomendados a personas principales e indios de mucha cuenta y razón, los cuales la tenían de todo lo que se gastaba por sus quipos. Estos bastimentos estaban guardados para que, cuando se ofrecía guerras o conquistas y el Ynga sacaba de las provincias gente de guerra, les diesen de ello lo necesario para el camino, y cuando pasaban por allí compañías de soldados, se les proveía por orden del Ynga. Demás de esto, se les mandaba a los gobernadores de las provincias que tuviesen sumo cuidado con los pobres, tullidos, mancos, cojos, y viejos que no podían trabajar, y a cuenta del Ynga les daban de estos depósitos el sustento necesario.” (Murúa 1987 [1590]: 361, Libro II, Cap. VII)

Adicionalmente, Murúa advierte que “a cuenta del Ynga”, de los depósitos, se entregaban víveres a los que no podían trabajar ni mantenerse. También Cieza de León (2000b [1553]: 76-77) y Betanzos (1987 [1551]: 63, 185), mencionando la generosidad del Estado inca hacia los que eran pobres –viudas, huérfanos, ancianos, enfermos–, resaltan el papel de los quipus para redistribuir lo que fuera necesario. De esta manera, resulta que la entrega de bienes a los necesitados, se hacía recurriendo siempre a los registros anudados.

Sin duda, la información proporcionada por los cronistas sobre la gran envergadura del sistema de almacenaje está corroborada por las evidencias arqueológicas. Éstas, confirman la existencia de numerosos complejos de almacenamiento diseminados por todo el territorio del Tahuantinsuyu, demuestran que la capacidad de almacenaje de estas estructuras era inmensa, e indican también un vínculo entre los depósitos y el uso frecuente de registros en quipus⁷⁷. Por las limitaciones de espacio del presente estudio, a continuación, sólo mencionaré los sitios arqueológicos con más concentración de *colcas*.

⁷⁷ Entre los quipus cuya procedencia se conoce, la mayoría fue encontrada en *colcas* o en contextos funerarios.

En este sentido, destaca, sin duda, el complejo de Cotapachi en Bolivia. Formado por unos 2.500 *collicas*, es el conjunto de depósitos más grande que existió en el Tahuantinsuyu. Estaban destinadas para acopiar el maíz que se producía en los valles de Cochabamba desde el gobierno de Huayna Capac (Pereira 1993). En el actual Perú, la mayor concentración de *collica* se encontraría en la capital imperial y en las inmediaciones de Cuzco. Asimismo, gran cantidad de *collicas* se hallaría en Huánuco Pampa y en la provincia de Jauja (Departamento de Junín), en la que había dos centros administrativos incas importantes, el de Hatun Xauxa y el de Pumpu. En total, en el valle del Mantaro y en relación con estos dos centros, se hallaron más de 2.000 depósitos (D'Altroy y Hastorf 1984). Finalmente, Morris y Santillana (1978) consideran que la distribución de bienes estaba vinculada con las relaciones de reciprocidad entre el estado y los que trabajaban para él. Sus excavaciones en Huánuco Pampa confirman que los incas proporcionaban alimentos y otros suministros para la gente que desempeñaba sus obligaciones en determinados lugares asignados por el Estado. Por eso, en Huánuco Pampa se construyeron 497 almacenes (Morris y Santillana 1978: 76).

En cuanto a los quipus hallados en contextos arqueológicos en áreas de almacenamiento, destaca un conjunto de más de treinta ejemplares encontrados en el sitio de Incahuasi⁷⁸. Este complejo está situado al sur de Lima, en el valle de Cañete (departamento de Lima, distrito de Lunahuaná, provincia de Cañete) a unos 350 msnm (Chu 2015: 93-94). El cronista Cieza de León informaba que Incahuasi fue construido por Tupa Inca Yupanqui para conquistar a los *guarco* (huarco). El sitio fue diseñado como el nuevo Cuzco, reflejando el plano arquitectónico de la capital del imperio y, justo después de haber conseguido la victoria sobre los *guarco*, fue destruido. Asimismo, las evidencias arqueológicas confirman que el sitio no fue una típica fortaleza ni un centro administrativo de larga ocupación, sino más bien una guarnición inca (Hyslop 1985: 16-17). En efecto, Incahuasi se caracteriza por su gran capacidad de almacenamiento. Hasta un tercio de los cuartos habrían sido usados como depósitos. Esto también confirmaría que el sitio habría desempeñado la función de guarnición, en la que los almacenes sirvieron para guardar comida, vestimenta, armas destinados para la guerra (Hyslop 1985:

⁷⁸ Como he mencionado en el capítulo introductorio, la mayoría de los quipus fue encontrada en los depósitos o en las tumbas. Esbozo aquí la información sobre la colección de Incahuasi, ya que es la más grande que está claramente vinculada con registros contables de productos almacenados en *collicas*. Aunque la colección de quipus de Pachacamac es aún más grande, ya que contiene más de 90 ejemplares, y muchos de ellos también se encontraron en áreas destinadas al almacenamiento, trataré de los quipus de Pachacamac en el apartado dedicado a los quipus rituales, porque estos quipus habría sido empleados para registrar las ofrendas traídas por los peregrinos al centro ceremonial de Pachacamac.

32). Por otro lado, Urton y Chu indican que, después de la conquista de los guarco, el sitio fue transformado en un complejo de almacenamiento para la producción agrícola estatal. Recientes excavaciones, desarrolladas por Chu y su equipo, revelaron que dos complejos de almacenamiento más grandes, sector A y E, fueron construidos durante la segunda fase de ocupación (Urton y Chu 2019: 5)⁷⁹. En uno de ellos, situado en el sector E, fueron hallados considerables cantidades de coca –producto suntuoso–. El otro complejo de almacenamiento, el más grande, denominado *Qolqawasi*, conservaba productos básicos (Urton y Chu 2019: 5-6)⁸⁰. Esto revelaría la existencia, en esta área, de dos tipos de economías características para el Tahuantinsuyu. Por un lado, la economía de subsistencia con productos agrícolas cultivados en la zona, como son maíz, frejol, maní, ají, entre otros, y almacenados en *Qolqawasi*. Por otro lado, la economía suntuaria, que confirma la otra zona de almacenamiento con restos de *mullu* y textiles finos (Chu 2018: 42). Todos los quipus, encontrados en Incahuasi en 2013 y 2014 –en total 34– fueron recuperados del complejo de depósitos *Qolqawasi* (Urton y Chu 2015: 512). En total, el área de almacenamiento de *Qolqawasi* está formada por 4 *kallankas*, 2 espacios para secar y clasificar productos y 36 depósitos (contenedores) rectangulares, distribuidos de manera simétrica a los dos lados del estrecho corredor que divide el sector en dos partes. En 2013, Chu y su equipo empezaron a excavar el estrecho pasillo entre las dos partes y fue en su parte norte donde, debajo de un muro colapsado, descubrieron un quipu grande. Después, resultó que fueron siete quipus amarrados, no uno, y los siete tenían cuerdas primarias amarradas (Urton y Chu 2015: 519). Otros quipus fueron encontrados en los pisos de las cuatro *kallankas* y en el piso de uno de los espacios para clasificar productos –el que está situado al oeste–. Varios de estos quipus estaban cubiertos de productos, a saber, uno de ellos estaba debajo de frijoles negros, dos estaban cubiertos de ají, y 14 de maní (Urton y Chu 2015: 519). Al norte del área de almacenamiento de *Qolqawasi*, en el sector clasificado por Hyslop como C, se encontraba un patio trapezoidal

⁷⁹ Las excavaciones arqueológicas realizadas por el equipo de Alejandro Chu, revelaron tres fases de ocupación en el sitio de Incahuasi. La primera, corresponde a la llegada de los incas al lugar y a la construcción del cuartel militar para la campaña contra los guarco. Durante la segunda ocupación, fueron construidas nuevas estructuras -como *Qolqawasi*- y el sitio se convirtió en un centro provincial inca. La tercera fase corresponde a la ocupación post-inca (Chu 2018: 38).

⁸⁰ Las características de los dos complejos de depósitos indican que uno de ellos estaba destinado al almacenamiento de productos suntuosos y el otro al almacenamiento de bienes básicos. En el primero -situado en el sector E-, se encontraron restos de coca, fragmentos de *Spondylus* o *mullu* y un fragmento de tapiz inca. Además, el área contaba con un muro perimétrico de casi 4 metros y con un solo acceso. En cambio, *Qolqawasi* era un complejo de almacenamiento abierto, sin restricciones de acceso (Chu 2018: 42).

con bases de un *ushnu*⁸¹ y de columnas –estructuras que indican que en el patio había existido el Templo del Sol–. Estas estructuras parecen no estar relacionadas con el Qolqawasi, porque tienen solo una entrada, en la parte norte (Urton y Chu 2015: 518). Tras analizar el «archivo» de Incahuasi, Urton llega a las siguientes conclusiones: (1) en el sitio se realizaron actividades contables de alto nivel; (2) los quipucamayoc de Incahuasi amarraban los quipus juntos, probablemente para agregar a la misma cuenta grande la enumeración de diferentes productos; (3) los contables de Incahuasi emplearon diferentes técnicas de control y equilibrio; (4) alguien separó ciertos quipus, los puso en el suelo y los cubrió de producto agrícolas, quizá para subrayar que eran importantes para la contabilidad de los mismos productos almacenados en el sitio; (5) en los suelos de los espacios destinados para la clasificación de los productos fueron hechas marcas, como cuadrículas, probablemente para servir de plantilla utilizada para estandarizar las unidades contables para los registros en los depósitos (Urton y Chu 2015: 527).

Adicionalmente, como ya he mencionado tratando el tema de los tributos, según Urton y Chu (2019), los quipus de Incahuasi demuestran que en el estado inca no sólo se aplicó la mita o *corvéé*, como forma de tributo para el estado, sino que también empezaba a surgir una forma incipiente de impuestos. En cuatro ejemplares de Incahuasi fueron identificados valores fijos de 10, 15, 47 y 208, que se repiten en las respectivas cuerdas de quipus: en el quipu UR267B se repite el valor fijo 10; en UR267A: valor fijo 15; en UR275: valor fijo 47; y en UR268: valor fijo 208 (Urton y Chu 2019: 10). Llama la atención que un producto concreto no tiene quipu(s) asociado(s) con un sólo valor fijo adscrito. Es decir, los valores fijos de 10 y de 15, se identificaron en los quipus asociados con ají –cubiertos de ají–, mientras que los valores fijos de 47 y 208 fueron registrados en los quipus asociados con maní. En este sentido, la tasa de impuesto cobrado por un depósito de ají fue de 10 o 15 unidades por depósito. En caso de maní, la tasa fue de 47 o 208 unidades por depósito. Las diferencias derivarían del hecho de que la tasa de estos impuestos, dependería del valor y de la calidad de cada carga de producto depositado, pero se mantendría generalmente hacia el 2% del volumen total de cargas depositadas (Urton y Chu 2019: 12, 13). Además, Urton y Chu consideran que los productos almacenados en Incahuasi procedían de tierras agrícolas del Inca o el Estado, que se encontraban en el Valle de Cañete y en los valles vecinos. Puesto que el número de

⁸¹ Los *usnu* eran denominados por los cronistas como el “trono del Inca”. Sin embargo, estas construcciones incas, que eran plataformas que se elevaban en el centro o al lado de las plazas, servían a fines ceremoniales. Véase: Pino 2004; Zuidema 1980; Hyslop 1990.

depósitos efectuados, según los cuatro quipus grandes con valores fijos, varía entre 24 y 27, los investigadores consideran que los productos almacenados en Incahuasi –ají y maní, en particular– procedían de entre 24 y 27 lugares de carga diferentes situados en la zona de Cañete (Urton y Chu 2019: 8, 13).

En resumen, es innegable la capacidad de almacenaje de estas edificaciones y su utilidad para reforzar el poder de los incas. Tomando como ejemplo las *collcas* de Cotapachi, se estima que cada una de ellas podía haber guardado unas 2 toneladas de productos (Snead 1992: 92). De ahí que, incluso años después de la conquista, las *collcas* servían para abastecer a los pobladores andinos de la zona y, también, a los soldados españoles que pasaban por aquellas provincias. En efecto, en 1547, unos 2.000 soldados españoles se alimentaron, durante siete semanas, de las provisiones de los depósitos de Jauja (Murra 2009 [1975a]: 53). El sistema de depósitos estatales fue esencial para el manejo de la economía política inca. El sistema de quipus, por su lado, permitió mantener el abastecimiento de estos depósitos, asegurado por el constante registro y control del desempeño de las obligaciones por parte de los *curacas* locales y sus comunidades.

4.2. Red de caminos y *chasquis*

“*Chasqui* llamaban a los correos que había puestos por los caminos para llevar con brevedad los mandatos del rey y traer las nuevas y avisos que por sus reinos y provincias, lejos o cerca, hubiese de importancia. [...] El recado o mensaje que los *chasquis* llevaban era de palabra, porque los indios del Perú no supieron escribir. [...] Otros recados llevaban no de palabra sino por escrito – digámoslo así, aunque hemos dicho que no tuvieron letras. Las cuales eran nudos dados en diferentes hilos de diversos colores que iban puestos por su orden, mas no siempre de una misma manera sino unas veces antepuesto un color a otro y otras veces trocados al revés.” (Garcilaso 1990 [1609]: 342-343, Libro VI, Cap. VII)

El Tahuantinsuyu contaba con un excelente sistema de comunicación que los incas lograron gracias a la combinación de tres factores, a saber, una amplia red de caminos, postas denominadas *chasquis* y las “cartas” en forma de quipu. Entre las construcciones que más sorprendieron a los primeros españoles que llegaron a los Andes, muchos mencionaron la red vial incaica que encontraron por todas las provincias. Pedro Cieza de León, quien acompañó a los soldados españoles, la describió de esta manera:

“Una de las cosas que yo más admire, contemplando y notando las cosas de este reino, fue pensar cómo y de qué manera se pudieron hacer caminos tan grandes y tan soberbios como por él vemos, y qué fuerzas de hombre bastaron a los hacer, y con qué herramientas

e instrumentos pudieron allanar los montes y quebrantar las peñas, para hacerlos tan anchos y tan buenos como están” (Cieza de León 2000b [1553]: Cap. XV)

El *Qhapaq Ñan* o el Camino Inca, fue una extensa red de caminos que, según Hyslop (1984: 224), abarcaba en su totalidad unos 40.000 kilómetros de recorrido. Partiendo de la plaza central de Cuzco, pasando por la costa y por la sierra, los caminos unían pueblos, centros administrativos y de culto. Las investigaciones de Hyslop (1984) demostraron que la red de caminos se basaba en dos tramos paralelos norte-sur, desde la actual Santiago de Chile y Mendoza (Argentina) en el sur, hasta Pasto (Colombia). Uno de los caminos, el oriental, pasaba por la sierra, y el otro, por la costa. Los dos trayectos principales estaban conectados por varias rutas transversales, algunas de ellas preexistentes. En efecto, los incas rehabilitaron varios tramos de rutas utilizadas por las culturas anteriores –como las de los huari– y se apropiaron de numerosas rutas locales. Así, todos los confines del Tahuantinsuyu estaban comunicados con la capital inca; centro del poder político, económico, religioso y social. En este sentido, el *Qhapaq Ñan* fue no sólo un complejo sistema vial, sino también administrativo y de comunicación. Facilitó ejercer el control del espacio, de los movimientos demográficos, así como el control administrativo, económico e ideológico sobre la población. Los tres primeros tipos de control se desarrollaron, porque el camino inca ayudó a conectar todas las partes del imperio y a trasladar contingentes de personas o productos⁸². El control ideológico se logró gracias a facilitar el acceso a algunos adoratorios y a los recorridos denominados “*caminos de memoria*” (vid Cap. 1).

Para organizar el flujo de la información eficiente entre todos los confines de su imperio, los incas crearon una especie de postas y correos denominados *chasquis*. Éstos, siendo mensajeros-corredores, recorrían el *Qhapaq Ñan* de una posta a otra y llevaban noticias entre diferentes zonas del Tahuantinsuyu. Como refiere Garcilaso:

“Chasqui llamaban a los correos que había puestos por los caminos para llevar con brevedad los mandatos del rey y traer las nuevas y avisos que por sus reinos y provincias, lejos o cerca, hubiese de importancia. Para lo cual tenían a cada cuarto de legua cuatro o seis indios mozos y ligeros, los cuales estaban en dos chozas para repararse de las inclemencias del cielo.” (Garcilaso 1991 [1609]: 342, Libro VI, Cap. VII)

⁸² Es preciso señalar aquí que no todos los pobladores podían transitar por el *Qhapaq Ñan*. El tránsito estaba restringido para la gran mayoría de personas, incluso bajo penas severas. Entre los que estaban autorizados para trasladarse por *Qhapaq Ñan* se encontraban el Inca y los funcionarios, los chasquis, los ejércitos, los grupos desplazados en calidad de *mitimae* y *mitayos* o, eventualmente, otros grupos que recibieran autorización. El resto de la gente circulaba por los caminos tradicionales que, con frecuencia, corren en paralelo al *Qhapaq Ñan*.

Los *chasquis* traían a Cuzco las nuevas sobre todo de lo que pasaba en las provincias. Pero también transmitían los mensajes del Inca para los gobernantes locales (Ondegardo 1916 [1571]: 91). Los *chasquis* laboraban según una especie de sistema de relevos. En los caminos principales, a una distancia aproximada de entre seis y nueve kilómetros se encontraban sus puestos (D'Altroy 2003: 291). En cada puesto había dos *chasquis* que, mirando en direcciones distintas, avistaban la llegada de noticias. Cuando veían a un mensajero acercándose, uno de los *chasquis* le salía al encuentro para recibir el mensaje –normalmente un corto recado oral acompañado, a menudo, por un quipu o algún otro objeto pequeño–. Recibido el mensaje, inmediatamente salía hacia la próxima posta para transmitirlo al siguiente corredor, y así, sucesivamente, hasta llegar al destino. Según Rowe, quien en sus cálculos se basa en la crónica de Cobo, los encargos llevados por los *chasquis* podían transcurrir unos 240 kilómetros al día (Rowe 1946: 231). En este sentido, la mayoría de los cronistas da cuenta de que los *chasquis* transmitían mensajes orales, aprendiéndolos de memoria y, a veces éstos iban acompañados de un quipu. Algunos, sin embargo, sugieren que los mismos mensajes estaban “escritos” en quipus, como si fueran cartas. En este sentido, Garcilaso observó:

“Otros recados llevaban no de palabra sino por escrito - digámoslo así, aunque hemos dicho que no tuvieron letras. Las cuales eran nudos dados en diferentes hilos de diversos colores que iban puestos por su orden, mas no siempre de una misma manera sino unas veces antepuesto un color a otro y otras veces trocados al revés.” (Garcilaso 1991 [1609]: 343, Libro VI, Cap. VII)

Asimismo, la *Relación de señores indios...* menciona que los *chasquis* llevaban mensajes en quipus. Se los pasaban unos a otros para que llegaran a su destino y fueran leídos allí:

“Tenía el Inga en todos los caminos deste reino postas para saber con brevedad lo que pasaba en todas las provincias [...] y el indio que traía la nueva, antes de llegar venía diciendo la embajada, y si traía en las manos alguna cosa de cuenta o quipo, esperaba hasta tomarla el que había de partir, y si no, partía en oyendo lo que había de decir, y el que llegaba se quedaba allí hasta que llegase otra posta y con otro recaudo” (*Relación de señores indios...* 1920: 81)

Adicionalmente, entre los dibujos de Guaman Poma de Ayala, incluidos en su *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, se encuentra uno de *chasqui* que tiene un quipu en la mano y este quipu del dibujo es denominado “carta” por el cronista (Fig. 53). De esta manera, Guaman Poma establece un vínculo entre la semiótica andina y la española. Asimismo, tomando en cuenta que un mensaje pasaba decenas o centenas de kilómetros, lo que conlleva la participación de numerosos mensajeros, la probabilidad de tergiversar un mensaje oral sería muy alta. Al aceptar, siguiendo a Rowe, que un mensaje podía ser

transmitido a una distancia media de 240 kilómetros al día, esto supondría que pasó por entre 27 y 40 mensajeros. En un solo día. En efecto, conforme a Hyslop, un mensaje enviado entre Cuzco y Quito necesitaría de la participación de unos trescientos setenta y cinco *chasquis* (Hyslop 1984: 308). Entonces, parece imprescindible la necesidad de disponer de un registro “escrito” que codificaba los mensajes que se transmitían, sobre todo, a larga distancia. Adicionalmente, dicho registro debería estar codificado según un sistema y, también, una convención inteligible para los funcionarios de Cuzco y para los de Quito –centros situados, aproximadamente, a unos 2500 kilómetros de distancia por el *Qhapaq Ñan*–.

Para proveer de alimentos y albergar a los viajeros que se trasladaban por los territorios del Tahuantinsuyu –*chasquis*, funcionarios incas, ejércitos, responsables de culto estatal, niños destinados a la *capacocha*, niñas destinadas al *acllahuasi*–, a lo largo de los principales caminos del *Qhapaq Ñan* había *tambos* –o *tampu*, del quechua– (Hyslop 1984). La infraestructura, formada por *tambos* y nuevos tramos del camino real, sirvió para unir al imperio nuevas provincias y nuevos centros administrativos, conforme avanzaba la expansión. Los *tambos* incas eran edificios de diferentes tamaños, pero siempre más pequeños que centros administrativos. Estaban compuestos, como mínimo, de *collcas* en las que se almacenaban bienes para aprovisionar a los viajeros, *kallankas* y *kanchas*⁸³ –lugares de reuniones o descanso–. Según evidencias arqueológicas, los *tambos* estaban contruidos cada 15 a 20 kilómetros de distancia (Chacaltana 2016). El aprovisionamiento de los productos y el mantenimiento de los *tambos* estaban a cargo de las comunidades indígenas situadas en su cercanía. En este sentido, también para el funcionamiento de los *tambos*, los quipus desempeñaron un rol importante. Por un lado, se emplearon para contabilizar las contribuciones que hacían las poblaciones locales cuando entregaban los abastecimientos en calidad de tributo. Por otro lado, en los quipus se anudaba todo lo que, de estas instalaciones, se racionaba a los viajeros. Según las fuentes etnohistóricas, la construcción de caminos a gran escala se emprendió durante el gobierno de Tupa Inca Yupanqui. De esta época procedería también gran parte de los *tambos*. Durante el mando de su hijo, Huayna Capac, se habría construido la ruta hasta Quito, debido a las campañas en los Andes septentrionales emprendidas por este último. A comienzos del siglo XVI, durante el gobierno de Huayna Capac, el poder político y

⁸³ Las *collcas* eran depósitos estatales de los que he hablado arriba; las *kallankas* eran patios abiertos rectangulares destinados a diversos tipos de actividades; las *kanchas* eran recintos rectangulares que permitían alojar a grandes cantidades de gente.

militar estaba concentrado al norte, en Tumipampa, mientras que las instituciones religiosas y las *panacas* reales se encontraban en Cuzco (D'Altroy 2003: 287). El cronista Juan de Betanzos, le atribuye la creación del sistema de *tambos* con depósitos al Inca Yupanqui. Según Betanzos, éstos servirían, principalmente, para aprovisionar a la gente de guerra:

“Ordenó y mandó que el capitán que llevase gente de guerra mandase que de cuarenta en cuarenta leguas desde la ciudad del Cuzco hasta do fuesen lo postrero que llegase fuesen hechos en los *tambos* de las cuarenta leguas fuesen grandes depósitos de todos mantenimientos ansi de maíz como de chuño y papas y quinua y ají y sal y carne seca y pescado y ovejas en pie y esta comida fuese para que llegada que fuese la gente de guerra que fuese de conquistar o pacificar alguna provincia que se hubiese rebelado le fuese dada a esta gente de guerra desta tal comida y depósitos lo que a cada uno le fuese necesario hasta llegar al otro *tambo* de allí cuarenta leguas” (Betanzos 1987 [1551]: 114, Cap. XXII)

El cronista Cieza de León describe aposentos que servían de albergue para los gobernantes incas cuando éstos se desplazaban por los territorios del Tahuantinsuyu. Eran *tambos* en los cuales, siempre se encontraban también algún tipo de depósitos –*collca*–, que proveían de alimentos y otros bienes a los que viajaban por el camino real. Además, para que lo grupos étnicos, responsables del mantenimiento de cada *tambo*, contribuyeran de manera equitativa y entregaran productos para cumplir con el tributo estipulado, se asentaban las cuentas en quipus:

“Y para que hubiese recaudo bastante para su gente, había en el término de cuatro a cuatro leguas aposentos y depósitos con grande abundancia de todas las cosas que en esas partes se podía haber; y aunque fuese despoblado y desierto, había de haber estos aposentos y depósitos; y los delegados o mayordomos que residían en las cabeceras de las provincias tenían especial cuidado de mandar a los naturales que tuviesen muy buen recaudo en estos *tambos* o aposentos; y para que los unos no diesen más que los otros y todos contribuyesen con su tributo, tenían cuenta por una manera de ñudos, que llaman quipo, por lo cual, pasado el campo se entendían y no había ningún fraude. Y cierto, aunque a nosotros nos parece ciega y oscura, es una gentil manera de cuenta, la cual yo diré en la segunda parte.” (Cieza de León 2000a [1553]: 301, Cap. LXXXII)

Para Cieza de León el funcionamiento de los *tambos* incas está inherentemente vinculado al uso de quipus y a la presencia de los contadores oficiales del estado. Según el cronista, en todas las provincias, en los aposentos del camino real, había contadores quienes, en las cuerdas, anudaban todo lo que gastaban los que pasaban por allí, así como todas las contribuciones de los grupos locales, responsables del mantenimiento de cada *tambo*:

“todas las comarcas tuviesen en el camino real, por donde pasaban los nuestros, sus contadores, y éstos tuviesen proveimiento lo más amplio que ello pudiesen, porque con achaque no los destruyesen del todo, y así eran proveídos; y después de salidos, juntos los señores, iban los quipos de las cuentas y por ellos, si uno había gastado mas que otro, lo que menos había proveía lo pagaban, de tal suerte que iguales quedasen todos.

Y en cada valle hay esta cuenta hoy día y siempre hay en los aposentos tantos contadores como en él hay señores y de cuatro en cuatro meses fenescen sus cuentas por la manera dicha. Y con la orden que han tenido han podido sufrir combates tan grandes que, si Dios fuese servido que del todo hobiese cesado con el buen tratamiento que en este tiempo reciben y con la buena orden y justicia que hay, se restaurarían y multiplicarían, para que en alguna manera vuelva a ser este reino lo que fue, aunque yo creo que será tarde o nunca.” (Cieza de León 2000b [1553]: 56-57, Cap. XII)

Todos los cronistas, que tratan sobre los *tambos* y aposentos, coinciden que se encontraban a una distancia aproximada de una jornada de camino. Esto determinó que se les asignó una función de posadas edificadas para pernoctar, alimentarse y proveerse de bienes necesarios para continuar con el camino. Según Morris (1972), los *tambos* se encontraban en lugares donde no existía una gran ocupación humana, por lo cual no había en ellos actividades comerciales, artesanales ni residenciales. Se encontraban en zonas estratégicas para apoyar las marchas a larga distancia. Las grandes estructuras de almacenaje y el carácter temporal de su ocupación señalan que estaban destinadas, principalmente, para las tropas del ejército que se desplazaban. Conforme la evaluación de Hyslop, había más de dos mil *tambos* situados en proximidad a las rutas de *Qhapac Ñan* (1984: 277). Por otro lado, algunos arqueólogos consideran que los *tambos* prehispánicos tenían funcionalidades más amplias de las que les asignaron los españoles, es decir, mesones o posadas de descanso (Nair y Protzen 2015; Barraza 2018). Según Barraza, la denominación quechumara⁸⁴ *tampu* fue semánticamente modificada por los españoles y se aplicó de manera general a cualquier asentamiento cercano a un camino que pudiera ser empleado para pernoctar, independientemente de sus dimensiones y funciones desempeñadas anteriormente. Este uso de las instalaciones próximas a los caminos produjo un cambio semántico del *tampu* quechumara al *tambo* colonial cuyas funciones se vieron reducidas (Barraza 2018: 9). Conforme Nair y Protzen, el término *tampu* correspondería a una categoría arquitectónica inca, más que a un tipo de asentamiento para alojarse (Nair y Protzen 2015: 227).

De todas formas, cuando llegaron los españoles aprovecharon la red de caminos y *tambos* incas –posiblemente reduciendo sus funciones solo a las de un mesón– para desplazarse por los territorios recién descubiertos. Esta red los condujo a los centros administrativos y ceremoniales más importantes del imperio y a su capital. De ahí que, en vez de dejarlos abandonados, decidieron mantener esta amplia red de estructuras que brindaban alojamiento y comida para los viajeros. Ahora ya no servirían a los incas, sino

⁸⁴ El término quechumara se refiere a las familias lingüísticas quechua y aimara. Lo explicaré con detalles en la Tercera Parte de la tesis.

a los soldados y funcionarios españoles. El gobernador Vaca de Castro, quien recorrió el *Qhapac Ñan* desde Quito hasta Cuzco, emitió *Las ordenanzas de tambos* (Cusco, 1543) que, además de trazar un mapa de los tambos diseminados por el camino real⁸⁵, restablecen y regularizan el servicio de *tambos* –ahora para los españoles–. Los vecinos de la zona son responsables de proporcionar la mano de obra indígena para el servicio de dichas instalaciones:

“Otro sí, para mejor efecto y cumplimiento de lo susodicho, y porque poco aprovecharía mandar caminar por los dichos caminos y tambos no estando poblados ni abastecidos como es necesario. Ordeno y mando que los vecinos que al presente tienen depositados los caciques e yndios en los tambos de suso contenidos o declarados, [...], y a todos los otros que tienen yndios que solían servir en los dichos tambos en tiempo de Guaynacaba, señor antepasado, y los mismos yndios que allí solían servir y que declarados van en los dichos capítulos, que pueblen y tengan poblados y bastecidos de comida para los caminantes que pasaren y que huvieren en la provincia de cada tambo” (Vaca de Castro 2018 [1543]: fol. 19v [60v])

A pesar de la transformación que sufrieron los tambos, es decir de lo *tampu* prehispánicos a *tambos* –mesones coloniales–, los indígenas que servían en ellos mantuvieron el empleo de quipus para contabilizar los productos que entraban y salían de sus depósitos. Así, ya a mediados del siglo XVII, el padre jesuita Bernabé Cobo informaba que: “Usan todavía estos quipos en los tambos en apuntar lo que venden a los pasajeros, en las mitas, en la guarda del ganado los pastores, y en otros negocios” (Cobo, 1956 [1653]): 143, Cap. XXXVII).

4.3. Quipus y el poder sobre territorios

“Dijo que en tiempo del ynga les repartía las tierras el tucuirico que era el gobernador por sus cuerdas y medida y esto quedaba entre ellos para siempre de padres a hijos” (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 141 [f 78v.])

El control de los territorios mediante quipus se efectuó en dos ámbitos. Por un lado, los quipus permitieron ejercer el control administrativo sobre las tierras. Por el otro, ayudaron a controlar los espacios sagrados del Tahuantinsuyu. Aunque el tema de la posesión de las tierras en el mundo andino prehispánico es complejo y requiere de más investigaciones, gracias a los estudios de Murra (2009) y Rostworowski (2002), sabemos

⁸⁵ Algunos investigadores ponen en duda la exactitud de la relación de tambos presentada por Vaca de Castro. En este sentido, dichas ordenanzas describen, primero, solo los caminos que recorrieron los españoles inicialmente. Segundo, pueden incluir tambos contruidos por encargo de los españoles, en sitios que les parecían estratégicos (Rostworowski 1989).

que las ideas de la tenencia de la tierra, de territorio y de la frontera en los Andes diferían de las de Europa. En los Andes había fronteras discontinuas y territorios dispersos. Esta discontinuidad de la posesión de los territorios, sobre todo de los campos de cultivo, aseguraba las cosechas y la supervivencia del grupo étnico que tenía sus chacras diseminadas por varias zonas (Rostworowski 2002). Ya que no existía el concepto de la propiedad de la tierra, sino del control de los recursos, el sentido de territorialidad de los *ayllus* se basaba en mantener estos derechos a los recursos de la tierra (Bravo 1986: 72). Sin embargo, a pesar de la ausencia de fronteras continuas, es evidente la existencia del control de las tierras ejercido a varios niveles –administrativo, económico, ceremonial–, tanto estatal como local. Disponemos de fuentes etnohistóricas que nos permiten sugerir que en el ejercicio de este poder se empleaban quipus. En este sentido, más información al respecto proporciona Garcilaso. Según este cronista, el Inca cuando conquistaba una nueva provincia, primero mandaba empadronar a todos sus habitantes para tener cuenta con ellos. Acto seguido, ordenaba que se pusieran en los quipus dehesas, montes, lagos, ríos, fuentes, minas, salinas y tierras de labrar existentes en la región recientemente conquistada:

“Habiendo ganado el Inca la provincia y mandado empadronar los naturales de ella – y habiéndoles dado gobernadores y maestros para su idolatría – procuraba componer y dar orden en las cosas de aquella región. Para lo cual mandaba que se asentasen y pusiesen en sus nudos y cuentas las dehesas, los montes altos y bajos, las tierras de labor, las heredades, las minas de los metales, las salinas, fuentes, lagos y ríos, los algodones y los árboles frutíferos nacidos de suyo, los ganados mayores y menores de lana y sin ella.” (Garcilaso 1991 [1609]: 281-282, Libro V, Cap. XIV)

De esta manera, las autoridades tenían cuenta de los nuevos territorios y de sus recursos naturales. Fácilmente podían disponer tanto de los recursos naturales como de los humanos con los que contaba cada región. Para ello, en estas nuevas provincias incorporadas al Tahuantinsuyu, primero se realizaban trabajos de contar, medir y asentar las tierras por memoria. Así, se podía evaluar su extensión, su fertilidad y su utilidad:

“Todas estas cosas – y otras muchas – mandaba que se contasen y midiesen y se asentasen por memoria cada uno de por sí: primeramente las de toda la provincia, luego las de cada pueblo y a lo último las de cada vecino. Midiesen lo ancho y largo de las tierras de labor y provecho de los campos y que, sabiéndolo muy en particular, le diesen relación muy clara de todo ello. Lo cual mandaba no para aplicar para sí no para su tesoro cosa alguna de las que tan por entero y tan por menudo pedía la noticia y razón de ellas sino para que, sabida muy bien la fertilidad y abundancia -o la esterilidad y pobreza- de aquella región y de sus pueblos, se proveyese lo que había de contribuir y lo que habían de trabajar los naturales.” (Garcilaso 1991 [1609]: 282, Libro V, Cap. XIV)

Una vez hecha la cuenta y medida, se ponían mojones y linderos: “Además de esto mandaba que, conforme a la cuenta y medida que se había hecho de la provincia, le pusiesen sus mojoneras y linderos para que estuviese dividida de sus comarcas” (Garcilaso 1991 [1609]: 282, Libro V, Cap. XIV). Además, en otro lugar, Garcilaso expresa su admiración por los conocimientos que los incas tenían de la geometría y explica que ésta les sirvió para medir y repartir sus tierras:

“De la geometría supieron mucho, porque les fue necesaria para medir sus tierras, para ajustarlas y partirlas entre ellos. Más esto fue materialmente, no por altura de grados ni por otra cuenta especulativa sino por sus cordeles y piedrecitas, por las cuales hacen sus cuentas y particiones” (Garcilaso 1991 [1609]: 128, Libro II, Cap. XXVI)

Los fragmentos citados arriba, sobre todo los dos primeros, permiten sugerir que existían “mapas” puestos en los nudos incas, donde se asentaban los territorios y accidentes geográficos que había en cada provincia. La existencia de una especie de *quipu-mapas* la confirmaría también la *Memoria de las prouinçias que conquistó Topa Ynga Yupangui padre de Guaina Capac Ynga con sus hermanos Amaro Topa Ynga y Topa Yupangui en la prouinçia de Chinchaysuyo y Collasuyo; y Andesuyo; y Condesuyo; hasta Quito Chile* (1569), en la que están enumeradas tierras, fortalezas, provincias y etnias conquistadas por el dicho Inca (Pärssinen 2018). Asimismo, numerosos títulos de encomienda otorgados, en el siglo XVI, por Francisco Pizarro, Vaca de Castro y la Gasca, indican estar basados en datos censales –nombres de *curacas* y nombres de pueblos– procedentes de quipus (Pärssinen y Kiviharju 2004: 50). Estas fuentes también tenían que contener alguna descripción de territorios o, al menos, topónimos codificados en sus cuerdas, nudos y colores. En este sentido, Betanzos escribe que Francisco Pizarro pidió a Manco Inca que éste le informara sobre los repartimientos que había en su tierra. Entonces, Manco Inca acudió a los *llactacamayos*, quienes tenían cuenta de los repartimientos, y le trujo a Pizarro la cuenta con las tierras y sus habitantes:

“y un día pareciósele al Marqués que era bien saber los repartimientos que había en la tierra y repartirlos en los españoles que al presente estaban con él y poblar los pueblos mandó llamar a Mango Ynga y mándole que la trujese allí por cuenta y memoria todos los repartimientos que había en la tierra y Mango Ynga se fue de allí e hizo llamar los llactacamayos que quiere decir mayordomos de los pueblos y los que así tenían cargo en la ciudad del Cuzco de tener cuenta de lo que así les pedían y supo dellos los repartimientos que había y los indios que tenían cada repartimiento y trújole al Marqués la cuenta y razón de lo que así le pedía y el Marqués repartió allí en la ciudad en los vecinos que allí había poblado los repartimientos que bastaron para los vecinos que allí pobló y así hizo después en los demás pueblos que pobló (Betanzos 1987 [1551]: 289, Cap. XXVIII)

Es de interés que este primer repartimiento se hizo antes de que los españoles conquistaran o visitaran muchas zonas (Pärssinen y Kiviharju 2004: 51). Entonces, la información sobre las tierras que –según Pizarro– había para repartir, procedería de la “cuenta y razón”, es decir, de los quipus. Asimismo, el jesuita Acosta menciona tierras entre las cosas que se ponían en quipus:

“Había para tener estos quipos o memoriales, oficiales diputados que se llaman hoy día quipo camayo, los cuales eran obligados a dar cuenta de cada cosa, como los escribanos públicos acá, y así se les había de dar entero crédito. Porque para diversos géneros como de guerra, de gobierno, de tributos, de ceremonias, de tierras, había diversos quipos o ramales.” (Acosta 1987 [1590]: 401, Libro VI, Cap. VIII)

Ondegardo, por su parte, cuando habla de las tierras destinadas para producir tributos y sacrificios para las *huacas*, dice que: “por las cuentas pudiéramos averiguar la cantidad de las tierras que para esto se aplica en cada parte” (Ondegardo 1916 [1571]: 59). En este sentido, de la *Visita de la provincia de León de Huánuco* se desprende que, en caso de disputas sobre tierras, por los quipus se podía averiguar quiénes tenían derecho a ellas: “y que las causas civiles sobre bienes y haciendas el cacique principal iba a ver la tierra sobre que era la diferencia y no pudiendo ir enviaba a otro que lo vea y averiguaba por los quipos y antigüedad que entre ellos había cuyo era y luego allí daba la tierra a cuyo era” (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 36 [f. 15v.]). También el testimonio de Sebastián Marcos, principal del pueblo de Rumar, indica el uso de quipus para repartir tierras. El principal contó que el Tucricuc repartía tierras por sus cuerdas: “Dijo que en tiempo del ynga les repartía las tierras el *tucuirico* que era el gobernador por sus cuerdas y medidas y esto quedaba entre ellos para siempre de padres a hijos” (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 141 [f. 78v.]). Adicionalmente, gracias a la *Relación que hazen los quipocamayos de las chácaras de coca de los quatro años que pasaron sin tasa a Don Alonso de Montemayor que fue encomendero del repartimiento de Sacaca (Quipocamayos de las chácaras de coca de Sacaca 1578)* sabemos que incluso los nombres de chacras estaban asentadas en quipus:

Las chácaras que en aquel tiempo
auía y eran de Consara, caçique,
principal del repartimiento de Saca-
ca. porque en aquel tiempo. era señor
y son éstas que se siguen:
Payromani.
Chuquioma.
Laymitoro.
Sipsipampa
Otra chácara de Chuquioma donde
agora están poblados los españoles.

Cataquipa
Liquiliqui
Apachila
Tontoni,
Catani,
Charupampa....

(En: Pärssinen y Kiviharju, 2004: 353)

Se observa, entonces, que los *quipu-mapas* no necesariamente correspondían a la cartografía europea de la época. Contenían, sin embargo, nombres de los *curacas* y de los territorios –montañas, valles, lagos u otros accidentes geográficos– que marcarían puntos de referencia en el paisaje del cual el quipu hablaba. El tema de los topónimos presentes en los quipus andinos será tratado en la Cuarta Parte de la presente investigación. En el siguiente subcapítulo, en cambio, abordaré el papel de los quipus para el ejército inca, ya que éste también está relacionado con el control de los territorios e hizo posible el ejercicio del poder militar.

4.4. El ejército

“Cuando el Rey pasaba con ejército o sin él, que se gastaba o distribuía mucho, poníase por cuenta todo el *mahíz*, todas las comidas, todas las ropas, los calzados, las armas, las hondas los arcos, las flechas, las porras, las lanzas, las rodela, y hasta las piedras cuantas se daban para tirar con las hondas; por manera, que no se daba cosa, aunque se diese y repartiese a cient mill soldados, que no se asentaba y quedaba del cuándo y cómo y cuánto y a quién, razón y memoria y recuerdo.”
(Casas 1939 [1552-1561]: 136-137, Cap. XXIII)

Como ya he mencionado en los capítulos anteriores, el empleo del quipu contribuyó a la expansión inca a diferentes niveles. Sobre todo, como una herramienta de control administrativo y económico, ayudó a organizar las estructuras administrativas y económicas del imperio. Asimismo, era un implemento que ayudó a desplegar el control y el poder ideológico. Adicionalmente, contribuyó a la organización del ejército y, así, a la consolidación del poder inca mediante sus fuerzas militares. En este sentido, el quipu contribuyó a controlar los territorios conquistados, los recursos, los soldados y el transcurso de las campañas de guerra. Tradicionalmente, se considera que la mayor expansión inca tuvo lugar durante los gobiernos de Pachacuti Inca Yupanqui y su hijo, Tupa Inca Yupanqui. El padre e hijo extendieron la dominación inca al norte hasta Quito

y hasta Chile en el sur (Rowe 1946: 204). Antes del reinado de Pachacuti, los incas no ocupaban territorios extensos fuera del Cuzco, ni eran más poderosos que otros grupos presentes en el área andina. Fue la victoria sobre los chancas la que empezó las grandes conquistas incaicas. La expansión inca se debe, sin embargo, a dos factores. Por un lado, a las conquistas militares; por el otro, como ya he abordado durante este estudio, a la habilidad de negociar el poder con los *curacas* locales. La pacificación empezaba siempre por las negociaciones con la nobleza local. El Inca les ofrecía a los *curacas* regalos suntuosos, esposas de la élite cuzqueña y, sobre todo, les garantizaba mantener sus posiciones de jefes locales de sus etnias. A cambio, sus señoríos serían incorporados al Tahuantinsuyu y sometidos a la administración política y económica de los funcionarios estatales. Ellos como jefes –locales y decimales – entraban dentro de la jerarquía estatal inca, otorgando permiso a los incas a explotar sus tierras y recursos naturales, a través del empleo de la mano de obra local (Figs. 58, 63, 64). Adicionalmente, según algunos autores, esta negociación de poderes fue posible también debido a la expansión del sistema de creencias, es decir, del culto solar (Ramírez 2008). En caso de señoríos que no se unieron al Tahuantinsuyu de manera pacífica, los cuzqueños emplearon sus soldados y tropas convocadas inmediatamente de todas las provincias para conquistar sus territorios por fuerza militar. Asimismo, cada intento de rebeldía o desobediencia era castigado inmediatamente con el envío de tropas militares. En cuanto al ejército inca, éste estaba formado por dos sectores: uno fijo y otro flotante. El primero estaba compuesto de altos mandos y guardias personales del Inca. El segundo, lo formaban los campesinos que cumplían su *mita* militar de carácter temporal y, terminado el servicio, regresaban a sus *ayllus* de origen. Los campesinos estaban integrados al ejército de acuerdo a los *ayllus*, no se mezclaban entre sí. Las etnias luchaban bajo el mando de sus propios *curacas* (Espinoza Soriano 1987: 361-362).

A continuación, esbozaré el papel de los quipus para la guerra, es decir, su utilidad en el caso de las conquistas militares. Las fuentes consultadas permiten distinguir cuatro usos de quipus con fines de guerra. En primer lugar, por los quipus, se sacaba la gente para la guerra de las comunidades. Los quipu-padrones de indios y los quipus con obligaciones tributarias eran indispensables para organizar las cuadrillas. En segundo lugar, los jefes militares incas tenían el recuento de sus tropas puesto en quipus. Así podían planificar la gestión y organización de campañas. En tercer lugar, las órdenes y la comunicación sobre el transcurso de la guerra se mandaban mediante estas herramientas. También en este caso parecen servir de cartas. En cuarto lugar, el aprovisionamiento de

los ejércitos se hacía conforme la cuenta en quipus. En los depósitos y tambos se efectuaba un control constante de provisiones.

En este sentido, numerosos cronistas informan sobre la habilidad de los incas de convocar ejércitos muy poderosos para sus campañas de guerra. Gracias al sistema decimal y a los censos de población puestos en quipus, de cada pueblo y parcialidad se sacaba un número determinado de indios tributarios destinados para ir a la guerra (Cieza de León, 2000b [1553]: 76, Cap. XIX; Garcilaso 1991 [1609]: 346, Libro VI, Cap. IX). En este sentido, según Murúa los quipus ayudaban a planificar la guerra. El cronista refiere que el Inca, cuando decidió conquistar nuevos territorios, primero, llamaba el consejo de cuatro *orejones*. Después, se juntaba con todos los capitanes del Cuzco para contarles sus planes y la estrategia y:

“De todo lo que le aconsejaban sacaba lo que mejor y más conveniente se juzgaba, y daba por sus quipos la orden que en todo se había de tener en el empezar la guerra, y proseguirla y acabarla, y la gente que para ello se había de juntar, y las partes y lugares por donde se había de entrar, y donde se había de reparar.” (Murúa 1987 [1590]: 408, Libro II, Cap. XXIII)

Asimismo, en las comunidades se mantenían registros en quipus de todos los servicios prestados al Inca, entre otros, sobre la gente llamada al servicio militar. Analizando los datos de la *Visita hecha a la provincia de Chucuito* (1567) y la *Visita de la provincia de León de Huánuco* (1562) –en ambas, los datos sobre tributos que daban al Inca fueron leídos a los visitantes de quipus– se observa que el número de indios sacados de sus comunidades para ir a la guerra difería según la región y, probablemente, según las circunstancias. En la *Visita hecha a la provincia de Chucuito* leemos que por el quipu que presentaron los caciques principales, parece que en el tiempo del Inca había en ella 20.270 indios tributarios (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 203 [F. 104r.]). Preguntados por los tributos que daban al Inca, en primer lugar declararon que “eran indios para la guerra todos los que les pedía”, y que para una guerra “contra los de Tomebamba” le dieron 6.000 indios (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 204 [F. 104v.]). Esto significa que casi 34% de los indios tributarios fue incorporado en aquella ocasión al ejército inca. En cambio, durante la *Visita de la provincia de León de Huánuco*, el cacique Paucora Guaman preguntado por los servicios que hacía la provincia de los chupachos al Inca, declara que “más daban para ir con la persona del ynga a la guerra y para las hamacas quinientos indios” (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 307). Como los chupachos estaban formados por cuatro *guarangas*, es decir 4.000 indios tributarios, entonces el porcentaje de indios tributarios destinados para la guerra sería de 12.5%.

En cuanto al registro de la gente de guerra en quipus, estos constituían una forma más de controlar los recursos. Los *quipucamayoc* tenían la cuenta de todos los soldados (Oliva 1998 [1631]: 74, Cap. 9). En este sentido, cuando Hernando Pizarro salió de Pachacamac, en Bombón, encontró a un capitán de Atahualpa, quien le contó que el jefe inca tenía mucha gente y que los contaban por nudos:

“Este capitán me dijo que el capitán general quedaba en Xauxa, y sabía de nuestra ida y tenía mucho miedo. Yo le envié mensajeros para que estuviese quedo y no tuviese temor; hallé allí un negro que había ido con los cristianos que iban al Cusco, y díjome que aquellos temores eran fingidos, porque el capitán tenía mucha gente y muy buena, y que en presencia de los cristianos la habían contado por sus nudos, y que había hallado treinta y cinco mil indios.” (Pizarro 1968 [1533]: 129)

En el desarrollo de las campañas de guerra, la comunicación habría desempeñado un papel esencial. La amplia red vial, el sistema de postas y *chasquis* facilitaron la transmisión de la información, también la información relacionada con las conquistas. En este sentido, tenemos el famoso dibujo de Guamán Poma con un *chasqui* llevando un quipu que es denominado *carta* (Fig. 53). Además, Murúa cuando habla de las conquistas en Chile y de la etimología del nombre de Arica sugiere que los capitanes por los quipus le mandaban avisos al Inca sobre los sucesos de guerra:

“El nombre de Arica, refieren indios antiguos, que le vino por el famoso capitán Apocamac, el cual, habiendo estado mucho tiempo en el Reino de Chile guerreando, dio la vuelta hacia el Cuzco con parte de su ejército victorioso y, llegando a este valle, hizo alto por algunos días y, para dar aviso de lo que en Chile le había sucedido, envió delante a un hermano suyo capitán. Como ellos no sabían leer ni escribir, usaban en lugar de escritura de sus *quipus* que, como tenemos dicho, son unos cordeles muy galanos y bien hechos y en ellos enviaban tantos nudos grandes como pueblos habían conquistado, y en otros pequeños el número de indios vencidos, y en un cordón negro los que en la guerra habían muerto. Cuando se despidió de Apocamac su hermano para ir al Cuzco, le dijo en su lengua: ¿señor, habéis hecho el quipu que tengo que llevar al Ynga? Entonces Apocamac lo sacó de una chuspa y le dijo: *arica*, que quiere decir en nuestra lengua: sí, toma.” (Murúa 1987 [1590]: 546-547, Libro III, Cap. XXIII)

Aunque este fragmento de la crónica de Murúa puede parecer acercarse más a un relato mítico que histórico, no cabe duda de que los quipus eran utilizados para dar cuenta sobre los progresos de las campañas militares y sobre los territorios conquistados. En este sentido, disponemos de transcripciones de quipus que enumeran los territorios conquistados. A continuación, citaré un fragmento de la *Memoria de las prouinçias que conquistó Topa Ynga Yupangui padre de Guaina Capac Ynga con sus hermanos Amaro Topa Ynga y Topa Yupangui en la prouinçia de Chinchaysuyo y Collasuyo; y Andesuyo; y Condesuyo; hasta Quito Chile* (1569), texto basado en la lectura de un quipu, que enumera tierras conquistadas por Tupa Inca Yupanqui:

En la prouinçia de los quichuas la fortaleza
de Yara Tuuamar, y a la fortaleza de Çinam-
ba, y a los e ellos sujetos.

En la prouinçia de los angaraes que es en Gua-
manga, caueza de toda la prouinçia Vrcus-
lla Curoslla Ymrarcas y asolándola pren-
dió a Chusquis Guaman su rey.=

Yauyus y aso-
ló, a Taya, y a Siquilla Pucara y pasó ade-
lante.

Y luego conquistó a Tarmam y Atauillos
y algunos se salieron a la obediencia de
miedo de paz.

(Pärssinen y Kiviharju 2004: 93-96)

En este sentido, Pärssinen demuestra cómo las provincias conquistadas por el Inca podían ser codificadas en quipu. La *Memoria* no estaba ordenada según un criterio cronológico, sino seguía un criterio de prestigio (Pärssinen 2018: 307).

En último lugar, hay que recordar la importancia del quipu para aprovisionar a los ejércitos que pasaban por las provincias del Tahuantinsuyu –aunque el tema ha sido mencionado ya con relación a los depósitos y *tambos*–. En efecto, los éxitos militares incas se deben, en gran medida, a la excelente organización de su sistema de abastecimientos. La infraestructura inca –con una red extensa de caminos, puentes, depósitos, *tambos*–, creada gracias a las movilizaciones a gran escala de la mano de obra campesina, hizo posibles los desplazamientos rápidos y efectivos de grandes contingentes del ejército. Cuando las tropas se trasladaban por el *Qhapaq Ñan*, en el camino disponían de lugares donde albergarse, alimentarse y aprovisionarse (Hyslop 1984). Los cronistas informan que cuando las compañías de soldados pasaban por las provincias del Tahuantinsuyu, se los proveía de bienes depositados en *collcas* y *tambos* registrándolo todo en la cuenta en quipus, ya que estos productos y servicio formaban parte del tributo que tenían que contribuir (Murúa 1987 [1590]:361, Cap. VII; Betanzos 1987 [1551]: 115, Capítulo XXII). En este sentido, Las Casas enumera varios bienes con los que se aprovisionaba a la gente de guerra y dice que todas estas cosas se ponían “*por cuenta*”:

“Cuando el Rey pasaba con ejército o sin él, que se gastaba o distribuía mucho, poníase por cuenta todo el *mahíz*, todas las comidas, todas las ropas, los calzados, las armas, las hondas los arcos, las flechas, las porras, las lanzas, las rodela, y hasta las piedras cuantas se daban para tirar con las hondas; por manera, que no se daba cosa, aunque se diese y repartiese a cient mill soldados, que no se asentaba y quedaba del cuándo y cómo y cuánto y a quién, razón y memoria y recuerdo. La cuenta de aquellas gentes del Perú no eran pinturas [...] Y eran unos ñudos en unas cuerdas de lana o algodón.” (Las Casas 1939 [1552-61]: 136-137, Cap. XXIII)

Asimismo, Molina “el almagrista”, relata que cuando la gente de guerra se desplazaba por el camino real, descansaban en casas hechas para este efecto en los pueblos que estaban en su trayecto, y allí se los suministraba por su orden y cuenta: “y allí les proveían por su orden y cuenta a cada persona su ración ordinaria, a él y a su mujer, tan sin bullicio como si fuesen religiosos, porque la gente común de esta tierra era la más sujeta humilde y disciplinada que creo yo se pudiese hallar en el mundo” (Molina 1968 [hacia 1552]: 69).

Se puede advertir, entonces, que los quipus estaban presentes en todas las áreas esenciales para el funcionamiento del Tahuantinsuyu. En los capítulos anteriores he demostrado que el empleo de las cuerdas anudadas de colores ayudó a los gobernantes cuzqueños desplegar cuatro tipos de poder –político, económico, ideológico y militar– sobre los habitantes de las zonas que iban incorporando a su imperio. En cada capítulo se podía observar la presencia de las personas especializadas en el manejo de quipus y, además, la variedad de ámbitos en los que ejercían sus tareas y la diversidad de funciones que desempeñaban. Por consiguiente, el siguiente y último capítulo de esta primera parte estará dedicado a profundizar quienes eran y qué papel, en el Tahuantinsuyu, desempeñaron los *quipucamayoc*.

Capítulo 5. Los *quipucamayoc*

“Y como si los nudos fueran letras eligieron historiadores y contadores (que llamaron *quipucamayu*, que es “el que tiene cargo de los nudos”), para que por ellos -y por los hilos y por los colores de los hilos y con el favor de los cuentos y de la poesía- escribiesen y retuviesen la tradición de sus hechos. Esta fue la manera de escribir que los Incas tuvieron en su república.” (Garcilaso 1991 [1609]: 347, Libro VI, Cap. IX)

A lo largo del presente estudio, aparece con frecuencia la palabra y la figura de *quipucamayoc*, es decir “*el que tiene cargo de nudos*”, siguiendo a Garcilaso (Figs. 41, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 60). Los estudios de textos etnohistóricos que he realizado, me permiten diferenciar entre tres categorías generales de los especialistas incas en nudos. Por tanto, propongo distinguir a: 1) los *quipucamayoc-oficiales*; 2) los *quipucamayoc-escribas*, y 3) los *quipucamayoc-sabios*⁸⁶.

Los *quipucamayoc-oficiales* serían todos los funcionarios del Estado inca quienes ocupaban algún puesto en la jerarquía decimal del Tahuantinsuyu o en las estructuras del sistema administrativo, fiscal o judicial. Integrarían este grupo también los *curacas* locales, instruidos por los incas según las convenciones cuzqueñas. Sabemos que todos los funcionarios del Tahuantinsuyu, tanto estatales como locales, antes de asumir el poder, pasaban por una formación en Cuzco. En este sentido, Murúa y Garcilaso son dos cronistas que proporcionan más información sobre la escuela para los hijos de la nobleza, situada en la capital inca. La denominada *Yachaywasi* –casa del saber– formaba a los futuros administradores del imperio. Estudiaban en ella los incas «de sangre» u «orejones», es decir, los hijos de la nobleza inca provenientes de las *panaca* o linajes reales y, también, los hijos de los «incas de privilegio»⁸⁷, señores provenientes de los territorios conquistados y reconocidos por su lealtad al Inca:

⁸⁶ En otro trabajo (Setlak 2020: 114) ya había distinguido tres grupos entre los *quipucamayoc*, llamándolos: *quipucamayoc-funcionarios*, *quipucamayoc-especialistas* y *quipucamayoc-secretarios*. Considero, sin embargo, que la denominación propuesta aquí encaja mejor con las funciones de cada grupo.

⁸⁷ Tradicionalmente se denomina «incas de sangre» a los integrantes de las élites cuzqueñas que fueran vinculadas por lazos de sangre con los linajes reales incas. Los «incas de privilegio», en cambio, eran grupos étnicos de las inmediaciones de Cuzco que habían colaborado con los incas durante su expansión territorial y, por eso, fueron reconocidos por los gobernantes cuzqueños. El noveno Inca, Pachacuti, aumentó el número de «incas de privilegio» incluyendo a los que se sometían y colaboraban con los cuzqueños. Con su apoyo, era más fácil administrar el imperio que se expandía constantemente (Someda 2004; Someda 2009; Rostworowski 2013; Rostworowski 2014: 211 y ss.; Rowe 1946: 260, 261). Según Someda (2004), hacia 1520, los «incas de privilegio» se transformaron en una categoría social indispensable para el Estado inca. Como administradores y militares, este grupo social ayudó a establecer la *pax* incaica. Someda sostiene que “la elite cuzqueña no podía mantener su hegemonía en los Andes, donde se encontraban muchas etnias culturalmente diferentes de los cuzqueños, sin la colaboración de los incas de privilegio” (Someda 2004: 38).

“Dijo el Ynga, como iba su poder y majestad creciendo, que se enseñase en su casa a los hijos de los principales y de los orejones que residían cerca de su persona, todas las cosas por donde habían de venir a ser sabios y experimentados en gobierno político y en la guerra, y por donde habían de merecer la gracia y amor del Ynga.” (Murúa 1987 [1590]: 376, Libro II, Cap. XI)

Los «orejones» del fragmento citado son los «incas de sangre», mientras que los principales son los reyes y señores conquistados, *apus* y *qhapaq apus*, respectivamente (Moscovich 2017: 288). Éstos últimos –*apus* y *qhapaq apus*– corresponderían a los tradicionalmente denominados «incas de privilegio». En este sentido, Garcilaso –hablando sobre Inca Roca y las leyes que hizo– cita al Padre Blas Valera quien le atribuye a Inca Roca la creación de la escuela en Cuzco. En este fragmento también aparecen los incas “de sangre real” y “los nobles” del imperio como alumnos de *Yachaywasi*. Dichos nobles corresponderían a los *apus* y *qhapaq apus* y sus hijos:

“fue el primero que puso escuelas en la real ciudad del Cozco, para que los amautas enseñasen las ciencias que alcanzaban a los príncipes Incas y a los de su sangre real y a los nobles de su imperio. No por enseñanza de letras (que no las tuvieron) sino por prácticas y por uso cotidiano y por experiencia. Para que supiesen los ritos, preceptos y ceremonias de su falsa religión y para que entendiesen la razón y fundamento de sus leyes y fueros y el número de ellos y su verdadera interpretación, para que alcanzasen el don de saber gobernar y se hiciesen más urbanos y fuesen de mayor industria para el arte militar, para conocer los tiempos y los años y saber por los nudos las historias y dar cuenta de ellas. Para que supiesen hablar con ornamento y elegancia y supiesen criar sus hijos, gobernar sus casas” (Garcilaso 1991 [1609]: 238, Libro IV, Cap. XIX)

En este sentido, con el avance de la expansión inca, los cuzqueños empezaron a crear lazos de parentesco con las etnias conquistadas, casando a los señores locales con las *ñustas*⁸⁸ cuzqueñas. De este modo, los hijos de los *apus* y *qhapaq apus*, empezaban a tener vínculos de sangre con los incas del Cuzco. Por eso, el hecho que los hijos de los principales estudiaran junto con los incas, formaba parte de las políticas cuzqueñas de expansión y dominación. De la misma manera que los matrimonios. Ambas estrategias creaban lazos de interdependencia entre el centro y las provincias. Para ambas, el empleo de quipus era importante, según las fuentes documentales⁸⁹. Los «incas de privilegio», educados en Cuzco, regresaban a sus territorios para heredar, en el futuro, sus *curacazgos* y convertirse en *apus* o *qhapaq apus*. Cuando llegaban a ser señores locales de sus etnias, recibían del Inca una *ñusta* cuzqueña para establecer vínculos más estrechos con la capital del imperio. De esta forma, “gracias a estos casamientos impuestos y la educación

⁸⁸ Las *ñustas* eran “princesas” incas, es decir, mujeres procedentes de los linajes reales.

⁸⁹ Betanzos refiere que, en algunas ocasiones, los matrimonios entre jóvenes de dos provincias diferentes se concertaban sobre la base de datos censales asentados en quipus. De esta manera, se garantizaba paz y hermandad entre etnias opuestas y se impedía enfrentamientos entre grupos integrantes del Tahuantinsuyu (Betanzos 1987 [1551]: 62, Cap. XIII).

conjunta de las élites en las escuelas del Cuzco, se lograría en algunas generaciones la unificación del imperio bajo una sola ideología religiosa y administrativa” (Moscovich 2017: 290). Adicionalmente, del fragmento de los *Comentarios Reales* citado arriba, se desprende también que los alumnos de la escuela cuzqueña aprendían “*por los nudos*”, entre otras cosas, historias. También Murúa sostiene que la enseñanza en *Yachaywasi* estaba inherentemente vinculada al uso de quipus. Estas herramientas eran tanto objeto de estudio, como medio para aprender. En este sentido, Murúa es el cronista que describe, de manera más detallada, la estructura de la formación inca impartida en las escuelas de Cuzco:

“el primer maestro enseñaba al principio la lengua del Ynga, que era la particular que él hablaba, diferente de la quichua y de la aymara, que son las dos lenguas generales de este reino. Acabado el tiempo, que salían en ella fáciles, y la hablaban y entendían, entraban a la sujeción y doctrina de otro maestro, el cual les enseñaba a adorar los ídolos y sus *huacas*, a hacerles reverencia y las ceremonias que en esto había, declarándoles la diferencia de los ídolos y sus nombres y, en fin, todas las cosas pertenecientes a su religión y supersticiones. Al tercer año entraban a otro maestro, que les declaraba en sus *quipus* los negocios pertenecientes al buen gobierno y autoridad suya, y a las leyes y la obediencia que se había de tener al Ynga y a sus gobernadores, y los castigos que se les daban a los que quebrantaban sus mandatos. El cuarto y postrero año, con otro maestro aprendían en los mismos cordeles y quipus muchas historias y sucesos antiguos, y trances de guerras acontecidas en tiempos pasados y las astucias de sus Yngas y capitanes, y el modo con que conquistaron las fortalezas y vencieron a sus enemigos y todas aquellas cosas que notables habían sucedido, para que las tuviesen de memoria y las refiriesen en conversación” (Murúa 1987 [1590]: 377, Libro II, Cap. XII)

Gracias a la relación de Murúa observamos que, al menos, durante dos años, los *yachaqkuna*⁹⁰ –alumnos– aprendían cómo confeccionar y leer quipus y, durante el último año, estudiaban interpretando materias contenidas en estas herramientas. Una vez terminado su periodo de estudios, se quedaban un tiempo en Cuzco, trabajando para la administración inca. Después, algunos *apus* regresarían a sus pueblos de origen en calidad de funcionarios estatales incas, mientras que otros se quedarían en Cuzco (Moscovich 2017: 291). Considero que el primer grupo, los que regresaban a sus lugares de origen, formarían –junto con *quipucamayoc* de linajes incas– la primera categoría de especialistas de nudos, la de *quipucamayoc-oficiales*. Éstos serían los jefes locales, administradores y funcionarios estatales que ocupaban cargos dentro de la administración decimal y otros puestos, dentro de la infraestructura imperial, en las provincias. El segundo grupo de los *yachaqkuna*, los que se quedaban en la capital inca por más tiempo, formarían las otras dos categorías, es decir la de los *quipucamayoc-escribas* y la de los *quipucamayoc-sabios*. Éstos, evidentemente, necesitaban de una estancia más prolongada dentro de las

⁹⁰ *Yachaqkuna* significa “alumnos, estudiantes” en quechua. La palabra *yachay* significa “1.saber, conocimiento; 2. saber, conocer”.

estructuras administrativas y/o las de culto estatal, situadas en Cuzco. Allí podían prepararse para el ejercicio de su oficio.

Sostengo que la denominación “especialistas en nudos” empleada por los cronistas españoles encaja mejor con las funciones de los *quipucamayoc-escribas*, por analogía a los escribanos españoles de aquella época. Además, los cronistas los llamaban a los *quipucamayoc* «contadores» (Cieza de León 2000b [1553]: 56, Cap. XII; Collapiña 1974 [1542]: 20; Las Casas 1939 [1552-1561]: 136, Cap. XXIII; Ondegardo 1916 [1571]: 164; Molina 2010 [1575]: 128; Murúa 1987 [1590]: 372-373, Libro II, Cap. XI; Acosta 1987 [1590]: 409, Libro VI, Cap. XIII; Molina 1968 [hacia 1552]: 72; Garcilaso 1991 [1609]: 347, Libro VI, Cap. IX; Guaman Poma 1993 [1615]: 260 [363]; Cobo 1956 [1653]: 143, Libro XII, Cap. XXXVII), pero también los denominaban «historiadores» (Collapiña 1974 [1542]: 20; Garcilaso 1991 [1609]: 347, Libro VI, Cap. IX; Oliva 1998 [1631]: 38, Cap.2; Cobo 1956 [1653]: 143, Libro XII, Cap. XXXVII) o «cronistas» (Oliva 1998 [1631]: 38-39, Cap. 2), e incluso «escribanos» (Cabello Valboa 1951 [1586]: 239, Parte III, Cap. 6 y 393, Parte III, Cap. 24; Acosta 1987 [1590]: 402, Libro VI, Cap. VIII; Guaman Poma 1993 [1615]: 260 [361]; Cobo 1956 [1653]: 143, Libro XII, Cap. XXXVII) o «secretarios» (Cabello Valboa 1951 [1586]: 393, Parte III, Cap. 24).

Considero que la denominación de «contadores» corresponde, en la mayoría de los casos –pero no en todos–, a los *quipucamayoc-oficiales*. Efectivamente, todos los funcionarios estatales sabían confeccionar quipus y eran responsables de elaborar registros mediante cuerdas y nudos de colores. Algunos de ellos, habrían sido auxiliados por los *quipucamayoc-escribas*. Por eso, la denominación de «contador» sería aplicada por los cronistas y funcionarios coloniales también para referirse a este grupo, ya que éstos, actuaban en calidad de secretarios de los jefes de unidades decimales, altos funcionarios cuzqueños o de los responsables de la infraestructura imperial, y preparaban documentos administrativos, fiscales o judiciales –quipus–. La documentación que preparaban servía a fines de registro, y era enviada en forma de informes a instancias superiores dentro de la jerarquía estatal y también era archivada.

En este sentido, los *quipucamayoc-escribas* eran como secretarios que acompañaban a los grandes señores y altos funcionarios cuzqueños –«incas de sangre» en este caso– y les ayudaban a llevar toda clase de registros. Las crónicas dan cuenta de que los *tucuyricuy* o los visitantes que iban a las provincias enviados por el Inca, eran acompañados por *quipucamayoc* para que les ayudasen a preparar los registros. En efecto, Cieza de León refiere que “en cada cabeza de provincia había contadores a quien

llamaban quipucamayos, y por estos nudos tenían la cuenta y razón de lo que había de tributar los questaban en aquel distrito, desde la plata, oro, ropa y ganado...” (Cieza de León 2000b [1553]: 56, Cap. XII). Ya que los administradores de “cabezas de provincias”, llamadas también “otros Cuzcos” o “nuevos Cuzcos”, eran oficiales Incas de la administración centralizada de Cuzco, podemos admitir que los *quipucamayoc* desempeñaban allí una función auxiliar. Entonces, si no eran los mismos antiguos jefes de provincias, quienes daban cuenta a Cieza, eran los *quipucamayoc-escribas*. Esta versión parece más justificada, porque los jefes de provincias –*hunu*– eran funcionarios de alto rango y, por eso, tenían más secretarios o ayudantes a su cargo.

Propongo además, que los *quipucamayoc-escribas* procedían del grupo de los denominados «incas de privilegio». Después de la formación en la escuela cuzqueña, dominaban el quechua –la lengua general de la administración inca– y la lengua secreta de la élite inca⁹¹, pero también hablaban perfectamente su lengua nativa⁹². De ahí que los *quipucamayoc-escribas* podían integrar las estructuras del aparato administrativo inca no sólo como secretarios y escribas que asentaban datos en sus quipus según la convención cuzqueña –aprendida durante su periodo de formación–, sino también actuaban en calidad de traductores e intérpretes, tanto de las lenguas originarias de los grupos étnicos conquistados por los incas como de su cultura, tradiciones, costumbres y cultos. Bajo esta premisa, cada uno de los *quipucamayoc-escribas* debería desempeñar su oficio dentro de

⁹¹ Tradicionalmente, se asumía que la lengua original de los incas fue el quechua. En la actualidad, sabemos que los incas no eran, originalmente, de habla quechua, ni tampoco aimara, como se propuso posteriormente. Los estudios recientes indican que el idioma de los ancestros de los incas fue el puquina –el idioma de los collas–. Luego, los denominados incas míticos adoptaron el aimara y, después, los incas históricos adoptaron el quechua y lo extendieron como la lengua general del Tahuantinsuyu de la que hablan los cronistas. De este modo, ya no se sostiene que la cuna del idioma quechua fuera Cuzco, sino más bien la región de Ayacucho. Asimismo, las investigaciones lingüísticas han demostrado que en el valle de Cuzco, antes del quechua, se hablaba el aimara. Al llegar a Cuzco, los incas míticos lo aceptaron y convirtieron en su idioma de comunicación, sobre todo con los grupos de la zona, que eran de habla aimara (Cerrón-Palomino 2013, 2010; Szemiński 1998; Isbell 2010). En la zona de Ayacucho, durante el Horizonte Medio, surgió la cultura Huari, que dominó gran parte de los Andes centrales y se convirtió en el primer Estado en el área andina. Varios de los logros huari fueron, después, adoptados y desarrollados por los incas. Entre ellos, el quipu. Además, se considera que los huari hablaban el quechua o, más bien, el protoquechua y, con su expansión, contribuyeron a la difusión de esta lengua a varias regiones del área andina (Isbell 2010; Adelaar 2010). Cerrón-Palomino (2010) considera que los huari difundieron el aimara, antes de entrar en contacto con el quechua, y que el aimara fue usado en el valle del Cuzco debido a las influencias huari. Para más información sobre las lenguas del Tahuantinsuyu véase también la 3ª parte del presente estudio. Sobre quipus huari, véase la *Introducción* al presente estudio.

⁹² Es de saber que el Tahuantinsuyu era un mosaico lingüístico y que los incas impusieron quechua como lengua general de su imperio pero, principalmente, para la administración estatal. Los integrantes de los grupos conquistados iban aprendiendo y adoptando el quechua, poco a poco. Sin embargo, dentro del grupo, durante décadas o, en algunos casos, hasta siglos, siguieron hablando sus lenguas nativas. Aparte de quechua, aimara y puquina, en el Tahuantinsuyu se habló una gran variedad de lenguas; uru, chipaya, jaqaru, quingnam, yunga o mochica, culli son solo unos ejemplos de los más conocidos por las crónicas y otras fuentes coloniales. Para más información sobre las lenguas andinas, véase: Adelaar 2004.

las demarcaciones de su área de procedencia. Es importante señalar aquí que los textos etnohistóricos no proporcionan ningún indicio de existencia de *quipucamayoc mitimaes*, desarraigados de sus territorios y puestos a trabajar –confeccionar registros anudados– en otra zona y con otra etnia. Adicionalmente, sugiero que los *quipucamayoc-escribas* podían haber desempeñado también ciertas funciones de control. Como eran oficiales estatales confirmados mediante la educación en Cuzco, incluso al regresar a su comunidad de origen, podían ejercer cierto control sobre los jefes de la comunidad y la comunidad misma al inspeccionar su funcionamiento interno y el trabajo de sus integrantes.

Aunque todos los grupos de *quipucamayoc* que especifico estaban compuestos de especialistas encargados de diferentes áreas que preparaban quipus de una *temática* un poco diferente –lo que no significa que el código fuera distinto–, considero que el grupo de los denominados aquí *quipucamayoc-sabios* sería el más heterogéneo de todos. Este grupo lo formarían especialistas en distintas áreas como son los historiadores, filósofos, poetas y literatos, astrólogos y astrónomos, personas dedicadas a la religión estatal –entre sacerdotes y *acllas*–, y al culto de las *huacas*. Dentro de este grupo se inscribían también los maestros y tutores quienes enseñaban a sus discípulos tanto el manejo de estas herramientas como todos los saberes y conocimientos que éstas contenían.

De las fuentes etnohistóricas analizadas desprende que el empleo de quipus estaba reservado para las tres categorías que he distinguido. Cada una de ellas comprendía, evidentemente, funcionarios y especialistas de distintos rangos, niveles y responsabilidades. En este sentido, el *quipucamayoc* de más alto rango en el Tahuantinsuyu era el Inca mismo⁹³ (Murúa 1987 [1590]: 521, Cap. XVII; Betanzos 1987 [1551]: 96, Cap. XIX). Dado su carácter transcendental como gobernante político y líder religioso, lo colocaría dentro de la categoría de *quipucamayoc-sabios*. Al otro extremo de la pirámide social en el imperio inca se encontraban los *hatun runa* quienes no tenían conocimientos de quipus ni acceso al proceso institucionalizado de alfabetización. Como refiere Cobo “*había personas diputadas para este oficio*” y no todos “*tenían inteligencia de los quipus*”:

“Había personas diputadas para este oficio y cuentas, a quienes llamaban *quipocamayos*, y eran como entre nosotros los historiadores, escribanos y contadores, a los cuales se les daba entero crédito. Aprendían con mucha diligencia esta manera de contar y poner las

⁹³ Murúa cuando narra de dónde procede el topónimo Quito, explica que el Inca Huayna Capac “hizo en ella” (en la ciudad) grandes cordeles de oro y plata, que los indios llaman quipu, poniendo en este quipu grande leyes y ordenanzas (Murúa 1987 [1590]: 521, Cap. XVII). Betanzos cuenta que cuando Inca Yupanqui asignaba obligaciones tributarias, mandaba traer cordeles de lana de diversos colores y en ellos asentaba lo que cada señor étnico debería tributar (Betanzos 1987 [1551]: 96, Cap. XIX).

cosas en historia; porque no todos los indios tenían inteligencia de los *quipos*, sino solo aquellos que se aplicaban a ellos; y no sólo los que no lo aprendían no los entendían, mas no entre los mismos *quipucamayos* entendían los unos los registros y memoriales de los otros, sino cada uno los que él hacía y lo que los otros declaraban.” (Cobo 1956 [1653]: 143, Cap. XXXVII)

Aunque Cobo dice que entre los *quipucamayoc* unos no entendían los registros de otros, considero que esto no determina que existieron múltiples códigos. Más bien, había diferentes grupos de *quipucamayoc* a cargo de tareas distintas, es decir, cada *quipucamayoc* tenía asignadas otras labores dentro de la administración inca y estaba especializado en otra rama de la burocracia inca. De ahí que los unos no siempre entendían a los demás, porque no conocían cuáles eran las responsabilidades de otros *quipucamayoc*, y no porque no entendieran el código mismo.

En este sentido, Moscovich propone que los quipus reflejaban tanto la lengua del inca –el quechua– como las lenguas locales (Moscovich 2017: 291). De ahí que, según esta investigadora, existirían varios códigos de quipus; uno oficial y numerosos locales, mientras que los *quipucamayoc* se dividían en tres grupos: locales, regionales e imperiales. Así, los *quipucamayoc* locales, del *ayllu* eran responsables de mantener registros locales sobre censos de habitantes y trabajos comunales. Éstos serían confeccionados en el código local. Los *quipucamayoc* regionales eran impuestos por los incas y eran encargados de traducir los datos de quipus locales en quipus elaborados en código imperial-regional. Finalmente, los *quipucamayoc* imperiales, que se encontraban por encima de los del *ayllu* y de los administradores locales, prepararían sus informes en código imperial para llevarlos a Cuzco (Moscovich 2016: 216, 220, 221). La existencia de distintos códigos de quipus requería de la presencia de traductores de quipus locales al código regional e imperial. Como los caciques principales o principales y sus hijos –los *capac apus* y los *apus*– se formaban en Cuzco, conocían los dos códigos de quipus, el de su lugar de origen y el imperial (Moscovich 2016: 219). Según Moscovich, la administración imperial se aprovechaba de los *apus* que formaba, asignándolos como administradores regionales imperiales que traducían los quipus en código local al código imperial (Moscovich 2016: 222). Coincido con la autora con que los *quipucamayoc* formados en Cuzco actuaban en calidad de intérpretes e intermediarios, pero considero que no traducían quipus, sino que interpretaban idiomas nativos de sus etnias, en caso de que fuera necesario, así como su cultura y cultos. Aunque los *apus* se convirtieron en funcionarios imperiales que representaban a las autoridades cuzqueñas en sus tierras de origen, a veces, existiría la necesidad de establecer comunicación entre los hablantes de

su lengua nativa y otros administradores imperiales –superiores en la jerarquía inca o los visitantes–, quienes hablaban el quechua. Los *quipucamayoc* formados en Cuzco, llamémoslos *apus-quipucamayoc*, dominaban tanto el quechua y el puquina como el idioma de su etnia. La categoría de *apus-quipucamayoc* abarcaría a los hijos de los señores principales formados en Cuzco quienes regresaban, luego, a sus señoríos; unos para tomar el poder, éstos serían los futuros *quipucamayoc-oficiales*, otros para ejercer de *quipucamayoc-escribas*. Ambas categorías entrarían no sólo dentro de las estructuras administrativas del Tahuantinsuyu, sino también formarían parte de la red de información inca que fluía verticalmente hasta y, viceversa, desde Cuzco.

De ahí que estoy de acuerdo con el papel de los traductores e intérpretes asignado a los *apus-quipucamayoc*, tanto a los *quipucamayoc-oficiales* (caciques principales y principales en documentos coloniales) como *quipucamayoc-escribas* (denominados generalmente “*quipucamayoc* de pueblo” por los cronistas y visitantes), pero éste se realizaba en el ámbito lingüístico y no fue una traducción de herramientas que encerraban códigos lingüísticos distintos. Considero que los quipus, como el quechua, fueron difundidos por los incas⁹⁴ y, por eso, el código fue unificado hasta la época colonial y, como demostraré en la Tercera y Cuarta Parte de la tesis, se vincularía con las lenguas de los incas.

En este sentido, regresando a la cita de la crónica de Cobo –de la que parte el presente análisis (Cobo 1956 [1653]: 143, Cap. XXXVII) –, opino que existieron diferentes patrones de quipus –dato incuestionable al analizar ejemplares arqueológicos–, pero no diferentes códigos⁹⁵. Cobo, en otro fragmento de su crónica citado abajo, confirma la presencia de diferentes patrones de quipus, pero ésta no tiene por qué suponer la coexistencia de diferentes códigos. En cada cultura y sociedad, los textos filosóficos o literarios, por ejemplo, difieren considerablemente de los tratados matemáticos, estudios astronómicos u otros textos científicos. Esto no significa que empleen un alfabeto y/o idioma diferente. En este sentido, Cobo habla de diferentes quipus para diferentes cosas y, al mismo tiempo, señala que el lenguaje de quipus tenía una larga tradición y era transmitido de generación en generación:

⁹⁴ Estoy conscientes, por supuesto, de la existencia de los quipus huari a los que he hecho referencia en la *Introducción* al presente estudio. Pienso, sin embargo, que los quipus prehispánicos eran herramientas vinculadas al poder. Por eso, no me parece viable que los huari hayan enseñado a toda la población conquistada cómo preparar los quipus y leerlos.

⁹⁵ Considero que los quipus se convirtieron en herramientas idiosincráticas durante la época colonial. El tema será abordado en la Segunda Parte de la tesis.

“Había diferentes *quipos* para diferentes género de cosas, como para tributos, tierras, ceremonias y toda suerte de negocios de paz y guerra; y los *quipocamayos* iban de generación en generación industriando a los que de nuevo entraban en el oficio, y declarándoles los sucesos pasados que en los *quipos* antiguos se contenían y los que ellos añadían en los *quipos* nuevos; y desta suerte dan razón de cuanto pasó en esta tierra todo el tiempo que gobernaron los Incas.” (Cobo 1956 [1653]: 143, Cap. XXXVII)

Asimismo Molina, informando que los incas no tenían escritura sino hebras de lana con nudos que llamaban *quipos*, explica que la tradición de confeccionarlos iba de generación en generación entre los indios adiestrados:

“no obstante que essavan de una cuenta muy subtil de unas ebras de lana de dos nudos, y puesta lana de colores en los nudos, los quales llaman *quipos*. Entendíanse y entiéndense tanto por esta cuenta, que dan razón de más de quinientos años de todas las cosas que en esta tierra en este tiempo an pasado. Tenían yndios yndustriados y maestros de los dichos quipos y cuentas y éstos yban de generación en generación mostrando lo pasado y enpapándolo en la memoria a los que avían de entrar, que por maravilla se olvidaban cosa por pequeña que fuese. Tenían de estos *quipos*, que casi son a modo de pavilos con que las biejas reçan en nuestra España;” (Molina 2010 [1575]: 42)

También Acosta habla de diversos quipus destinados para registrar distintas categorías de información. Acosta coincide con Cobo con que había quipus de tributos, tierras, ceremonias y guerras. Esto no necesariamente implica una variedad de maneras de anudarlos ni excluye un único lenguaje de quipus conocido por todos los funcionarios incas. En algunos casos, como ya mencionamos, los funcionarios eran asistidos por los *quipucamayoc-escribas* o secretarios⁹⁶ quienes, como refiere Acosta, cumplían las mismas funciones que los escribanos públicos en Europa:

“Había para tener estos quipos o memoriales, oficiales diputados que se llaman hoy día quipo camayo, los cuales eran obligados a dar cuenta de cada cosa, como los escribanos públicos acá, y así se les había de dar entero crédito. Porque para diversos géneros como de guerra, de gobierno, de tributos, de ceremonias, de tierras, había diversos quipos o ramales.” (Acosta 1987 [1590]: 402, Libro VI, Cap. VIII)

Así, en cuanto al código que manejaban los *quipucamayoc*, sostengo que fue el mismo en todo el Imperio inca. Un lenguaje extendido mediante las instituciones incas, ya que todos los administradores, aunque procedentes de diferentes grupos étnicos y lingüísticos, eran preparados en el Cuzco para el desempeño de sus labores. En este sentido, Vaca de Castro quien entrevistó a cuatro *quipucamayoc* ancianos del Cuzco, da cuenta de que en el

⁹⁶ De momento no es posible corroborar exactamente quienes eran los funcionarios que tenían a su cargo a los *quipucamayoc-escribas* o cuales eran las circunstancias de su presencia al lado de un funcionario. De las fuentes etnohistóricas analizadas desprende, como ya he mencionado en el presente estudio, que todos los funcionarios sabían preparar e interpretar quipus pero, a pesar de ello, algunos eran auxiliados por los *quipucamayoc-escribas*. En la mayoría de los casos, eran funcionarios de alto rango. Sin embargo, de la *Visita a la provincia de Chucuito* (Diez de San Miguel 1964 [1567]) y de la *Visita de la provincia de León de Huánuco* (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]) resulta que también los caciques y principales eran apoyados por los *quipucamayoc* quienes les ayudaban llevar los registros de sus comunidades. De ahí que he propuesto que estos *quipucamayoc-escribas* tal vez desempeñaban también ciertas funciones de control.

Tahuantinsuyu había gran número de *quipucamayoc* e, incuestionablemente, existía una conformidad entre sus relaciones y códigos que empleaban:

“Estos quipucamayos habían sido a manera de historiadores o contadores de la razón, y fueron muchos, y en todos ellos había conformidad en sus quipos y cuentas; no tenían otro ejercicio más de tener gran cuenta con sus quipos así del origen y principio de los ingas, como de cada uno en particular, desde el día en que nascían cada uno, como de las demás cosas acontecidas en tiempo de cada señor déllos.” (Collapiña 1974 [1542]: 20)

Garcilaso, relata que los *curacas* acudían a los *quipucamayoc* para que les diesen cuenta de su historia. A los *quipucamayoc* los presenta como escribanos e historiadores, quienes tenían registros de todos los sucesos memorables de cada provincia. El hecho que hubiera *quipucamayoc* responsables de asentar la historia de cada pueblo y región del Tahuantinsuyu en las cuerdas de quipus, no significa que los *curacas* no dominaran el sistema de quipus. Tampoco significa que los códigos fueran distintos. Lo que demuestra, sin duda, es que existió una división de tareas y responsabilidades bien marcada. Los *curacas* –como los demás funcionarios de la administración decimal– se ocupaban de asuntos administrativos y tributarios, mientras que los temas de memoria e historia, incluso de sus comunidades, quedaban fuera de su responsabilidad. De ahí que la separación de funciones y facultades entre los distintos cargos en el Tahuantinsuyu implicaba la existencia de diferentes tipos de quipus y de los *quipucamayoc* especializados sólo en su área, pero no necesariamente la presencia de distintos códigos de quipus. La rigurosa jerarquización a todos los niveles de gobierno, debería reflejarse también en la “*profesión*” de los *quipucamayoc*. Por eso, había *quipucamayoc* «contadores», «historiadores», «escribanos», «secretarios», «astrólogos», «filósofos», y otros. La presencia de diferentes disciplinas por describir y la necesidad de registrar los alcances de distintos campos, no impide que todos usaran el mismo código. Puede implicar, en cambio, el uso de códigos más especializados y conocidos a fondo sólo por los especialistas en el tema, como es en la actualidad –una parte de vocabulario especializado empleado por distintas ramas de la ciencia, puede resultar desconocida o compleja para la mayoría de la población, aunque saben leer y escribir–. Por eso, considero que el código de quipus era homogéneo. Tanto los *quipucamayoc-oficiales* de la administración central como los *quipucamayoc-oficiales* y *quipucamayoc-escribas* a niveles locales conocían el código oficial. Otro aspecto relevante que solo mencionaré aquí –y desarrollaré en la Tercera Parte de la tesis– es que un código puede codificar diferentes lenguas habladas. En este sentido, Urton introdujo a los estudios de quipus el término semasiografía. Según este investigador, el sistema de quipus fue un sistema

semasiográfico, por lo cual pudo ser confeccionado y leído por diferentes grupos indistintamente del idioma que hablaban (Urton 2017). Un sistema semasiográfico parece ser el más adecuado para una realidad multi-lingüística del Estado inca, ya que permite interpretar los mismos significados mediante signos no fonéticos que, en diferentes idiomas, significan lo mismo. Cabe mencionar sin embargo, que también otros sistemas de signos pueden ser adaptados a numerosas lenguas y, mediante los mismos signos, representar –de manera fonética o no fonética– el habla y transmitir significados en distintos idiomas. Como ejemplos podemos señalar aquí algunos alfabetos como el latino, el cirílico o el arábigo. Cada uno de ellos es usado para representar el habla de manera gráfica en más de un idioma. Con el alfabeto latino podemos escribir en español, inglés o polaco, entre otros. El alfabeto arábigo no sólo sirve para escribir en árabe, sino también en persa. El cirílico lo usan en Rusia, pero también en Serbia o Bulgaria, entre otros. El tema será desarrollado en la Tercera Parte de la presente investigación.

En este sentido, la lectura minuciosa de las fuentes coloniales permite esbozar que no sólo los *quipucamayoc-oficiales* y *quipucamayoc-escribas* eran funcionarios a servicio del poder central de Cuzco. Lo eran también los *quipucamayoc-sabios*, entre ellos los historiadores. En este sentido, Ondegardo informa que cada provincia tiene sus registros históricos y *quipucamayoc* responsables de mantenerlos: “e avnque en el registro de los yngas muy por estenso hallamos memoria también, cada provincia tiene sus registros de la vitoria, guerras e castigos de su tierra” (Ondegardo 1916 [1571]: 51). Asimismo, Garcilaso da cuenta de la presencia de los *quipucamayoc-historiadores* en cada provincia:

“A estos *quipucamayus* acudían los *curacas* y los hombres nobles es sus provincias a saber las cosas historiales que de sus antepasados deseaban saber o cualquier otro acontecimiento notable que hubiese pasado en aquella tal provincia. Porque estos, como escribanos y como historiadores, guardaban los registros, que eran los quipus anales que de los sucesos dignos de memoria se hacían y como obligados por el oficio estudiaban perpetuamente en las señales y cifras que en los nudos había para conservar en la memoria la tradición que de aquellos hechos famosos tenían, porque como historiadores tenían que dar cuenta de ellos cuando se la pidiesen. Por el cual oficio estaban reservados de tributo o de cualquier otro servicio y, así, nunca jamás soltaban los nudos de las manos.” (Garcilaso 1991 [1609]: 347, Libro VI, Cap. IX)

Del fragmento citado de Garcilaso se desprende que los *quipucamayoc-historiadores* de cada provincia llevaban cuenta de los sucesos memorables acontecidos en su territorio. El oficio de historiador les obligaba a confeccionar quipus anales y velar por mantener la tradición en la memoria. Además, Garcilaso escribe que eran “*obligados por el oficio*” y que “*tenían que dar cuenta*” siempre cuando se lo pedía, lo cual sugiere que eran funcionarios mandados a las provincias desde Cuzco. Los *quipucamayoc-historiadores*

locales respondían a las necesidades del Estado inca de, por un lado, conservar la historia y tradiciones de cada parte del imperio y, por el otro, cultivar la memoria e historia imperial en las provincias para mantenerlas más unidas con Cuzco. De la misma manera, Giovanni Anello Oliva narra que existía un cargo de «historiadores» o «cronistas» repartidos a diversas zonas del Tahuantinsuyu. Como el manejo de quipus era imprescindible para el ejercicio de su puesto, de ahí que eran *quipucamayoc*. Este título, sin embargo, no excluye otros títulos, cargos ni otras tareas que estaban obligados a desempeñar las personas elegidas o asignadas por el Inca o sus altos funcionarios. En este caso, el oficio principal era el de historiador o cronista. El oficio inherente a éste, era el de *quipucamayoc*:

“Pero se ha suplido en parte con el cuydado que tuvieron los mismos Incas Reyes, que huviessse quippocamayos, los quales con sus quippos (que eran unos hilos de diferentes nudos y colores) yvan como escribiendo y notando las cosas más memorables que sucedían: dexándolas y enseñándolas Padres á Hijos con tan gran distinción y claridad como si estuviesen escritas en historia, que han durado y duran hasta el día de oy: los tales eran como cronistas y historiadores nombrados por los Reyes y Señores del Perú, que tenían repartidos en diversas partes del Reyno. Destos pues y de nuestros historiadores tomaré lo que jusque por más verisímil [sic] y en [ilegible] los más dellos convinieron y esto con la brevedad possible” (Oliva 1998 [1631]: 37-38, Cap. 2)

Del fragmento citado de Oliva deriva también que los «historiadores» y «cronistas» eran “*nombrados por los Reyes y Señores del Perú*” y, además, los gobernadores incas los “*tenían repartidos en diversas partes del Reyno*”. De ahí, es incuestionable, que los *quipucamayoc* formaban parte del sistema de gobierno y de control inca en todas las provincias y pueblos. No solo como funcionarios de la jerarquía decimal, sino desempeñando también otros puestos.

Según Moscovich (2017: 290), los *apus* se convertían en *quipucamayoc* oficiales imperiales y trabajaban para el Cuzco desde sus lugares de origen. Cuando tomaban el mando de sus señoríos y se volvían *qhapaq apus*, el Inca los casaba con una ñusta cuzqueña. Los hijos de este matrimonio –pero no de otras uniones del *qhapaq apu*, dada la poligamia entre los jefes andinos– tenían derecho a acceder al proceso de alfabetización oficial en Cuzco y se formaban como futuros *quipucamayoc*. Por eso, considero que los hijos herederos de *curacazgos* de los «incas de privilegio» se convertían en *quipucamayoc-oficiales* del Estado inca de nivel bajo en la jerarquía decimal, es decir, en jefes de sus comunidades o señoríos. Al mismo tiempo, los demás hijos del *qhapaq apu* quienes pudieran acceder a la formación estatal, pero no se convertirían en jefes locales –ya que el *trono* le correspondería a uno de sus hermanos–, se volverían *quipucamayoc-*

escribas a servicio del poder central en Cuzco y sus administradores en las provincias. A estas alturas de la investigación, todavía no se puede contestar de manera firme la pregunta si los hijos de *quipucamayoc-escribas* también tenían derecho a la formación oficial en la capital. En las fuentes etnohistóricas con frecuencia encontramos menciones que los padres enseñaban a los hijos cómo manejar quipus. Entonces, esto sugiere que al menos uno de los hijos de *quipucamayoc* también tendría acceso a la formación oficial y, luego, pasaría a formar parte de la red de *quipucamayoc-escribas*. No podría convertirse en *quipucamayoc-oficiales*, sino en *escriba*, ya que sólo los hijos del señor principal – eventualmente su hermano– tenían derecho a sucederle en el poder y, al mismo tiempo, como *quipucamayoc-oficial*. Por otro lado, es posible que los *quipucamayoc-oficiales* y los *quipucamayoc-escribas* ejercían de cacique principal y su segunda persona, respectivamente, dentro de cada comunidad. Para confirmarlo, sin embargo, se necesitarán nuevas fuentes que aporten más datos al respecto.

En este sentido, de las visitas coloniales se desprende que los caciques principales mantenían una estrecha colaboración con los *quipucamayoc* y, también, que ambos sabían confeccionar y leer quipus. Ante los visitantes, los unos y los otros miraban sus quipus, comparaban la información contenida en ellos o, a veces, leían el mismo quipu, lo cual demuestra que el código empleado por los *quipucamayoc-oficiales* y los *quipucamayoc-escribas* fue el mismo. En este sentido, conforme la *Visita de la provincia de Chucuito* Martin Cari, cacique principal de la parcialidad de Anansaya de Chucuito, preguntado por el visitador por la cantidad de indios que había en tiempo del Inca, los tributos que daban al Inca, y la cantidad de ganado que tenían, dijo que recorrerá los quipus. Tenía quipus del tiempo del Tahuantinsuyu guardados en su casa y sabía leerlos. Después de dar cuenta al visitador de lo que tributaban, le dijo que era todo lo que sabía, porque “se lo dijo así don Alonso Conane quipocamayo que ya es difunto” (Garci Diez 1964 [1567]: 15 [f. 6v.]; 22, [f. 10r.], 23 [f. 10v.]). Entonces, Martin Cari, aunque ya no se formó en la escuela cuzqueña ya que en el momento de la visita tenía treinta y cinco años, correspondería al antiguo patrón de *quipucamayoc-oficial*. Su padre fue un *quipucamayoc-oficial* de los incas, mientras que don Alonso Conane fue un *quipucamayoc-escriba*, responsable de llevar cuentas de la comunidad y presentar los registros al cacique principal. A pesar de que pasaron más de treinta años de la llegada de los españoles, Martin Cari tenía en su casa quipus de la época inca. Cuando se presentó, nuevamente, ante el visitador y:

“trujo consigo unos hilos de lana con unos nudos en ellos que dijo ser el quipo y cuenta de los indios tributarios que en tiempo del ynga había en esta provincia de Chucuito y que

el dicho quipo es el último que se hizo en tiempo del ynga y luego mirando por el dicho quipo y cuenta el cual juró en forma de derecho ser cierto y verdadero hizo la declaración siguiente” (Garci Diez de San Miguel 1964 [1567]: 64 [f. 30v.]).

Este testimonio demuestra que, por un lado, el código utilizado por los *quipucamayoc-oficiales* y los *quipucamayoc-escribas* era el mismo, y, por otro lado, Martin Cari lo habría aprendido de su padre ya que la escuela de Cuzco ya no existía. Es posible, entonces, que los *quipucamayoc* aprendían a confeccionar e interpretar quipus de padres a hijos, o de generación en generación como refieren los cronistas, antes de pasar por una formación formal en Cuzco. Conclusiones similares derivan de la declaración del cacique principal de la parcialidad de Lurinsaya, Martin Cusi. Éste, se presentó ante el visitador diciendo que halló el quipu de los indios tributarios de esta provincia del tiempo de Inca e hizo declaración junto con Lope Martín Ninara que era el *quipocamayoc* de la parcialidad de Lurinsaya. Ambos, “ *fueron declarando*” y su declaración fue comparada con la de Martin Cari (Garci Diez de San Miguel 1964 [1567]: 74 [f. 35r.]). Asimismo, en los demás pueblos visitados por Garci Diez en la provincia de Chucuito, los *quipucamayoc* daban cuenta junto con los principales.

También en la *Visita a la provincia de Huánuco*, se observa que los caciques y principales empleaban quipus en el desempeño de sus funciones. No sólo el cacique principal de los chupachos, Diego Xagua, sino también los caciques y principales de los pueblos visitados en este repartimiento. Por ejemplo, en el pueblo de Atcor: “el dicho señor Iñigo Ortiz fue al pueblo de Atcor de la pachaca de los queros y en ella se halló por principal un indio que se llama Martín Rume de treinta y cinco años el cual dio cuenta por quipo de los indios que en él hay de lo demás que le fue preguntado” (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 191 [f.110 v.]). Asimismo, en el pueblo de Tatabamba, el visitador “hizo parecer ante sí a don Felipe Mazco cacique principal de la guaranga de Cochaguamba y tiene su asiento en el pueblo de Marcaguaci y declaró que en él no hay más parcialidad de la suya y él es el cacique principal y que tiene el quipo de todo e hizo esta declaración...” (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 229 [f. 134 v.]). En ambos casos, los *curacas* eran jefes de antiguas unidades decimales –*pachaca* y *guaranga*, respectivamente– quienes manejaban quipus, por lo cual sus antecesores habrían sido *quipucamayoc-oficiales* incas –jefes de unidades decimales y *quipucamayoc* al mismo tiempo–, quienes probablemente también tenían como ayudantes a *quipucamayoc-escribas*. Además, el visitador Ortiz de Zúñiga proporciona un dato interesante sobre la sucesión de los caciques principales:

“Que muriendo el cacique principal si tenía hijo grande que pudiese mandar no se osaba de su autoridad entrar en el señorío hasta ir al Cuzco personalmente al ynga para que le diese licencia y silla de su cacicazgo y así el ynga se lo daba y si el hijo del cacique era muchacho y no para mandar lo llevaban al Cuzco y el ynga nombraba un deudo o pariente más cercano del cacique muerto que fuese cacique en su lugar y éste lo era en tanto que vivía [...] y que no teniendo hijos sucedían los hermanos y parientes más propincuos y no los teniendo sucedían las mujeres y no teniendo mujeres ni parientes las daban lo caciques a otros indios.” (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 25 [f. 9v., f. 10r.])

En primer lugar, confirma que los hijos de los caciques principales iban a Cuzco a ser nombrados por el Inca y si eran todavía menores, incapaces de mandar, “*lo llevaban al Cuzco*”. En segundo lugar, puesto que en algunos casos un hermano o pariente cercano sucedía al cacique principal, es posible que los *quipocamayoc-escribas* podían volverse *quipucamayoc-oficiales*. Esto implicaría la necesidad de alfabetizar a más de un sólo hijo del *curaca*. Desafortunadamente, en los textos coloniales analizados no he encontrado información sobre *quipucamayoc-oficiales* mujeres ni tampoco sobre educación de las mujeres en el Tahuantinsuyu. Es muy factible, sin embargo, que las había porque, como ya está demostrado, las mujeres también se desempeñaban como *curacas* y jefas de comunidades y señoríos⁹⁷. Sabemos, además, que entre las *aclla* había *quipucamayoc*, pero no tenemos mucha información al respecto.

Julien (2006, 2011) sugiere que en el Tahuantinsuyu existió una doble jerarquía administrativa en las provincias. Una era la jerarquía decimal, mientras que la otra era responsable de mantener las instalaciones incas como *tambos*, sistema de caminos, guardar los ganados, recoger bienes cobrados en calidad de tributos y recopilar información sobre la población. Los funcionarios de esta segunda jerarquía eran denominados *llactacamayos* –administradores de pueblos, de *llaqta* que significa pueblo en quechua–. Según Julien, la jerarquía de *llactacamayos* consistía en, al menos, dos

⁹⁷ La presencia de mujeres *curacas* en el Perú prehispánico y la importancia de las mujeres para la vida política y religiosa de las sociedades andinas está demostrada tanto por las fuentes etnohistóricas como por evidencias arqueológicas. Ya en el mito de origen de los incas aparecen dos arquetipos de mujeres, las dos acompañan a Manco Capac a su llegada a Cuzco. Por un lado, Mama Ocllo que representa una mujer dedicada a las tareas domésticas y, por el otro, Mama Huaco, una mujer fuerte y guerrera. En este sentido, María Rostworowski investigó la presencia y el papel de las *curacas* femeninas prehispánicas. La investigadora señala que, en los documentos coloniales, existen numerosas referencias a las mujeres al mando y poder de los señoríos. El liderazgo ni la autoridad no eran exclusivamente de varones, indica que también en la zona de Cuzco había mujeres *curacas*. Así, dos cronistas que son Sarmiento de Gamboa y Santa Cruz Pachacuti refieren que durante el ataque chanca a Cuzco, una mujer curaca llamada Chañan Cury Coca logró vencer a los enemigos en su barrio (Rostworowski 1999: 292). Otro ejemplo de autonomía del poder femenino en el área andina prehispánica es el antiguo señorío de Guarco durante la conquista inca (Rostworowski 1999: 294). Asimismo, aún antes de la expansión inca y todavía después de la llegada de los españoles, los señoríos de la costa norte eran gobernados por las denominadas *capullanas*, término que equivaldría a las *curacas* o las *cacicas*. Para más información, véase: Rostworowski 1999, 2015; Salles y Noejovich 2006; Fernández Villegas 1989.

niveles de administradores de procedencia local –*llactacamayoc*– y era supervisada por oficiales incas, los denominados *tucuyricuy*. Entre las funciones de los *llactacamayos* se encontraba el procesamiento de información y, por eso, formaban la red inca de información (Julien 2006: 42). En este sentido, considero que los *quipucamayoc-escribas* podrían ser los que formaban la segunda jerarquía dentro de la administración inca, es decir, la red que se enfocaba en el flujo de la información. El análisis de Julien (2006) parte del fragmento de la crónica de Betanzos, en el cual Manco Inca responde al pedido del Marqués Pizarro para proporcionarle información sobre la población del área andina. Manco Inca recurrió a los *llactacamayos* cuyas funciones consistían en recopilar este tipo de información. Propongo que estos *llactacamayos* actuaban en calidad de *quipucamayoc-escribas* porque, por un lado tenían la responsabilidad de recoger datos y, por el otro, el Marqués le mandó a Manco Inca traer la información “*por cuenta y memoria*”, expresión que en las crónicas equivale a quipus. Leemos en *Suma y narración de los incas* de Betanzos:

“y un día parecióronle al Marqués que era bien saber los repartimientos que había en la tierra y repartirlos en los españoles que al presente estaban con él y poblar los pueblos mandó llamar a Mango Ynga y mándole que la trujese allí por cuenta y memoria todos los repartimientos que había en la tierra y Mango Ynga se fue de allí e hizo llamar los *llactacamayos* que quiere decir mayordomos de los pueblos y los que ansi tenían cargo en la ciudad del Cuzco de tener cuenta de lo que ansi les pedían y supo dellos los repartimientos que había y los indios que tenían cada repartimiento y trújole al Marqués la cuenta y razón de lo que ansi le pedía y el Marqués repartió allí en la ciudad en los vecinos que allí había poblado los repartimientos que bastaron para los vecinos que allí pobló y ansi hizo después en los demás pueblos que pobló” (Betanzos 1987 [1551]: 289, Cap. XXVIII)

Tanto la “*cuenta y memoria*” como la “*cuenta*” y “*cuenta y razón*” refieren en los textos coloniales a quipus. De ahí que resulta innegable que los *llactacamayos*, en el ejercicio de sus responsabilidades, manejaban estos implementos. No es, sin embargo, la única vez que los *llactacamayos* aparecen en la crónica de Betanzos en relación a “*cuenta*” o “*cuenta y razón*”. En efecto, cuando el Inca Pachacuti mandó a los *orejones* a visitar a los señores locales para enterarse del número de solteros y solteras, los pidió que “le trajesen por cuenta qué suma había en las tales tierras e pueblos de mancebos solteros e mozas solteras mandando a los caciques e principales que enviasen a hacer saber a sus mayordomos *llactacamayos* que ellos llaman que aquella era su voluntad e mandó que luego con toda brevedad les diesen la cuenta a los tales *orejones* de lo que ansi enviaba a saber” (Betanzos 1987 [1551]: 62, Cap. XIII). En el fragmento citado se observa también la dependencia de los *llactacamayos* de los señores locales. Los caciques y principales

obtienen la información de los *llactacamayos*, mandan a “hacer saber” a sus *llactacamayos* que es necesario preparar informes para los funcionarios incas. Adicionalmente, en el capítulo dedicado a las ordenanzas emitidas por Pachacuti, Betanzos proporciona más información sobre quiénes eran los *llactacamayos*:

“Ordenó y mandó que en cada pueblo hubiese un hombre que fuese el más habil y diligente que en él hubiese y de buen entendimiento y si fuese grande el pueblo que cada parcialidad del pueblo hubiese uno señalado y este tal o estos tales tuviesen cuidado de tener cuenta y razón de los hombres y mujeres que cada año nacían y asni mismo de los que morían y que tuviese cuenta y razón cada uno de los de tal pueblo y supiese la vida de cada uno y de que vivía y que ganados criaba [...] y que este hombre ansi señalado tuviese especial cuidado de saber lo que cada uno cogía de sus tierras y el ganado que cada uno tenía y multiplico del y que a cada uno tomase cuenta de lo que ansi aumentaba e adquiría e granjeaba porque no hubiese ningún ocioso y que cada uno diese tributo al Ynga y al Cuzco de lo quel tuviese y a este hombre que ansi tenía éste ciudadano mandó que se llamase Llacta Camayo que dice oficial del pueblo y en parte mayordomo hombre que tiene cargo del pueblo y estos tales que tuviesen cargo de cobrar los tributos de cada uno mandando que no tributase ninguno más de lo que buenamente pudiese dar y de lo que ansi ejercitase y en su tierra le diese y que los *Llactacamayos* de los pueblos pequeños diesen cuenta a los de los grandes de la tal provincia a do era su junta y congregación y que estos tales mayordomos diesen cuenta y razón desto al señor orejón que en las tales provincias estaba de las cosas ya dichas y tributos y que este tal orejón mandase que los hijos de cada uno de los tales pueblos y provincias desde niños los impusiesen sus padres en las granjerías y ejercicios que sus padres tenían porque desde niños fuesen impuestos a la servidumbre del Cuzco y no se criasen ociosos y que estos tales orejones tuviesen cuidado de ver los caminos y puentes que en su provincia había y que los hiciese aderezar si dello tuviese necesidad porque si el ynga quisiese ir a la tal provincia no tuviese necesidad en los tales caminos de se apearse de sus andas y que ansi mismo viese y visitase los tambos y depósitos dellas y viese lo que cada cosa era necesaria ansi para la gente de guerra como para lo que el Ynga mandase y que este tal señor orejón y cada uno destos por sí hiciese hacer en los pueblos principales do ellos habitasen y estuviesen muchos depósitos de muchas comidas segun que se cogían en las tales provincias para que cuando ansi pasase por ellas la gente de guerra tuviese comida y depensa y lo mismo el Ynga y su gente si por allí viniese porque como esto fuese hecho y estuviese ansi en depósito los naturales de la tal provincia no sintiesen molestia que ansi mismo los tales orejones tuviesen cargo de mirar los límites y territorios que cada provincia tenía y que se los amojonasen y que si alguna provincia comarcana a ella o pueblo tuviese necesidad de tierra por la demasiada gente que tuviese que le enviasen en pintura el arte y manera de las tales tierras y provincias para que él las quería igualar porque iguales partes y amojonárselas enviando ante él los tales caciques de las tales provincias y que el Ynga que orejones ansi tuviesen cargo de las tales provincias mirasen el espacio que había desde las provincias do estaban hasta el Cuzco y los despoblados que en medio de las provincias do estaba hasta el Cuzco hubiesen hiciesen hacer casas para en que se aposentasen los cuales tributos trujesen y estos tributos se trujesen de año en año.” (Betanzos 1987 [1551]: 115-116, Cap. XXII)

En este sentido, considero que los *quipucamayoc-escribas* ocupaban los cargos de *llactacamayos*. Aunque Betanzos refiere que se nombraba al hombre más hábil en cada pueblo, esto no significa que fue elegido de entre el conjunto de la población. Pudo ser el más hábil de la élite local, es decir, el segundo, después del cacique. De esta manera, de entre los hijos de cacique principal se elegiría no sólo a su sucesor sino también al segundo del pueblo, es decir, *llactacamayoc* (*quipucamayo-escriba* según mi

clasificación). Es posible que esta segunda elección se efectuara no sólo entre los hijos del cacique principal, sino también de entre los hijos de *quipucamayo-escriba*. De ahí que tenía que ser el más hábil del pueblo. Es un supuesto que todavía queda por demostrar o rechazar. Lo que se puede proponer aquí con más certeza es que algunos de los *quipucamayoc-escribas* serían nombrados *llactacamayos* no en su pueblo o comunidad, sino en las instalaciones incas edificadas en sus provincias, como *tambos* o depósitos. Estos *llactacamayos* (*quipucamayoc-escribas*) eran también hijos de las elites locales – incas de privilegio– educados en Cuzco, pero quienes no recibieron ningún cargo en su comunidad de origen. Resulta complicado, a estas alturas de la investigación, establecer jerarquías entre estos tres grupos de *quipucamayoc*. Supongamos que un cacique principal envió a Cuzco tres hijos para que fueran formados como futuros oficiales y *quipucamayoc*. Uno de ellos fue elegido, después, cacique principal (*quipucamayoc-oficial*), otro se convirtió en *llactacamayoc/quipucamayoc* del pueblo (*quipucamayoc-escriba*) y el tercero en *llactacamayoc* (*quipucamayoc-escriba*) de un *tambo* u otra obra de la infraestructura inca, siempre dentro de las demarcaciones de su grupo étnico. Aunque parece que los dos *quipucamayoc-escribas* están subordinados al *quipucamayoc-oficial* –evidentemente dentro de las estructuras de la comunidad el cacique principal goza del mayor prestigio–, no está demostrado cuál de ellos tuvo más relevancia para la administración inca. Por otro lado, Julien indica que existía también una jerarquía de *llactacamayos*. En efecto, los *llactacamayos* de pueblos pequeños pasaban sus datos a los *llactacamayos* de pueblos grandes, cabezas de provincias. Estos *llactacamayos* de nivel superior transmitían la información directamente al *orejón*, un funcionario inca de alto estatus⁹⁸. El *orejón* o *tucuyrico* formaba parte de la red de información inca en las provincias. Al distinguir la jerarquía de los *llactacamayos* de la jerarquía decimal, Julien señala que el alcance de las responsabilidades de los dos era diferente. Los *curacas* eran responsables del reclutamiento de la fuerza laboral, ya que podían convocar la mano de obra indígena gracias a su prestigio. Los *llactacamayos*, en cambio, formaban parte de la red de información inca, elaboraban informes sobre la cantidad de la población, tributos y supervisaban la recolección de tributos (Julien 2006: 52). En este sentido, es oportuno concluir que existieron tres jerarquías o redes de *quipucamayoc*. Una sería de los *quipucamayoc-oficiales* formada por caciques, principales y los demás jefes de la jerarquía decimal, y una jerarquía de *quipucamayoc-escribas* que correspondería, en gran

⁹⁸ Otros cronistas denominan *tucuyricos* a los funcionarios incas de alto nivel en las provincias.

medida, a la de *llactacamayos* investigada por Julien. Estos eran responsables de todas las funciones auxiliares a las autoridades cuzqueñas y, además, de recabar la información estadística sobre la población, la información fiscal sobre los tributos y tributarios, informes de *tambos*, *collicas*, «registros» de tierras, gastos de ejércitos y de funcionarios. La tercera red sería la de los *quipucamayoc-sabios*. Considero que la mayoría de ellos se encontraría en el Cuzco, pero una parte estaría también en las provincias ocupándose, sobre todo, de historia, astronomía y cultos.

Evidentemente, los quipus eran herramientas y atributos inherentes del poder. Fuera éste político, administrativo, económico, judicial, militar, religioso o mágico – vinculado a la astrología, astronomía y calendarios–. Además, los quipus se vinculan con el poder no sólo por constituir herramientas mediante las cuales era posible desplegar el control y el poder sobre grupos extensos de población, sino también porque son confeccionados por personas que –en términos tradicionales andinos– están predestinadas a ejercer el poder, a saber, son hijos de los «incas de sangre» o de los «incas de privilegio». En este sentido, *quipucamayoc* es, entonces, el que tiene nudos. Pero para anudar cosas ciertas y exactas en sus cuerdas, estas personas que confeccionaban quipus necesitaban de conocimientos precisos más amplios y más completos que sólo el manejo del registro anudado. De ahí que sostengo que el nombre de *quipucamayoc* es una denominación o un título, en términos más formales, agregado al cargo u oficio desempeñado por cada persona con cierto rango en el Tahuantinsuyu –funcionario, *curaca*, secretario, historiador, sacerdote, astrónomo, filósofo, etc.–.

Asimismo, los *quipucamayoc-escribas*, ejercían funciones importantes para el sistema administrativo, fiscal, judicial, religioso u otro. Éstos también eran encargados de las autoridades centrales quienes, en calidad de secretarios o administrativos, auxiliaban a otros funcionarios de mayor rango. Evidentemente, entre los cronistas existió una confusión acerca del papel de los *quipucamayoc*. Por eso, llamaban *quipucamayoc* a un abanico muy grande de funcionarios, oficiales y especialistas, por el simple hecho de manejar quipus. No se dieron cuenta de que el manejo de quipus iba implícito dentro las responsabilidades y su condición de personas educadas, preparadas y asignadas a desempeñar cargos y tareas relevantes para el Estado. De ahí que en las crónicas, en vez de comentar que los historiadores, contadores, maestros, etc., eran al mismo tiempo *quipucamayoc* –los que tenían acceso al conocimiento de quipus–, siempre se explica quiénes eran los *quipucamayoc*:

“Estos quipocamayos habían sido a manera de historiadores o contadores de la razón, y fueron muchos, y en todos ellos había conformidad en sus quipos y cuentas; no tenían otro ejercicio más de tener gran cuenta con sus quipos así del origen y principio de los ingas, como de cada uno en particular, desde el día en que nascían cada uno, como de las demás cosas acontecidas en tiempo de cada señor déellos.” (Collapiña 1974 [1542]: 20)

El hecho de que “fueron muchos” puede referirnos a la complejidad de varias jerarquías o redes existentes dentro de las estructuras del Tahuantinsuyu. La jerarquía decimal – administrativa y tributaria–, la de los centros ceremoniales, y la jerarquía de la información son sólo algunas que hoy conocemos un poco más que otras redes, y que trato de profundizar, colocando el quipu como el eje central de cada una de ellas.

Segunda Parte

La continuidad del quipu andino en la época colonial y republicana

Definitivamente, los quipus no desaparecieron de los Andes con la llegada de los españoles en el año 1532. Su uso se mantuvo durante la Colonia y, en algunas comunidades remotas, incluso durante la República. Incuestionablemente, la conquista y la colonización supusieron un cambio decisivo para los pobladores indígenas, pero no lograron desarraigar por completo sus tradiciones, costumbres, prácticas ni creencias prehispánicas⁹⁹. Dieron origen, en cambio, a los procesos de sincretismo, aculturación y transculturación cuyos resultados se observan en el área andina todavía en la actualidad. El establecimiento del nuevo orden colonial tampoco hizo desaparecer las instituciones y estructuras indígenas ancestrales, como son el *ayllu*, *ayni*, *minka* o la autoridad de *curaca*, entre otras. En efecto, con la implantación de reducciones y encomiendas las estructuras de los *ayllus* preexistentes se verían afectadas –los miembros de un *ayllu* pudieron haber sido repartidos entre diferentes reducciones o encomiendas–, pero la institución misma, como una forma andina de organización social de parentesco, se ha mantenido hasta el día de hoy. De ahí que, por un lado, la introducción de las estructuras políticas y económicas españolas no hizo desaparecer por completo las indígenas. De hecho, varias estructuras de la organización social andina, aunque marcadas por el encuentro o, más bien, el desencuentro con los conquistadores y colonizadores, han sobrevivido durante los siglos de la Colonia. Sobre todo en el ámbito político, más que una imposición fue un proceso de constante negociación de poderes derivado tanto de las interacciones y conflictos, como de las herencias históricas y culturales de los dos grupos. Por otro lado, la imposición del catolicismo no significaba que los indígenas lo comprendieran o creyeran en los dogmas de la fe católica que les intentaban transmitir los curas cristianos. Lo contrario, lo adaptaban a sus necesidades y lo asimilaban traduciéndoselo a los conceptos que les eran afines. Es más, los mismos sacerdotes y misioneros, aunque abiertamente condenaban las prácticas idolátricas, al mismo tiempo, permitían que los indígenas entendieran las «verdades» de la fe católica por prisma de sus creencias ancestrales, porque así les resultaba más fácil y rápido evangelizarlos.

⁹⁹ Para más información sobre la religiosidad andina después de la llegada de los españoles véase, entre otros: Marzal 2005, 2002, 1983; Duviols 1986, 1977; Ramos y Urbano 1993; Ramos 2010; MacCormack 1991.

Incuestionablemente, con la conquista cambiaron las relaciones de poder. El poder imperial centralizado inca fue sustituido por el de los virreyes y funcionarios españoles vinculados con y dependientes de la corte en la Península Ibérica. Los *curacas* y jefes indígenas, acostumbrados a participar en negociaciones de poder con el Inca, pasaron a negociar su posición y privilegios con los representantes de la Corona española. Los cuatro tipos de poder, desplegados por los incas durante la existencia del Tahuantinsuyu –ideológico, político-administrativo, económico y militar– con la conquista se quedaron monopolizados en manos de los funcionarios que estaban al servicio de la Corona española. Aunque la necesidad de ejercer el poder militar disminuyó después de las campañas de conquista y las posteriores guerras civiles –salvo en casos de los levantamientos indígenas–, los demás tres tipos de poder distinguidos por Mann (1986: 1) –político, económico e ideológico– siguieron dominados por los españoles y organizados según los patrones peninsulares hasta finales de la época colonial. Es más, sus vestigios se mantuvieron durante décadas de la República e incluso sentaron bases para algunos aspectos de los sistemas modernos del funcionamiento de la administración peruana. Cabe mencionar, además, que los *curacas* y líderes indígenas no dejaron de negociar sus privilegios y posiciones con las nuevas autoridades coloniales (Zuloaga 2012; O’Phelan 1997; Arana 2010). Es más, a continuación demostraré que también después de la llegada de los españoles los quipus siguieron siendo utilizados para negociar las relaciones de poder.

En este sentido, el poder ideológico desplegado por los españoles estuvo relacionado, sobre todo, con la religión católica. Por eso, presentaré que los curas y frailes recurrieron a los métodos y herramientas indígenas –ante todo quipus– para llevar a cabo la evangelización. El poder político-administrativo se relacionó con la creación de nuevas demarcaciones territoriales e instituciones coloniales. Esto, a su vez, fue facilitado por la información sobre las poblaciones andinas obtenida en el transcurso de las visitas administrativas. Como presentaré, durante dichas visitas los andinos leían sus quipus ante los funcionarios coloniales proporcionándoles abundante información estadística sobre los recursos humanos y naturales de sus respectivas regiones. El poder económico se estableció implementando nuevas instituciones y conceptos europeos –la moneda, el tributo monetarizado y el trabajo asalariado, entre otros–, así como vinculando la economía virreinal con la lejana metrópoli. En este sentido, la economía colonial se basó en la explotación de la mano de obra indígena y en la extracción de los recursos naturales. A continuación presentaré que para establecer las tasas de tributos y asignar las cuotas de

trabajo, sobre todo en las primeras décadas después de la conquista, se recurrió a la ayuda de quipus.

De esta manera, los quipus tomaron parte en las negociaciones de relaciones de poder también en la época colonial. Los pobladores andinos siguieron manteniendo sus registros anudados con la finalidad de protegerse de los abusos de los funcionarios coloniales. Los españoles, por su parte, recurrieron a quipus y *quipucamayoc* para obtener información sobre el pasado andino y transcribieron los datos obtenidos mediante su sistema de registro, es decir, la escritura alfabética. Efectivamente, en este nuevo contexto colonial se encontraron dos sistemas de registro o notación diferentes, a saber, el quipu andino que asentaba sus signos mediante hebras de lana o algodón, y la escritura alfabética que los trazaba con tinta sobre la superficie de papel. Aunque con el tiempo, la escritura europea prevaleció y terminó imponiéndose sobre los sistemas de notación indígenas, este proceso no fue inmediato. Durante varias décadas, incluso siglos, en algunas zonas los dos sistemas de comunicación coexistieron. Asimismo, sobre todo durante el siglo XVI, ambos fueron empleados para componer documentos administrativos y textos religiosos.

Definitivamente, también los quipus desempeñaron funciones importantes en el proceso del establecimiento de nuevo orden colonial, tanto en lo que concierne a la administración como a la religión. Fueron indispensables para establecer el nuevo orden administrativo, económico y religioso. De ahí que tomaron parte en el proceso de negociación de relaciones administrativas, económicas e ideológicas –en este caso meramente religiosas derivadas de la imposición de la religión católica y la moral cristiana–. Además, los quipus funcionaban, en varias situaciones, a manera de un medio de intercomunicación entre los indígenas y los españoles, constituían auxiliares en el proceso de la comunicación intercultural que, con grandes dificultades, surgía desde la llegada de los conquistadores a América. En la Primera Parte del presente estudio he demostrado cómo los quipus fueron aprovechados por los incas para desplegar diferentes tipos de poder sobre toda la población del Tahuantinsuyu y que, de esta manera, contribuyeron a la expansión y consolidación del Imperio inca.

A continuación presentaré cómo estos registros anudados andinos siguieron vinculándose con el poder –tanto político como religioso– a partir del año 1532, es decir, en la nueva realidad colonial. Al mismo tiempo, tras abordar las relaciones entre quipus y poder en el mundo andino, tanto prehispánico –que ya he abordado arriba– como colonial –que esbozaré a continuación–, en la siguiente parte del estudio intentaré

averiguar si estas relaciones corresponden a las que existieron entre escrituras y poder en el Mundo Antiguo y, por consiguiente, si se les puede atribuir a los quipus la condición de una “escritura antigua” del mundo andino.

En este sentido, primero esbozaré algunos comentarios de los cronistas sobre la ausencia de la escritura en el área andina, así como sus observaciones acerca de la funcionalidad de los quipus que, efectivamente, les asignaban características propias de la escritura. Al mismo tiempo, me referiré al tema de dos encuentros que se dieron entre los andinos y los españoles: el intercultural y el lingüístico. En segundo lugar, presentaré los quipus como herramientas que tomaron parte en el proceso de negociación de poderes entre las autoridades indígenas y las españolas. En efecto, las autoridades indígenas siguieron usándolos para gestionar los asuntos de sus comunidades, mientras que las autoridades españolas aceptaron su empleo para recibir informes sobre las gestiones indígenas y, de esta manera, ejercer su poder sobre los *curacas* y el resto de la población andina. En tercer lugar, analizaré los cambios en el sistema de quipus que se dieron después del contacto con la lengua española y la escritura alfabética occidental. Por eso, pondré énfasis en los procesos de evolución y reinvención de estos implementos andinos que se efectuaron durante la Colonia e incluso después, durante la República. De esta manera, demostraré cómo los quipus tomaron parte en los procesos de negociación de poder entre diferentes actores del escenario andino. Esto, por su parte, constituirá un punto de partida a la Tercera Parte, en la que me enfocaré en el análisis de las características del sistema de quipus, la evolución de sus contenidos e intentaré responder a la pregunta si desempeñaron funciones análogas a la escritura.

Capítulo 6. Los registros en nudos a ojos de los españoles

“Y hase de entender que todas estas materias que escribo en lo tocante a los sucesos y cosas de los indios lo cuento y trato por relación que de todo me dieron ellos mismos; los cuales, por no tener letras ni saberlas, y para que el tiempo no consumiese sus acaescimientos y hazañas, tenían una gentil y galana invención, como trataré en la segunda parte desta crónica.” (Cieza de León 2000a [1553]: 211-212, Cap. XLVIII)

Desde los primeros encuentros, los registros anudados andinos llamaron la atención de los españoles. Aunque no sabían qué eran ni para qué servían las cuerdas anudadas por los andinos, les parecían un instrumento curioso o, como podemos leer en el fragmento de Cieza de León citado arriba, *“una gentil y galana invención”*.

Con el contacto, surgieron una serie de problemas de comunicación y de desencuentros, y esto no se debió únicamente al desconocimiento de los idiomas indígenas por parte de los europeos. Tampoco se debió a la falta de intérpretes, porque desde el encuentro en Cajamarca a los españoles les acompañaban los denominados “lenguas”, es decir intérpretes nativos. Sus capacidades lingüísticas, sin embargo, fueron bastante reducidas sobre todo en las primeras décadas. Además, no fue posible traducir ni explicarles la realidad americana, tan distinta a la peninsular. Por lo tanto, en América se encontraron no solo diversas personas, pero diferentes idiomas, culturas, sistemas semióticos y modos de pensar y de conceptualizar el mundo. En este contexto, los españoles encontraron –entre otras numerosas “curiosidades”– los quipus andinos.

A continuación, presentaré brevemente los problemas de comunicación y las diferencias entre la semiótica española y la andina para, después, hablar sobre cómo los europeos describían la ausencia de escritura en el mundo andino, cómo percibieron las cuerdas anudadas andinas y cómo las describieron.

6.1. Semiótica andina versus semiótica española

“Estuvieron tan lejos los antiguos de pensar que hubiese gentes en este Nuevo Mundo, que muchos de ellos no quisieron creer que había tierra de esta parte, y lo que es más de maravillar, no faltó quien también negase haber acá este cielo que vemos. Porque aunque es verdad que los más y los mejores de los

filósofos sintieron que el cielo era todo redondo, como en efecto lo es, y que así rodeaba por todas partes la tierra y la encerraba en sí, con todo eso algunos y no pocos ni de los de menos autoridad entre los sagrados Doctores, tuvieron diferente opinión, imaginando la fábrica de este mundo a manera de una casa, en la cual el techo que la cubre sólo la rodea por lo alto y no la cerca por todas partes, dando por razón de esto, que de otra suerte estuviera la tierra en medio colgada del aire, que parece cosa ajena de toda razón, y también que en todos los edificios vemos que el cimientto está de una parte y el techo de otra contraria; y así, conforme a buena consideración en este gran edificio del mundo, todo el cielo estará a una parte encima, y toda la tierra a otra diferente debajo.” (Acosta 1987 [1590]: 61, Cap. I)

El filósofo, semiólogo y escritor italiano Umberto Eco en su *Tratado de semiótica general* escribe que todos los procesos culturales son estudiados por la semiótica como procesos de comunicación: “la semiótica estudia todos los procesos culturales como procesos de comunicación. Y, sin embargo, cada uno de dichos procesos parece subsistir sólo porque por debajo de ellos se establece un sistema de significación” (Eco 1981: 34). Eco propone una distinción entre una semiótica de significación y una semiótica de comunicación. En efecto, un proceso comunicativo consiste en el paso de una señal desde una fuente hasta un destinatario. La señal pasa a través de un transmisor y a lo largo de un canal. Para que se realice el proceso de comunicación, el destinatario tiene que ser una persona –y no una máquina– y, además, siempre ha de existir un código (Eco 1981: 34, 35). En este sentido, un código constituye un sistema de significación, que es una construcción semiótica autónoma. Un proceso de comunicación, en cambio, no puede ser autónomo ya que requiere –como una condición indispensable– de un sistema de significación. Por eso, una semiótica de la significación puede ser independiente de una semiótica de la comunicación, pero no puede existir una semiótica de la comunicación independiente de una semiótica de la significación. En los procesos culturales, sin embargo, ambos fenómenos están estrechamente vinculados (Eco 1981: 35).

En cuanto a los procesos de la comunicación y/o esquemas de comunicación, el lingüista ruso Roman Jakobson en su ensayo *Lingüística y Poética*, del año 1960, esboza un modelo de comunicación verbal más conocido y aplicado hasta la fecha. Según Jakobson, cualquier acto de comunicación verbal está constituido por seis factores, a saber: emisor (al que Jakobson llama destinador), receptor (al que Jakobson llama destinatario), mensaje, contexto, código y contacto (Fig. 65). El emisor envía un mensaje

al receptor. El mensaje, para ser efectivo, requiere de tres elementos: un contexto de referencia –denominado también un referente–, que el receptor entienda; un código común –o al menos parcialmente común– para el emisor y el receptor; y un contacto, es decir, un canal que posibilite establecer y mantener la comunicación entre el emisor y el receptor (Jacobson 1981: 352-353).

Definitivamente, los integrantes de un mismo grupo cultural comparten saberes, conocimientos, idioma, ritos, creencias y experiencias comunes, por lo cual comparten también un sistema de significación, es decir, un código común o, más bien, un conjunto de códigos en común que entienden. Este código –o conjunto de códigos– les permite establecer un proceso de comunicación eficaz. Un emisor que domina el código puede transmitirle un mensaje codificado a un receptor. Por su parte, el receptor sabe descodificar el mensaje porque está familiarizado con el sistema de significación, lo que implica que conoce el mismo código. En cambio, si el receptor ignorara el código del emisor, el proceso de comunicación se vería afectado o, incluso, no podría establecerse.

Sin duda, cuando los españoles llegaron a América surgieron varias barreras comunicativas que tenían que ver con la ausencia de un sistema de significación en común y de un contexto compartido. Habitualmente, se considera que la mayor dificultad a la hora de establecer la comunicación entre los indígenas y los españoles fue la barrera lingüística. Ésta, obviamente existía, pero no era la única. Es pertinente recordar también que los españoles llegaron a Cajamarca acompañados de dos intérpretes indígenas, a los cuales habían captado durante sus expediciones anteriores cerca de la costa norte del Perú (Fig. 66). Los dos indios tallanes –de la actual región de Piura–, que fueron denominados con diminutivos de Felipillo y Martinillo, fueron llevados por los europeos a Panamá y, luego, a España donde aprendieron el español. Antes, en el norte del Perú habían aprendido el quechua, por lo cual hablarían –probablemente de manera limitada– las tres lenguas, a saber: su idioma nativo de la familia tallán, el quechua y el español. Cuando acompañaron a los primeros conquistadores se desempeñaron como sus intérpretes, aunque con ciertas limitaciones producidas por los malentendidos lingüísticos y culturales. Después de los sucesos de Cajamarca (Figs. 67, 68), hubo un gran número de intérpretes anónimos, quienes acompañaban a los soldados y funcionarios que llegaban al Perú, pero no han sido mencionados en las crónicas¹⁰⁰. Con la llegada de las órdenes

¹⁰⁰ En las visitas, administrativas sobre todo, los escribanos apuntaban los nombres de algunos intérpretes, quienes acompañaban al visitador y actuaban en calidad de traductores-intérpretes durante las entrevistas. En la mayoría de los documentos coloniales, sin embargo, sus nombres no se mencionan.

religiosas a América¹⁰¹, creció el interés por el conocimiento de las lenguas indígenas. En efecto, después del fracasado intento de la evangelización en la lengua castellana, los sacerdotes empezaron a aprender los idiomas indígenas –el quechua y el aimara en el área andina–. Asimismo, fueron los religiosos quienes como primeros empezaron a estudiar las lenguas vernáculas y prepararon los primeros vocabularios, diccionarios y gramáticas. De hecho, en 1560 fue publicado, en Valladolid, el primer tratado de la lingüística quechua, *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*, del fraile dominico Fray Domingo de Santo Tomás. A comienzos del siglo XVII, el jesuita Diego González Holguín publicó en Lima la *Gramática y arte de la lengua general del Perú* (1607) y, un año después, el *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú* (1608). También a principios del siglo XVII, surgen las primeras obras dedicadas al idioma aimara, *Arte y Grammatica muy copiosa de la Lengua Aymara* (1603) y *Vocabulario de la Lengua Aymara* (1612), escritas por el jesuita italiano Ludovico Bertonio. La finalidad de todas estas obras era facilitar el aprendizaje de los idiomas indígenas a los misioneros para agilizar el proceso de la evangelización. En este sentido, con el tiempo, los colonizadores –sobre todo los evangelizadores– aprendieron algunos idiomas nativos –principalmente el quechua y el aimara–, pero durante décadas, incluso siglos, no lograron comprender los contextos de las culturas indígenas. Los veían a través de la pantalla de su propia cultura, la española, y los traducían demasiado literalmente, siguiendo a los *lenguas* que les acompañaban, pero sin saber interpretarlos.

En este nuevo y complejo contexto colonial cada grupo miraba al otro y a la nueva realidad, en la que participaban, por prisma de sus patrones culturales y de su propio contexto cultural. Conforme al investigador intercultural Edward T. Hall, el contexto –lo que en una cultura dada se da por entendido– es crucial en las interacciones y para la comunicación entre culturas, porque se relaciona con el significado y lo afecta. Empero, el significado no depende únicamente del conocimiento del código lingüístico, ya que éste transmite solo una parte del mensaje. La otra parte está inherentemente vinculada al contexto y al conocimiento del contexto. Por eso, el contexto puede alterar el significado (Hall 1978: 81). Hall considera que nuestra cultura proporciona una especie de pantalla selectiva y determina a qué prestamos nuestra atención y qué omitimos. Cada persona,

¹⁰¹ La primera orden religiosa que llegó al territorio peruano fue la dominica (1532) –su primer representante, Fray Vicente Valverde, acompañó a Pizarro y fue quien intentó entregarle la Biblia a Atahualpa en la plaza de Cajamarca–. Luego, arribaron los franciscanos (1533) y los mercedarios (1533), los agustinos (1551) y los jesuitas (1568).

inconscientemente, escoge cosas que le parecen relevantes desde el punto de vista de su cultura. Asimismo, los estereotipos culturales también distorsionan lo que ve un observador, cuando mira a otras culturas y piensa que las entiende (Hall 1978: 55, 80). En este sentido, fue el contexto –o más bien los contextos americanos– el factor que resultó completamente ajeno a los conquistadores y funcionarios españoles. Aún más ajeno que las lenguas indígenas. A pesar de que, con el tiempo, algunos colonizadores –sobre todo los evangelizadores– aprendieron los idiomas nativos, principalmente quechua y aimara, no lograron comprender los contextos inherentes a las culturas indígenas. Miraban estos contextos a través de la pantalla de su propia cultura, la española, y los traducían demasiado literalmente, siguiendo a los *lenguas* que les acompañaban, pero sin saber interpretarlos.

En términos generales, los desencuentros entre los españoles y los andinos se manifestaron en todas las esferas relevantes de la vida política, económica, religiosa, pero también en varios aspectos de la vida cotidiana. En efecto, diferían las costumbres, tradiciones y creencias, sistemas administrativos, económicos, judiciales, religiosos y de parentesco. En Américas se encontraron no sólo dos ejércitos opuestos o grupos de diferentes áreas geográficas o lingüísticas. Se encontraron diferentes maneras de percibir el mundo y la realidad. Por mencionar sólo algunos de los desencuentros que se originaron con la llegada de los españoles: a) el tiempo lineal europeo se encontró con la percepción del tiempo de manera cíclica por parte de los indígenas; b) la posición del individuo en las dos sociedades era diferente, es decir, el individualismo occidental se contrapuso al colectivismo de las comunidades indígenas; c) difería la manera de ejercer el control sobre las tierras y los recursos: los españoles tendían a controlar los territorios, mientras que los gobernantes andinos controlaban la mano de obra y el control de tierras se ejercía mediante el control de grupos de parentesco; d) la posesión de territorios con fronteras delimitadas, por parte de los españoles se opuso al uso de la tierra con fronteras permeables practicado por los indígenas; los espacios continuos europeos estaban contrapuestos a los espacios discontinuos andinos; e) también los conceptos de riqueza y pobreza se entendían de manera diferente, es decir, el oro y la plata suponía riqueza para los españoles, mientras que para los indígenas las redes de parentesco y los seguidores que tenía cada gobernante se traducían en su riqueza; igualmente el concepto de la pobreza, para los españoles significaba falta de dinero y recursos económicos, mientras que para los indígenas ser pobre significaba no tener familiares y parientes; f) diferían las normas de sucesión y acceso al poder; los españoles se regían por las leyes de

primogenitura, mientras que en el mundo indígena lo que contaba eran las habilidades y destrezas del individuo; g) diferían sistemas de tributos, que para los europeos consistían en entregar bienes, mientras que para los andinos en entregar su fuerza de trabajo y dedicar su tiempo; h) incuestionablemente, diferían de manera significativa los sistemas de creencias, cultos y fundamentos de la religión católica y la religiosidad andina; i) evidentemente, diferían también los sistemas de comunicación empleados por cada uno de los grupos¹⁰².

Con respecto a las discrepancias entre los sistemas de comunicación de los indígenas y de los españoles, éstas no solo se evidenciaron a nivel de escritura. Definitivamente, para cada uno de los grupos la comunicación fue percibida como un proceso bien diferente. En este sentido, Todorov señalando las diferencias en las formas de comunicación entre los hombres del «Viejo» y los del «Nuevo» Mundo, advierte que para los integrantes de las culturas occidentales la comunicación tiene un intrínseco aspecto interhumano. Así, para los europeos la comunicación implica la interacción con otros seres humanos. Los indígenas, en cambio, privilegian el intercambio con el mundo. Ese segundo tipo de comunicación incluye la interacción entre el individuo y su grupo social, el mundo natural y el universo religioso (Todorov 1987: 75, 262). Según Todorov, la peculiaridad de la comunicación indígena, que favorece el contacto con el mundo y descuida la comunicación interhumana, contribuyó a la deformación de la imagen de los españoles por parte de los indígenas. De ahí que, al comienzo, los tomaron por dioses (Todorov 1987: 83). Desde la perspectiva de los primeros europeos en el continente americano, en cambio, las formas de comunicación de los indígenas habrían contribuido a tacharlos de «bárbaros» o «gentiles». En este sentido, Restall en su libro *Los siete mitos de la conquista española* sostiene, por el contrario, que el fallo comunicativo y la comunicación han sido temas demasiado recurrentes y, por eso, se han convertido en mitos. Por un lado, las crónicas españolas crean una impresión como si los españoles y los indígenas se comunicaran directamente sin dificultades ningunas o sin la necesidad de la participación de los intérpretes. Evidentemente, el papel del intérprete es menospreciado (Restall 2004: 132-135). Por otro lado, Restall considera que el desarrollo de la conquista no puede explicarse solo por los malentendidos e incomprensión de la actuación de los españoles por parte de los indígenas. Incuestionablemente, durante la

¹⁰² Para más información con respecto a los desencuentros culturales, comunicativos y lingüísticos entre los indígenas y los españoles, véase, entre otros: Ramírez 2002; Rostworowski 1988; Pease 2015; Martinell Gifre 1988 y 1992; Zimmermann y Bierbach 1997; Restall 2004.

conquista existieron fallos comunicativos. Sin embargo, considerar que tales fallos favorecieron a los españoles de tal manera que hicieron posible la conquista significa “ignorar la complejidad de las interacciones entre españoles e indígenas” (Restall 2004: 149).

En esta situación de difícil diálogo entre las dos culturas y de los constantes desencuentros, encontramos a los *quipucamayoc* leyendo sus quipus a los europeos, quienes querían conocer una parte de su contexto andino –hay que subrayar que solo la pequeña parte que era de su interés–. Los *quipucamayoc*, entonces, acercándoles esa parte de su realidad, desempeñaron el papel de mediadores interculturales; con sus cuerdas anudadas en las manos hacían de intermediarios culturales en este complejo proceso de comunicación entre los indígenas y los españoles.

6.2. Escritura versus cuerdas

“pues faltándoles escrituras no pudieron tener otra que más satisficiese a sus propios quipos por registros” (Ondegardo 1916 [1571]: 49)

Con respecto a la existencia o no de la escritura en el mundo andino prehispánico, se pueden notar dos actitudes bien contradictorias entre los cronistas. Por un lado, casi todos –de los que aluden al tema–, niegan la existencia de la escritura entre las poblaciones andinas prehispánicas (Acosta 1987 [1590]: 401, Libro VI, Cap. VIII; 418, Libro VI, Cap. XIX; Betanzos 1987 [1551]: 49, Cap. XI; 119, Cap. XXIII; Cieza de León 2000a [1553]: 212, Cap. XLVIII; Garcilaso 1991 [1609]: 343, Libro VI, Cap. VII; Molina 1968 [hacia 1552]: 72; Molina 2010 [1575]: 42; Murúa 1987 [1590]: 56, Libro I, Cap. III; Ondegardo 1916 [1571]: 49; Las Casas 1939 [1552-1561]: 156, Cap. XXV; Cabello Valboa 1951 [1586]: 236, Parte III, Cap. 6). Por otro lado, aunque la mayoría de los cronistas mantiene que en el Perú no existió un sistema de escritura, numerosos ven la posibilidad de llenar este «vacío» de un sistema de comunicación escrita con los quipus. En efecto, los cronistas comparaban los quipus con letras y libros, o con escritura, y a los *quipucamayoc* los denominaban escribanos (Acosta 1987 [1590]: 402, Libro VI, Cap. VIII; 418, Libro VI, Cap. XIX; Cieza de León 2000b [1553]: 45, Cap. 8; Cabello Valboa 1951 [1586]: 239, Parte III, Capítulo 6; Calancha 1974 [1638]: 204, Cap. XIV; Cobo 1956 [1653]: 143, Libro XII, Cap. XXXVII; Garcilaso 1991 [1609]: 343, Libro VI, Cap. VII; Murúa, 1987 [1590]: 372, Libro II, Cap. XI). A veces, los mismos autores en una página

de su obra, sostenían que los indios no llegaron a utilizar ningún sistema de escritura, mientras que en otro fragmento expresaban su asombro por el empleo de quipus, por su capacidad semántica, y afirmaban que estas herramientas sustituían las letras y la escritura. Como en Europa no existía ninguna forma de notación que se asemejara a los quipus, los españoles no comprendieron sus funciones ni funcionamiento; tampoco se interesaron por profundizar en su estructura o modo de confeccionarlos. Al mismo tiempo, en el discurso de numerosos cronistas se nota un cierto sentido de superioridad con respecto a las poblaciones conquistadas. De ahí que, en las fuentes coloniales, con frecuencia, los quipus son denominados como «cuerdas», «hilos», «nudos», «cordeles», «cordones», «registros», «cuentas», «cuenta y razón» o «memorias» de los indios. Por otro lado, las primeras relaciones tampoco mencionan la palabra «quipu», sino «cuentas» o «cuerdas», aunque en este caso será por ignorancia del nombre de estas herramientas. En este sentido, la primera mención a los quipus –sin indicar su nombre– la hizo Hernando Pizarro en 1533, en su carta dirigida a la Audiencia de Santo Domingo. El conquistador informaba sobre los depósitos con los productos que tenían los incas y cómo los contabilizaban:

“Cuentan por unos nudos en unas cuerdas de lo que cada cacique ha traído. Y cuando nos habían de traer algunas cargas de leña u ovejas o maíz o chicha, quitaban de los nudos de los que lo tenían a cargo, y anudábanlo en otra parte: de manera que en todo tienen muy gran cuenta y razón.” (Pizarro 1968 [1533]: 126)

En este sentido, varios cronistas subrayaban que las cuerdas de colores anudadas constituían la única forma de registro desarrollada por los antiguos peruanos, ya que éstos no alcanzaron un sistema equivalente al de la escritura de los españoles y que su nivel de desarrollo era inferior. En palabras de Sarmiento de Gamboa: “Como estas naciones bárbaras de indios carecieron siempre de letras, no tuvieron cómo poder conservar los monumentos y memorias de sus tiempos, edades y mayores vera y ordenadamente” (Sarmiento de Gamboa 1988 [1572]: 39, Cap. 6). Se observa, entonces, que la «carencia de letras» implicaba, según los españoles, un nivel inferior de desarrollo y, en este caso, Sarmiento también subrayaba la ausencia de registros históricos. En efecto, Garcilaso consideraba que la ausencia de escritura conllevaba la inexistencia de otros logros: “Porque como carecieron de escritura carecieron también de muchas cosas que ella guarda para los venideros.” (Garcilaso 1991 [1609]: 90, Libro II, Cap. IX). De ahí que, conforme con Garcilaso, los incas no avanzaron en disciplinas como son la astronomía o filosofía, ya que éstas necesitan de un sistema de escritura a modo europeo. Sin registros

escritos, no es posible transmitir los conocimientos de una generación a otra. Por eso: “La astrología y la filosofía natural que los Incas alcanzaron fue muy poca. Porque como no tuvieron letras [...], no pudiendo dejarlas escritas para que los sucesores las llevaran adelante perecieron con los mismos inventores” (Garcilaso 1991 [1609]: 117, Libro II, Cap. XXI). En este sentido, el padre Cobo señalaba las dificultades que suponía investigar la historia entre las poblaciones sin cultura escrita. Según Cobo: “Por haber carecido de letras los indios, no podemos averiguar muchas de sus cosas” (Cobo 1956 [1653]: 196, Libro XIII, Cap. XIX). También Molina “el almagrista”¹⁰³, considera que no se puede averiguar el origen de los incas, porque no tienen letras: “su principio y origen no se puede saber, ni su fundación, porque los naturales de ella carecen de letras, aunque tienen una manera de contaduría por unos cordeles y nudos, y hay entre ellos muy grandes contadores de esta cuenta, como ya tengo dicho;” (Molina 1968 [hacia 1552]: 72). El cronista observa, sin embargo, que los quipus servían para fines de llevar, entre otros, también los registros históricos. Asimismo, Molina dice que los incas no conocían escritura pero usaban hebras de lana: “no ser jentes que usavan de escritura, porque si la usaran no tuvieran tan ciegos y torpes y desatinados errores y fábulas, no obstante que essavan de una cuenta muy subtil de unas ebras de lana de dos nudos, y puesta lana de colores en los nudos, los quales llaman quipos” (Molina 2010 [1575]: 42). De manera similar, Acosta sostiene que trató de averiguar el origen de los incas y sus ritos, pero “por no tener aquellos indios escrituras, no se pudo apurar tanto como se deseaba. Mas por sus quipos y registros, que como está dicho les sirven de libros, se averiguó lo que aquí diré” (Acosta 1987 [1590]: 418, Cap. XIX). Entonces, por un lado, observa la falta de letras conforme el alfabeto español. Por el otro, nota que los incas usaban quipus como libros. También Zárate admite que “en el Peru no ay letras con que conseruar la memoria de los hechos pasados, ni aun las pinturas que siruen por letras en la Nueva España”, pero los indígenas utilizan “vnas ciertas cuerdas de diuersos colores añudadas” (Zárate 1965 [1555]: 11). Igualmente, Cieza de León señala que los indios no tenían letras (2000a [1553]: 175, Cap. XXXVIII; 212, Cap. XLVIII), pero “tenían una gentil y galana invención”, como llama los quipus (Cieza de León 2000a [1553]: 212, Cap. XLVIII). Guaman Poma, en la carta al rey Felipe, cuenta que al escribir su crónica encontró

¹⁰³ En la actualidad ya se sabe que la *Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú*, atribuida anteriormente a Cristóbal de Molina “el almagrista” o “el chileno”, fue escrita por Bartolomé de Segovia. Sin embargo, como en la edición que he consultado –del año 1968– todavía aparece como el autor Molina “el almagrista”, empleo este apellido en el texto.

dificultades porque no podía basarse en ningunos documentos escritos sobre el pasado andino, solo en los quipus, porque los indios tenían: “unas historias sin escritura ninguna nomás de por los quipos y memorias y relaciones de los indios antiguos de muy viejos y viejas” (Guaman Poma 1993 [1615]: 7 [f.8]). Asimismo, en el prólogo al lector, reitera sus problemas con investigar los sucesos históricos, ya que no existieron fuentes escritas prehispánicas: “para sacar en limpio estas dichas historias hube tanto trabajo por ser sin escrito ni letra alguna, sino no más de quipos y relaciones de muchas lenguajes” (Guaman Poma 1993 [1615]: 9 [11]). En otro fragmento, cuando habla de los secretarios y funcionarios del Inca, el cronista compara los quipus con las letras: “estos tenían tanta habilidad, pues que en los cordeles supo tanto, que me hiciera si fuera en letra; con los cordeles gobernaban todo el reino” (Guaman Poma 1993 [1615]: 260 [361]). Guaman Poma observó, entonces, que la capacidad semántica de los quipus, permitía registrar tanta información como la que registraban los españoles mediante la escritura y el alfabeto latino. Asimismo, establece una correspondencia semiótica entre el quipu y la escritura en uno de sus dibujos, en el cual el quipu llevado por un *chasqui* es llamado “carta” (Fig. 53).

También otros cronistas subrayan que los incas sustituían la ausencia de la escritura con los quipus y que mediante sus cuerdas y nudos estaban en condiciones de codificar y transmitir los mensajes. En este sentido, Oliva da cuenta que el uso de letras: “se ha suplido en parte con el cuydado que tuvieron los mismos Incas Reyes, que huviesse quippocamayos, los quales con sus quippos (que eran unos hilos de diferentes nudos y colores) yvan como escribiendo y notando las cosas más memorables que sucedían” (Oliva 1998 [1631]: 37 [fol. 35v.]). Acosta, explicando que los indios del Perú no tenían ningún sistema de escritura antes de la llegada de los españoles, escribe que: “suplían la falta de escritura y letras, parte con pinturas como los de México, aunque las del Pirú eran muy groseras y toscas, parte o lo más, con quipos. Son quipos, unos memoriales o registros hechos de ramales, en que diversos nudos y diversos colores, significan diversas cosas” (Acosta 1987 [1590]: 401, Cap. VIII). También, Garcilaso sugiere que los quipus sustituían escritura entre las poblaciones andinas. Cuando habla del empleo de quipus en el sistema judicial inca dice que “de esta manera se entendían, porque no tuvieron letras” (Garcilaso 1991 [1609]: 100, Libro II, Cap. XIII). Y en otro fragmento, al contar que los historiadores y *quipucamayoc* eran responsables de escribir y retener la tradición inca, compara los quipus con la escritura y dice que lo hacían: “como si los nudos fueran letras”

(Garcilaso 1991 [1609]: 347, Libro VI, Cap. IX). Asimismo, Matienzo informa que no se han encontrado letras entre los indios “*más*” de los quipus. Ello puede sugerir que incluye a estos implementos andinos entre los sistemas de escritura o, al menos, considera que constituían un sistema de comunicación equivalente a la escritura occidental: “Por no se haber hallado en este Reino, ni en los demás de las Indias, hasta agora, uso de letras, más de sus quipos que ellos llaman, que son unos cordeles, y en ellos muchos ñudos y señales por donde conocen lo mismo que nosotros por las letras” (Matienzo 1967 [1567]: 6, Cap. I). De la misma manera, Murúa primero escribe que “el uso de las letras no había llegado a ellos, ni las conocían” (Murúa 1987 [1590]: 353, Libro II, Cap. IV), pero a continuación advierte que los quipus eran escritura: “Este medio y escritura para conservación de sus hechos, llamaban los indios Quipus” (Murúa 1987 [1590]: 372, Libro II, Cap. XI). Asimismo, en otro fragmento de su crónica, explica que los indígenas en vez de usar letras empleaban quipus: “Como ellos no sabían leer ni escribir, usaban en lugar de escritura de sus quipus que, como tenemos dicho, son unos cordeles muy galanos y bien hechos” (Murúa 1987 [1590]: 547, Libro III, Cap. XXIII). Entonces, también este cronista observa que los quipus desempeñaban para los incas funciones comparables a las que para los españoles desempeñaba la escritura. En este sentido, la *Relación de los señores indios...* también habla de quipus como la escritura de los incas. Al mencionar el tema de las herencias y testamentos, relata que cuando un indio moría sin dejar heredero, un funcionario denominado *miccho* iba a su casa para hacer una especie de inventario y lo registraba con la ayuda de su escritura en quipus. Así: “ponía por quipo, que era su escritura dellos, en unos cordeles haciendo unos nudos, todo lo que dejaba” (*Relación de los señores indios...* 1920: 74). Del mismo modo, Calancha escribe que los quipus eran las escrituras y los archivos de los incas: “Los que en el Perú llaman Quipos, fueron las escrituras, archivos i memoriales destos Indios; presto diremos la eminencia que en este modo de escribir tenían” (Calancha 1974 [1638]: 204, Cap. XIV). También Cobo compara los quipus con escritura y libros o cuadernos de los españoles:

“En lugar de escritura usaban de unos ramales o cordones de lana delgados, como en los que ensartamos rosarios, a los cuales llaman quippo, y por estos memoriales y registros conservaban la memoria de sus hechos y daban cuenta del recibo y gasto los mayordomos y contadores del Inca. Servíanles de libro o cuaderno un manojo destos quipos, en que diversos hilos de colores diferentes y en cada uno dados varios ñudos y lazadas, eran figuras y cifras que significaban diversas cosas.” (Cobo 1956 [1653]: 143, Libro XII, Cap. XXXVII)

Además de libros, según Garcilaso, los quipus servían también de cartas o como cortos mensajes de texto. En efecto, cuando habla de *chasquis*, Garcilaso se refiere a los quipus

como mensajes escritos que éstos llevaban de una posta a otra hasta llegar al destinatario: “Otros recados llevaban no de palabra sino por escrito –digámoslo así, aunque hemos dicho que no tuvieron letras. Las cuales eran nudos dados en diferentes hilos de diversos colores...” (Garcilaso 1991 [1609]: 343, Libro VI, Cap. VII).

Con respecto a la presencia de la escritura o las letras en el Perú prehispánico, se evidencian, entonces, dos opiniones contradictorias entre los primeros cronistas. Por un lado, la mayoría negó rotundamente la existencia de cualquier tipo de escritura lo cual, a su vez, conllevaría en su percepción un nivel de desarrollo inferior por parte de los indígenas. Por otro lado, casi todos los cronistas que presenciaron el manejo de quipus por parte de los andinos, se quedaron sorprendidos por la cantidad de información que estos podían registrar y admitían que, para los incas, estas herramientas reemplazaban perfectamente la escritura. A ojos de los españoles, aquel no pudo ser un sistema de escritura, ya que no estaba compuesto de signos trazados en papel u otra superficie que constituyeran un sistema bidimensional y, según los estándares de aquella época, no pudo existir una escritura sin papel, tinta y alfabeto, preferentemente latino. Aún menos, una escritura tridimensional. Definitivamente, los españoles no sabían cómo describir los quipus ni dónde posicionarlos en sus descripciones del «Nuevo Mundo». En la mayoría de las crónicas aparecen descritos o, simplemente, mencionados entre los detalles sobre el sistema administrativo del Tahuantinsuyu, sus depósitos, tributos o genealogía de los gobernantes incas. Sólo algunos cronistas les dedican un capítulo aparte de su obra, entre ellos Murúa, Cieza de León, Garcilaso, Calancha o Las Casas, son quienes prestan más atención y tratan de describir los quipus de manera un poco más detallada. Para la mayoría de los cronistas eran “*vnos ñudos*” (Salinas y Cordova 1957 [1631]: 19), “*unos nudos en unas cuerdas*” (Pizarro 1968 [1533]: 126), “*hilos y ñudos*” (Acosta 1987 [1590]: 409, Cap. XIII), “*unos hilos de diferentes nudos y colores*” (Oliva 1998 [1631]: 37), “*vnas ciertas cuerdas de diuersos colores añudadas*” (Zárate 1965 [1555]: 11), “*ciertos ñudos dados en ciertos hilos de colores varias*” (Cabello Valboa 1951 [1586]: 239, Parte III, Cap. 6) o “*una gentil manera de cuenta*” (Cieza de León 2000a [1553]: 301, Cap. LXXXII). En efecto, el quipu aparece con frecuencia en los textos coloniales como “*cuenta*” (Betanzos 1987 [1551]: 56, Cap. XII; Las Casas 1939 [1552-1561]: 136, 137; Molina 1968 [hacia 1552]: 72; Acosta 1987 [1590]: 409, Cap. XIII; Garcilaso 1991 [1609]: Cap. IX, Libro VI; Las Casas 1939 [1552-1561]: Cap. XXIII), “*cuenta y razón*” (Acosta 1987 [1590]: 409, Cap. XIII; Betanzos 1987 [1551]: 176, Cap. XXXIX; Garcilaso 1991 [1609]: 272, Libro V, Capítulo X; Murúa 1987 [1590]: 361, Cap. VII) o

“registros” (Ondegardo 1916 [1571]: 167; Acosta 1987 [1590]: 402, Cap. VIII; Garcilaso 1991 [1609]: 345, Libro VI, Cap. VIII; Murúa 1987 [1590]: 373, Cap. XI; Cobo 1956 [1653]: 143, Cap. XXXVII).

De todas formas, casi todas las menciones a quipus en las crónicas sugieren que para los cronistas del siglo XVI y XVII los quipus, de alguna manera, se relacionaban con las nociones que tenían sobre la escritura. Por otro lado, llaman la atención las denominaciones y descripciones hechas por los cronistas acerca de los *quipucamayoc*. A pesar de ver en quipus solo hilos y cuerdas de colores, nunca se nota este discurso de superioridad en las referencias a los *quipucamayoc*. Por el contrario, los encargados de nudos son respetados por los cronistas como funcionarios estatales competentes y leales que podrían ser comparados con los funcionarios españoles. Por eso los llaman *“contadores”* (Murúa 1987 [1590]: 372, Cap. XI; Ondegardo 1916 [1571]: 164), *“escribanos”* (Cabello Valboa 1951 [1586]: 393, Cap. 24) o *“cronistas”* (Oliva 1998 [1631]: 39, Cap. 2). Según Cobo “eran como entre nosotros los historiadores, escribanos y contadores, a los cuales se les daba entero crédito” (Cobo 1956 [1653]: 143, Cap. XXXVII). Garcilaso refiere que eran personas *“fieles y legales”* (Garcilaso, 1991 [1609]: 345, Libro VI, Cap. VIII).

Sin embargo, analizando las descripciones de estas herramientas y de su funcionalidad, así como la información que presentan como procedente de quipus, es necesario tener en cuenta –aparte de la veracidad de la fuente– la complejidad de la comunicación intercultural entre ambos grupos. Como ya he esbozado arriba, en América se enfrentaron dos visiones del mundo completamente opuestas que desembocaron en una serie de confrontaciones y malinterpretaciones. Por eso, es necesario tratar de situar e investigar los quipus dentro de ese contexto de (in)comunicación que surgió con el encuentro en Cajamarca y continuó durante las próximas décadas, incluso siglos.

Capítulo 7. Tener quipu es tener poder

En la Primera Parte del presente estudio he demostrado que los quipus estaban inherentemente vinculados con el poder en el Imperio inca. Es más, las cuerdas anudadas andinas ayudaron a construir el poder en el Tahuantinsuyu.

En el presente capítulo presentaré que los registros andinos siguieron relacionándose con el poder también en la época colonial. Definitivamente, los quipus fueron usados tanto por los indígenas como por los europeos para establecer y negociar las relaciones de poder.

7.1. Los documentos anudados como fuentes de información.

“Todas estas ordenanzas, que se mandaron guardar con grandísimo rigor, las dio el Ynga puestas con sus *ñudos* en los cordeles que ya hemos dicho que ellos llaman *quipos*. Dellas sacó hartas el Virrey don Francisco de Toledo, que con tanta prudencia y valor gobernó este Reino” (Murúa 1987 [1590]: 407, Libro II, Cap. XXII)

A pesar de que los españoles percibieron quipus como hilos, nudos y cuerdas, es innegable que estas herramientas constituyeron para ellos una fuente de información valiosa. Primero para los conquistadores, después, para los evangelizadores y funcionarios coloniales. De esta manera, conocer la información codificada en las cuerdas anudadas indígenas, les facilitó a los españoles desplegar su poder sobre las poblaciones andinas; tanto ideológico, como político-administrativo y económico.

Definitivamente, podemos distinguir, al menos, tres categorías generales de escritos coloniales basados en la lectura de quipus realizada por los *quipucamayoc* ante los funcionarios españoles, a saber: 1) crónicas, 2) visitas –administrativas y de idolatría– y 3) documentos notariales –un grupo compuesto, sobre todo de documentos tributarios, pero también de memorias, relaciones y probanzas–. Mientras que las dos primeras categorías sirvieron para proporcionarles a los españoles abundante información sobre las poblaciones andinas –su historia, gobernantes, sistema administrativo y económico, organización social, tradiciones y creencias–, los documentos notariales fueron

empleados, con frecuencia, por los indígenas para justificar pago de tributos o presentar sus reclamos o probanzas de méritos. Los quipus en estos últimos casos constituían comprobantes que confirmaban la veracidad de la versión indígena.

Con respecto a las relaciones y crónicas, se considera que la primera escrita –casi completamente– sobre la base de la lectura de quipus hecha por parte de los *quipucamayoc* andinos procede del año 1542. Fue cuando el licenciado Vaca de Castro reunió a los ancianos de Cuzco para que le informaran sobre el pasado de la capital inca. Ésos, le comunicaron que todos los Incas contaban con sus *quipucamayoc*, quienes eran como cronistas responsables de recopilar sus hazañas y todos los acontecimientos que tuvieron lugar durante el periodo de su gobierno. Sin embargo, en el enfrentamiento entre los partidarios de Huáscar y los de Atahualpa, los capitanes del último –Challcochima y Quisquis–, tras entrar en el Cuzco, mataron a todos los *quipucamayoc* y quemaron todos los quipus “diciendo que de nuevo habían de comenzar” (Collapiña *et al.* 1974 [1542]: 19-20). La *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los incas*, conocida también como la *Relación de los Quipucamayos a Vaca de Castro* se basa en los testimonios que le prestaron al licenciado Vaca de Castro cuatro ancianos *quipucamayoc* de Pacaritambo –*quipucamayoc* quienes se habían salvado de la matanza–. Se conocen los nombres de dos de ellos –Collapiña y Supno– y, por consiguiente, como autores de la *Relación* se indica a Collapiña, Supno y otros *quipucamayoc*¹⁰⁴. Los *quipucamayoc* le contaron al licenciado –probablemente leyeron de sus quipus– toda la historia del Tahuantinsuyu, desde el mítico fundador Manco Capac hasta la llegada de los conquistadores e, incluso, los diez primeros años de las guerras entre los españoles e incas. En efecto, la segunda parte habla de la conquista y las guerras contra los españoles (Collapiña *et al.* 1974 [1542]). La *Relación* sugiere, entonces, que no solo los conquistadores obtenían datos sobre el mundo andino de los relatos de los *quipucamayoc*, sino que también los *quipucamayoc* recogían y asentaban en quipus la información sobre los españoles¹⁰⁵. En este sentido, las relaciones dadas por los cuatros *quipucamayoc* a

¹⁰⁴ Los nombres de los dos *quipucamayoc* –Collapiña y Supno– son, según fuentes coloniales, no tanto nombres propios que nombres «dinásticos» y pueden relacionarse con los pueblos de Pacaritambo y de Pucyura, cerca del Cuzco (Domínguez 2008: 174).

¹⁰⁵ Tenemos que recalcar en este lugar, sin embargo, que algunos investigadores cuestionan la autenticidad del texto, como es el caso de Pierre Duviols, quien considera que la *Relación* fue redactada entre 1603 y 1608 por los descendientes de Paullo Inca para apoyar sus reclamos. Otros estudiosos cuestionan una parte de la crónica, como Ake Wedin, quien sostenía que solo una parte procede de la tradición oral inca conservada por los *quipucamayoc*, en particular, la que corresponde a la tradición genealógica (Domínguez 2008: 164-166). En mi opinión, al menos la parte que trata de la historia de los gobernantes incas, está basada en el relato de los *quipucamayoc*, ya que su estructura corresponde a la estructura de otros textos transcritos de quipus.

Vaca de Castro, evidentemente, influenciaron también la crónica de Juan de Betanzos (1551), quien hizo de traductor del quechua durante la visita del licenciado Vaca de Castro. Según Lydia Fossa, entre ambos textos existe una relación estrecha y la investigadora sostiene que “Betanzos escribió la 'Suma y narración' basándose en información que recogió de los *kipukamayuy* de Vaca de Castro” (Fossa 2006: 147). Aunque el mismo cronista no lo confirma en el texto, manifiesta que los oficiales españoles valoraban los datos procedentes de los registros andinos. Betanzos relata que el mismo Marqués confiaba en la información asentada en dichas herramientas. Cuando el Marqués quería repartir las tierras entre los españoles, mandó a Manco Inca que trajera “*por cuenta y memoria*” los repartimientos que había. Entonces, Manco Inca para informarse sobre los repartimientos e indios que en ellos había acudió a la ayuda de los *llactacamayos* y los que en la ciudad del Cuzco tenían cuenta de esto, y “trújole al Marqués la cuenta y razón de lo que ansi le pedía” (Betanzos 1987 [1551]: 289, Cap. XXVIII).

En este sentido, Pedro Cieza de León en *La Crónica del Perú* (1553), cuando relataba las conquistas hechas por Huayna Capac en el norte del Perú, informaba de que los acontecimientos que describía se basaban en la relación recibida de los indígenas. Éstos, para que su historia no se perdiera en el tiempo, “*tenían una gentil y galana invención*” (Cieza de León 2000a [1553]: 211-212, Cap. XLVIII). A los quipus como fuente de información, Cieza se refería también en la segunda parte de su crónica titulada *El Señorío de los Incas*. Cuando estaba en la provincia de Jauja, pidió al señor Guacarapora que le hiciera entender su cuenta y se quedó sorprendido que aquel en sus quipus tenían puesto todo lo que habían dado a los españoles, desde la llegada de Francisco Pizarro. De esta manera, Cieza vio la cuenta de oro, plata, ropa, maíz, ganado y otras cosas que habían entregado (Cieza de León 2000b [1553]: 56, Cap. XII). En efecto, ya a mediados del siglo XVI, los indígenas de cada comunidad llevaban el registro de todo lo que les daban a los españoles para justificar los pagos de tributos y defenderse de las acusaciones injustas y de los abusos. En este sentido, diez años después de la redacción de la crónica de Cieza de León, estas malas prácticas con los indígenas fueron denunciadas por Hernando de Santillán. El licenciado y oidor de la Audiencia de Lima, en su *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas* (1563) informaba de que los encomenderos “se hicieron cada uno de ellos un inga” (Santillán 1986 [1563]: 121), cobrando los mismos tributos que los indios que le fueron encomendados habían entregado al Inca y, además, imponiendo otros nuevos. Entonces,

los encomenderos recurrieron a quipus para obtener información sobre la carga tributaria anterior a la llegada de los españoles y aprovecharla para imponer tasas que los indígenas tenían que pagar para ellos. Como sabían que los quipus encerraban datos sobre la organización administrativa del Tahuantinsuyu, los aprovecharon para ganar más poder:

“de ahí adelante les enseñaron a tributar el tributo ordinario que les habían de pagar en cada un año, en esta manera: que se informaron bien dellos así por los quipos como por otras vías de azotes y chamuscaduras, etc. de los géneros de cosas que tributaban al inga, y por aquellos iban concentrándose con los caciques, pidiendo en cada cosa la cantidad que se le antojaba; en cuanto al oro y plata, dábanles unas piedras grandes y decían, que el peso de tantas piedras de aquellas las habían de dar oro y plata cada año, y esto era una cosa imposible; y así en la ropa y lo demás por este tono.” (Santillán 1986 [1563]: 121)

Innegablemente, todas las crónicas de los denominados «cronistas toledanos»¹⁰⁶ también estarían basadas en quipus andinos y en las relaciones de los *quipucamayoc*. En efecto, entre 1570 y 1575, el virrey Francisco de Toledo ordenó una visita general del Virreinato del Perú y, junto con otros visitadores nombrados por él, viajó por el territorio peruano entrevistando a los indígenas, sus curacas y *quipucamayoc*. Toledo trataba de recopilar toda la información sobre la población andina: su organización, número de indios tributarios, sus formas de vida, costumbres, el avance de la evangelización, productos cultivados y recursos naturales de cada región, tributos y *mitas*, formas de trabajo, infraestructura (*tambos*, puentes y caminos, etc.). Sin embargo, la verdadera finalidad de esta investigación fue encontrar pruebas de la tiranía de los incas y demostrar que el gobierno inca era ilegítimo y, de esta manera, justificar la conquista de los españoles. Esta imagen de la tiranía inca la observamos reflejada en la *Historia índica* de Pedro Sarmiento de Gamboa. La crónica fue escrita según los intereses del virrey Toledo y tenía como finalidad demostrar la ilegitimidad de los gobernantes incas. Aunque Sarmiento entrevistó a numerosos *quipucamayoc* para escribir su crónica, sin duda, modificó la versión que aquellos le contaron de manera que fuera posible presentar a los incas como tíranos y usurpadores del poder. Fue el mismo virrey Toledo quien promovía las entrevistas a los *quipucamayoc* para conocer el pasado andino, así como la organización administrativa y económica del Tahuantinsuyu. Asimismo, en su *Instrucción para los visitadores* –incluida en las *Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú*– Toledo les aconsejaba recurrir a quipus y a los *quipucamayoc* para informarse sobre los tributos que los indios pagaban al Inca. El Virrey sabía que estas

¹⁰⁶ Denominación que acuñó Porras Barrenechea (2014), incluyendo entre los cronistas toledanos a: Pedro Sarmiento de Gamboa, Polo de Ondegardo, Cristóbal de Molina y José de Acosta.

herramientas contenían codificadas en sus cuerdas todos los bienes tributados, las cantidades y los repartos correspondientes:

“Y para ello haréis parecer los quipucamayos que hubiere del tiempo del Inga, averiguando muy en particular todos los tributos y servicios que los indios daban y hacían a los Ingas, y lo que cabía a cada indio en particular, y lo que montaba en cada un año y dónde ponían el dicho tributo.” (Toledo 1986-1989 [1569-1574]: 29-30, vol. I)

De hecho, los españoles recurrieron a los *quipucamayoc* y sus registros, sobre todo durante las visitas administrativas para, de esta manera, averiguar la organización de la sociedad en el área andina prehispánica. El objetivo de numerosas visitas, que se emprendieron con el establecimiento del nuevo orden colonial, fue por un lado recoger todos los datos sobre la población –ante todo el número de los pobladores, su edad, género, distribución de trabajo, tierras que habitaban y cultivaban, tributos que pagaban anteriormente, servicios que prestaban a los gobernantes cuzqueños–, y por otro lado, imponer las estructuras administrativas españolas.

En este sentido, la visita del virrey Toledo mencionada arriba no fue la primera organizada por los funcionarios españoles en el Virreinato del Perú, aunque sí constituyó la empresa más grande y la más significativa para la organización colonial de las sociedades andinas. Sin embargo, ya durante la administración de Pedro de la Gasca, entre 1547 y 1550, fue realizada la primera visita general de encomiendas¹⁰⁷. En mayo de 1548, el presidente de la Audiencia designó a setenta y dos visitadores para que inspeccionaran los repartimientos indígenas de todo el Virreinato. La visita, que se realizó en 1549, sirvió para fijar las tasas de tributación. Por eso, los visitadores eran responsables de interrogar tanto a los caciques como a los encomenderos, ya que el objetivo de la tasación era regular las relaciones entre los indígenas y los encomenderos (Hampe 1989: 111). Además, según Pease, durante la administración de Pedro de la Gasca los españoles intentaron recopilar la información registrada en quipus porque, en el transcurso de las Guerras Civiles se había perdido la documentación española anterior (Pease 1990).

En este sentido, las visitas administrativas se convirtieron en una abundante fuente de datos estadísticos sobre las poblaciones indígenas, sobre todo el número de indios tributarios y distribución de los territorios, pero también proporcionaron información etnográfica sobre las costumbres y la vida de los nativos de cada pueblo visitado. Muchas de ellas, se basaron en datos proporcionados por los que leían sus quipus ante los funcionarios españoles. De hecho, la *Visita de la provincia de León de Huánuco* (1562),

¹⁰⁷ La Gasca llegó al Perú designado como Presidente de la Audiencia de Lima, para ejecutar las Leyes Nuevas y combatir la rebelión de Gonzalo Pizarro. Véase: Teodoro Hampe Martínez 1989.

realizada por Íñigo Ortiz de Zúñiga, tenía como propósito recoger datos censales, demográficos y económicos sobre las comunidades visitadas y sus pobladores. El texto contiene la visita de las cuatro *waranqa*¹⁰⁸ de los *chupachu*¹⁰⁹ y la visita de los *yacha*¹¹⁰ y *mitmaqkuna*¹¹¹ cuzqueños. Para conocer mejor la realidad de las comunidades andinas, Ortiz de Zúñiga hizo una inspección casa por casa, lo cual le permitió entrevistar no sólo a las autoridades locales, sino también al común de los indígenas. Además, pudo realizar entrevistas más exactas y ver cómo vivía y se organizaba la gente, de qué tierras y recursos disponía, cómo trabajaba, qué bienes poseía. El visitador no era responsable sólo de recopilar los datos estadísticos sobre los pobladores actuales, sino también de comparar la situación presente con la del periodo del gobierno de los incas. En efecto, los datos procedentes de los quipus sirvieron para que se conocieran las estructuras de las sociedades en estas regiones de los Andes, sus divisiones y reparticiones, sus tierras, cultivos, productos agrícolas, tributos, etc. (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]).

Asimismo, en la *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567* los quipus aparecen como la fuente principal de la información proporcionada al visitador. El texto de la *Visita hecha a la provincia de Chucuito* contiene datos estadísticos, demográficos, informa sobre bienes y tributos tanto del tiempo del inca como actuales. Garci Diez de San Miguel visitó los territorios de los lupacas –que habitaban en las orillas del Lago Titicaca– para realizar una nueva tasación. Cuando el día 23 de febrero de 1567 el cacique principal de la parcialidad de Anansaya, Martín Curi, se presenta ante el visitador, trae consigo quipo del número de indios que había en tiempo del inca. Según el escribano español Francisco López, el cacique: “trujo consigo unos hilos de lana con unos nudos en ellos que dijo ser el quipo y cuenta de los indios tributarios que en tiempo del ynga había en esta provincia de Chucuito” (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 64 [f. 30v.]). En efecto, el visitador Garci Diez no sólo admite quipus como testimonios, sino también, entrevistando al día siguiente al cacique de la parcialidad de Hurinsaya, Martín Cusi, le pregunta si entre los quipos que tenía en su casa halló el de los indios tributarios que en tiempo del inca había en esta provincia. Cuando éste le presentó el dicho quipu, la declaración conjunta de Martín Cusi y Lope Martín Ninara –el

¹⁰⁸ Se trata de *guaranga* –una unidad de la división decimal inca mencionada en la Primera Parte– que comprende un mil personas. La palabra significa mil del quechua.

¹⁰⁹ Los *chupachu* o *chupaychu* era un grupo étnico que habitaba la provincia de León de Huánuco, en el valle de Huallaga (Departamento de Huánuco).

¹¹⁰ Los *yacha* era otro grupo étnico del valle de Huallaga.

¹¹¹ Los *mitmaqkuna* eran *mitimaes*, es decir personas reasentadas de manera permanente.

quipocamayoc– fue comparada con la anteriormente prestada por Martín Cari (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 74 [f. 35r.]). En la *Visita hecha a la provincia de Chucuito*, no sólo se aprecia el gran valor que tienen los quipus para recopilar los datos sobre la organización inca y colonial temprana de la sociedad, sino además se subraya la necesidad de seguir usándolos a fines de contabilidad en las comunidades andinas. En efecto, el visitador aconseja que los dos caciques principales –Martín Cari de la parcialidad de *Anansaya* y Martín Cusi de la parcialidad de Hurinsaya– tomen cuenta del ganado de la comunidad por quipu: “podrá tomar cuenta del dicho ganado y multiplico de ello el corregidor y les hará hacer quipo en cada un año conforme a la orden que Vuestra Señoría en ello tiene dada” (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 211 [f. 108v]). Además, sobre la base de la visita, el licenciado Lope García del Castro –presidente de la Audiencia de Lima– nombra y provee a los dos caciques principales como administradores del ganado de la comunidad de la provincia de Chucuito:

“y al principio de cada un año harán juntar los caciques de cada parcialidad con los ganaderos y quipocamayos y harán quipo de todo el ganado que hay para que se sepa y entienda lo que ha multiplicado y verán que cantidad de ganado se podrá sacar y vender de lo de la dicha comunidad” (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 273-274 [f. 136]).

Los quipus, entonces, sirvieron como herramientas de administración y de control de la población también después de la llegada de los españoles. Aunque los visitadores siempre iban con instrucciones previas y planteaban preguntas determinadas, por los aspectos concretos de la vida indígena que les interesaban, en algunos fragmentos de la *Visita hecha a la provincia de Chucuito* se observa que constituyen una transcripción directa de quipus. En este sentido la estructura del texto de la *Visita de los valles de Sonqo en los yunka de coca de La Paz* [1568-1570] también indica que –al menos parcialmente– está basado en quipus, probablemente transcrita de quipus. Entre 1568 y 1570 se llevaron a cabo dos visitas al repartimiento de Songo y Challana y Chacapa, con el objetivo de realizar una retasa solicitada por los pobladores. Los que se presentan como testigos ante el visitador son los caciques y los *quipucamayoc* quienes tienen cuenta de todo lo que se tributaba antes, así como de lo que se tributa en el presente. Según el testimonio del cacique de Songo don Martin:

“Dijo que desde el tiempo que se le pregunta fue quipocamayoc don Juan Alaua y habrá 4 meses que murio y que juntamente con el solia entender en el quipo don Martin Pacha Coaquira asi de lo que toca a este pueblo de Songo como de todos los demas sujetos a el y del pueblo de Challana y Chacapa y Simaco y sujetos a ellos y que tenia y tiene al presente la cuenta de lo que cada pueblo de todos los de este repartimiento pagaban de tributo en tiempo de Grauiel de Rojas y el dicho mariscal y lo que pagaban al presente” (*Visita de los valles de Sonqo...* 1991 [1568-1570]: 265 [f. 279v-f.280r])

De la *Visita de los valles de Sonqo* se desprende, entonces, que los *quipucamayoc* eran quienes mejores conocimientos tenían sobre las estructuras de las comunidades y *ayllus*, sobre los que los integraban, los bienes que poseían, así como sobre las cargas tributarias y su redistribución entre los comuneros. Además, fueron los *quipucamayoc* –junto con los caciques o *curacas*– quienes representaban los intereses de sus comunidades ante las autoridades coloniales y, al mismo tiempo, disponían de recursos y conocimientos para defenderlos.

Se observa, entonces, que los quipus constituían una fuente importante de información, tanto para los andinos como para los españoles. Disponer de los datos sobre las poblaciones andinas, a su vez, permitió negociar las relaciones de poder entre los dos grupos. Por eso, el siguiente subcapítulo tratará de cómo los quipus ayudaron a los españoles a desplegar y a ejercer el poder sobre las poblaciones andinas.

7.2. Los quipus como fuente de poder de los españoles

Definitivamente, los españoles aprovecharon el empleo de quipus por parte de los indígenas, así como los conocimientos de los *quipucamayoc*, para realizar los objetivos políticos y económicos diseñados desde la metrópoli para los territorios americanos, pero también para alcanzar sus fines e intereses particulares. En este sentido, uno de los propósitos principales alcanzados con la ayuda de la información proveniente de las cuerdas anudadas fue organizar a la sociedad andina según nueva estructura colonial. De esta manera, los quipus constituyeron fuentes de poder para los funcionarios y los representantes de la Corona. Por un lado, les proporcionaron toda la información indispensable para gobernar y organizar la administración virreinal y la sociedad en los Andes. Por el otro, siguieron siendo herramientas de comunicación empleadas por los indígenas dentro de las comunidades y mediante las cuales también los funcionarios españoles pudieron transmitir desde arriba hacia abajo –por medio de los *curacas* locales– todas sus decisiones, obligaciones y tasas de tributos impuestos a cada grupo.

En este sentido, gracias al tratado político-jurídico titulado *El gobierno del Perú* (1567) de Juan de Matienzo –Oidor de la Audiencia de Charcas y Lima– sabemos que, más de treinta años después de la llegada de los españoles, los quipus no sólo eran leídos para contarles sobre el pasado andino, sino también seguían siendo la principal forma de notación utilizada por los andinos. La información contable, administrativa y legal de las comunidades indígenas se registraba mediante quipus (Curatola y Puente Luna 2013: 13).

Matienzo observó que en la mayoría de los poblados no había escribanos ni personas que supieran leer y escribir. Por eso, propuso que se siguiera usando quipus como registros internos de la comunidad, para asentar información sobre los indígenas —una especie de censos útiles para las autoridades coloniales—, las tasas asignadas, así como los casos judiciales, en particular para registrar las sentencias. Matienzo recomendó que en cada repartimiento hubiera un *tucuirico*¹¹², indio ladino que no fuera natural del repartimiento, nombrado por la Audiencia o por el Corregidor por un periodo de uno o dos años. El *tucuirico* estaría responsable de cobrar la tasa, juntamente con el cacique y, por eso, todos los indígenas de repartimiento deberían estar empadronados por escrito o por medio de quipus:

“Item, ha de tener cuidado de asentar por memoria por escrito, e no sabiendo escrebir por *quipo*, todos los indios e indias del repartimiento, y su edad, y cada quatro meses llevar el *quipo* de los que hay al Corregidor de la ciudad, y de los que se han muerto o ídose, y de los que han llegado a diez y ocho años, que es la edad en que han de ser obligados a contribuir y pagar la tasa, para que se entienda los que han de contribuir aquel año” (Matienzo 1967 [1567]: 56, Cap. XIV).

Cuando aconsejaba cómo se debería cobrar la tasa, indicó que la información censal sobre los pobladores de cada pueblo —por escrito o por quipu—, debería ser enviada al encomendero y al Corregidor cada seis meses. De esta manera, podrían ajustar las tasas correspondientes:

“Que cada seis meses el *tucuirico* envíe memoria, por escrito o por *quipo*, de los indios que se han muerto, o aumentado y llegado a edad de diez y ocho años, o huídose, para que se sepa lo que se ha de dar de tasa, y dé la memoria al que llevare la tasa, para que lo diga al encomendero y al Corregidor de la ciudad, y también la dé al Corregidor de pueblos de indios, para que haya cuenta y razón de todo” (Matienzo 1967 [1567]: 67, Cap. XVIII).

En caso de pleitos y juicios llevados a cabo en los pueblos, Matienzo señaló que los indios alcaldes no tenían que hacer el juicio por escrito, sino sólo la sentencia deberían ponerla por escrito si hubiera en el pueblo indio que supiera escribir, y si no lo hubiera la ponen por quipo:

“La jurisdicción que estos han de tener, es que pueden conocer ambos o cada uno de ellos, de cualesquier pleitos civiles y criminales que acaecieren entre indios, con que las causas que los indios truxeren con sus caciques o principales, ceviles o criminales, las ponga por *quipo* el *tucuirico* para hacer lo que luego diré, y esto, no habiendo Corregidor español, porque habiéndolo se remitirá a él, pero en las causas criminales que merecieren muerte o mutilación de miembro, no procedan en ellas más de hasta prender los culpados, y luego las remitan al Corregidor de la ciudad en cuyo destrito cae el tal repartimiento. No se ha de escribir ni hacer proceso por escrito cosa ninguna ante estos alcaldes indios, excepto la sentencia que dieran. Esta ha de quedar escrita habiendo en el repartimiento quién escriba, y si no, ha de quedar en los *quipos* de que ellos usan; y de las sentencias que los

¹¹² El nombre, sin duda, hace referencia a los gobernadores incas llamados *tucuyricuy*.

alcaldes dieren, se pueda apelar para el Corregidor español, si le hubiere en el repartimiento, y si no, ante el de la ciudad” (Matienzo 1967 [1567]: 51, Cap. XIV).

Y también en otro fragmento:

“Item, que estos alcaldes puedan conocer de cualesquier pleitos que haya entre indios e indios, ceviles y criminales, con que no sea de muerte o mutilación de miembro, que de éstos ha de conocer el Corregidor español, y los indios alcaldes no han de hacer proceso por escrito más de la sentencia, si hobiere indio en el pueblo que sepa escrebir, e no le habiendo, se ponga la sentencia por *quipu*, y las penas pecuniarias no puedan pasar de un peso, el cual se aplique al común de los indios” (Matienzo 1967 [1567]: 55, Cap. XIV).

Entonces, en su tratado propuso llevar el doble registro –o simplemente confirmó el *statu quo* vigente en la región desde el establecimiento de la administración española–. Por un lado, había de haber un registro escrito de los escribanos españoles, por el otro, el anudado en cuerdas por los denominados por Matienzo *tucuirico*. En cada repartimiento ha de haber un *tucuirico* quien debe tener memoria, si no sabe leer, por su quipu, de todos los indios del repartimiento, su edad, mujer, hijos, etc. Los *tucuirico*, cada año, tienen que entregar al Corregidor la cuenta de cuántos han nacido, cuántos han muerto, cuántos deberían pagar tasa (Matienzo 1967 [1567]: 52). Asimismo, *tucuirico* podría asentar en su quipu las quejas que indios presentan en contra de sus caciques y principales para llevarlas al Corregidor:

“Lo que ha de hacer es tener memoria, por escrito si supiere leer, y no sabiendo, por quipo, de cuántos indios hay en el repartimiento, y de la edad de cada uno, por casas, diciendo: Juan Coca, indio casado; su mujer, Juana; tienen cuatro hijos, etc. Poner los que son cristianos, y los que no lo son. Ha de dar esta cuenta cada año al Corregidor español del repartimiento, e no le habiendo, a el de la ciudad, para que se entienda cuántos se han muerto, cuántos nacido, y cuántos llegado a la edad suficiente para poder pagar tasa. Ha de tener cuidado de cobrar la tasa de cada indio en particular, y no la ha de recibir él solo, sino él y el cacique, y estando él ausente, la segunda o tercera persona, y uno de los alcaldes, y han de echar luego lo que cobraren en la caja de tres llaves, como luego diré. Demás de esto, los indios que se le vinieren a quejar de sus caciques, ha de asentar por escrito la quexa, e no sabiendo escribir, en su *quipu*, y cada cuatro meses o seis, llevarlas al Corregidor para que él haga justicia.” (Matienzo 1967 [1567]: 52, Cap. XIV).

Matienzo insistía que las quejas contra los principales no podían ser resueltas por los alcaldes de indios, sino por el Corregidor. En su ausencia, sin embargo, el *tucuirico* debería registrar en quipus todas las quejas presentadas por los indígenas y, de cuatro a cuatro meses, presentarlas ante el Corregidor en la ciudad donde residiere:

“Item, que si algún indio pidiere algo o acusare a algún principal, no lo pueda pedir ante los alcaldes, sino ante el Corregidor español, y no le habiendo, se pida ante el *tucuirico*, para que él lo ponga en su quipo por memoria, y de cuatro a cuatro meses vaya con el quipo ante el Corregidor de la ciudad, para que sumariamente haga justicia sobre las quejas que traxere por quipo, sin que parezcan ante él los que se quejaron si fuere cosa de poca importancia, y les haga brevemente restituir lo que les hubieren tomado; si fuere la culpa que merezca privación de cacicazgo, se remita a la Audiencia, porque no puede

otra justicia conocer de privación de cacicazgo sino el Audiencia, o el Oidor que anduviere visitando” (Matienzo 1967 [1567]: 55, Cap. XIV).

Adicionalmente, Matienzo instruía a los visitantes sobre cómo deberían organizar la población indígena, asentando todos los datos –incluso los nombres de los caciques y principales– “*por memoria*”:

“Por esto, lo primero que conviene que haga el visitador, es visitar toda la tierra, poblada y no poblada, de cada repartimiento, y ver los lugares más acomodados para poder poblar los indios, que tengan agua y tierra suficientes en qué poder sembrar, y donde vivan más sanos, y que esté en comarca de sus heredades. Visto esto de camino que lo va viendo, ir visitando os lugares poblados, y asentar por memoria todos los indios que hay, así hombres como mujeres, diciendo los que hay en cada casa, la edad que tienen, los que son solteros casados, amancebados, e viudas y doncellas, y poner por memoria los nombres de los caciques y principales, y cuántos indios tiene cada uno, y cuáles son *hanansayas* y cuáles *hurinsayas*. Asentado todo por memoria, háles de ir diciendo que les viene a desagrar y a que sean lo que han de dar, y los días que han de servir a sus encomenderos, y a sus caciques y principales, y que todo el tiempo restante ha de ser para ellos mismos, y que entiendan que no han de dar ni servir más de lo que él les dexare mandado” (Matienzo 1967 [1567]: 48-49, Cap. XIV).

El *tucuirico*, si no sabe escribir, debería trasladar todos los datos recogidos durante la visita en las cuerdas de quipus:

“Item, que en el repartimiento que visitare asiente por memoria todos los indios que en él hubiere; los cristianos y los que no lo son; los que son casados, solteros o viudos, y los hijos o hijas que tienen; de qué aylo o parcialidad son, y la edad que tienen, la cual memoria y un traslado signado de ella han de quedar en poder del *tucuirico*, para que él lo asiente por su *quipu* si no supiere escribir, y otra ha de tener el Corregidor que residiere en el repartimiento, y no le habiendo, el de la ciudad adonde cae el tal repartimiento.” (Matienzo 1967 [1567]: 53, Cap. XIV)

Entonces, el tratado de Matienzo comprueba que era legítima –y hasta recomendada– la existencia del doble registro o la coexistencia de dos tipos de registros durante el siglo XVI. Por un lado, los registros escritos llevados por los funcionarios y escribanos españoles y, por el otro, los registros anudados en las cuerdas de quipus que constituían documentos de las comunidades en las cuales nadie sabía leer ni escribir.

Se considera que esta legitimidad y utilidad de los quipus para el sistema colonial fueron confirmadas oficialmente durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo (Curatola y Puente Luna 2013: 19; Brokaw 2013: 120). En sus intentos de aprovechar las tradiciones andinas para sus propios fines, el virrey promovió la participación de los *quipucamayoc* en la preparación de informaciones acerca de las estructuras del Estado inca y su historia. Asimismo, intentaba averiguar las diferencias entre el estado actual de las cosas y el anterior, es decir, del tiempo de los incas (Toledo 1986-1989 [1569-1574]). Además, reconoció quipus como evidencias en casos judiciales para respaldar la

veracidad de los datos manifestados en las probanzas de servicios de los *curacas*. Aceptó, entonces, la validez de los testimonios de los curacas –por ejemplo de los de Jauja en 1570– y de los *quipucamayoc*, como evidencias en casos sobre tasas y sobrepagos de tributos (Spalding 2013: 66). Por otro lado, Brokaw señala que Toledo aceptaba el quipu solo si no había un escribano. Esto, a consecuencia de las recomendaciones de Matienzo, quien aconsejaba emplear quipus solo si en el pueblo no había nadie quien supiera escribir. Sin embargo, el reconocimiento de los quipucamayoc por parte de Toledo parece una situación provisional causada por falta de escribanos indígenas (Brokaw 2013: 130-131). De ahí que conociendo la situación de los pueblos indígenas y sus escasas posibilidades de llevar registros por escrito, Toledo acepta e incluso recomienda en sus ordenanzas el uso de quipus a fines administrativos, fiscales y judiciales. Además, el virrey estaba consciente de los abusos que numerosos españoles cometían en América, y sabía que la mayoría de los indígenas carecía de medios –conocimiento de escritura, entre otros– para protegerse o defenderse de estos malos tratos. Por eso, en sus ordenanzas, Toledo admite que había españoles quienes querían enriquecerse a costa de los indios y se aprovechaban al máximo de su trabajo. Asimismo, observó que muchos de los clérigos que pasaron a América, vinieron para beneficiarse de los indígenas y que abusaban de ellos, aprovechándose del trabajo forzoso, castigándolos e, incluso, encarcelándolos (Toledo 1867: 4, 21). Uno de los remedios para acabar con esta situación y desarraigar las malas prácticas y abusos de los indígenas, sería mantener el uso de quipus por parte de la población nativa. De esta manera, podrían justificar los bienes que poseían, así como todos los tributos que entregaban a los españoles. En su *Instrucción general para los visitadores*, Toledo propone recurrir a los quipus andinos para llevar cuenta de los bienes y ganados de cada comunidad:

“Item, os informaréis qué bienes y ganados de comunidad hay en cada repartimiento, y en qué cantidad, y qué han multiplicado, y a cuyo cargo han estado, y quién se ha aprovechado de ello, y hacerlos heis todos poner por quipu e inventario, de manera que haya cuenta y razón de ello, encargando la guarda de manera que no se pierda ni disminuya, y proveyendo cómo se trasquile en cada un año, y la lana se reparta entre los indios del repartimiento y se provean los indios pobres.” (Toledo 1986-1989 [1569-1574]: 22)

De la *Instrucción general para los visitadores*, se desprende también que investigando sobre los tributos que pagaban los indígenas anteriormente, los visitadores deberían recurrir a los datos almacenados en quipus:

“En cada repartimiento que visitareis os informareis que tributos pagauan los indios al inga en que cantidad y de que cossas como se repartia y cobraua el tributo entre ellos y

para ello procurareis hacer parecer los quipos y quipocamayos que ouiere del tiempo del Inga aueriguando muy enparticular todos los tributos y seruicios que los indios dauan y hacian a los Ingas y lo que cauia a cada indio enparticular y lo que aumontauan en cada un año y donde ponían el tributo” (Toledo 1986-1989 [1569-1574]: *Instrucción*)

La información completa sobre el sistema tributario anterior, le permitiría por un lado aprovechar al máximo el trabajo indígena, pero por el otro, establecer tasas de tributos coloniales o realizar retasas de manera que los indígenas no fueran demasiado agraviados. Además, gracias a tenerlo todo registrado en quipus, los indígenas podrían defenderse de los abusos de las autoridades, tanto administrativas como eclesiásticas.

En este sentido, las denominadas “Ordenanzas de Toledo” constituyeron un conjunto de disposiciones y normativas legales sobre varios aspectos de la vida colonial –tributos, minas, oficiales de cabildos, *curacas* y alcaldes, pleitos de indios, entre otras cosas–. Dichas ordenanzas no solo fundaron bases para el establecimiento del nuevo orden colonial, sino también para proteger a los indígenas y defenderlos contra las opresiones y abusos que sufrían. En efecto, los derechos de los indígenas fueron infringidos tanto por los españoles como por sus propios *curacas* y mandones quienes, aspirando a entrar en los círculos coloniales de poder, cometían extorsiones y se aprovechaban del trabajo de sus súbditos.

En este sentido, el 6 de noviembre de 1575, en la ciudad de Arequipa, fueron emitidas las denominadas “Ordenanzas de Arequipa”¹¹³. Entre estas ordenanzas, se encuentran varias que subrayan el papel de los *quipucamayoc* –ya en la época colonial–, tanto para el funcionamiento de los nuevos pueblos indígenas o reducciones como para la implementación, el establecimiento y el cumplimiento de las normas y leyes españolas por parte de los indígenas. Así, la primera ordenanza del conjunto de las que hablan sobre la elección de alcaldes, regidores y oficiales de cabildo, titulada “*Que el día del año nuevo se junten para la elección*”, señala la presencia de *quipucamayoc*:

Primeramente; Ordeno y mando: que donde están reducidos todos los indios del repartimiento, en la cabecera del tal pueblo, el día de año nuevo entren á la elección con los alcaldes y rejidores, el corregidor del distrito, y les dén orden como se elijan, y hasta en él dos alcaldes y cuatro rejidores y un alguacil y un escribano ó quipocamayoc, que este ha de estar perpétuo en tanto que tuviere habilidad suficiente para ello: y los alcaldes y rejidores se han de elejir en cada un año nuevo, juntándose los alcaldes y rejidores del año pasado que se elijieron para la visita del dicho repartimiento, para hacer la elección en las casas de cabildo del dicho pueblo; y en hacer la tal elección han de guardar el órden siguiente (Toledo [1575: Ordenanza I], in Levillier 1925: 305-306)

¹¹³ El título completo de las denominadas “Ordenanzas de Arequipa” es *Ordenanzas del Virrey Don Fco. de Toledo, para los indios de la provincia de Charcas, destinadas a evitar los daños y agravios que recibían de sus encomenderos. Modo de elección de alcaldes, regidores, quipocamayos y oficiales de cabildo para los pueblos de indios; jurisdicción de los alcaldes; fórmula de testamento; cláusula de entierro y misas, herederos y albaceas; bienes de comunidad; obligaciones de los indios de cada pueblo, etc.*

Como los quipucamayoc deberían ser perpetuos, esto supone que no todos sabían confeccionar quipus, solo algunos con la “habilidad suficiente”. Además, no todos gozaban de la legitimidad para ser *quipucamayoc* o escribano, lo cual sugiere que ser *quipucamayoc* en la Colonia, significaba desempeñar un puesto de cierto prestigio. Considero, asimismo, que la fusión de las acepciones de escribano y de *quipucamayoc*, efectuado en el siglo XVI, llevó a convertir este último en un cargo o puesto, que no existió durante el Tahuantinsuyu¹¹⁴. Como he explicado en la Primera Parte del presente estudio, en el Tahuantinsuyu el *quipucamayoc* no era un cargo o puesto, sino más bien constituía un título añadido a otro cargo –había varios funcionarios que sabían manejar quipus–. Entonces el cambio semántico del significado de la palabra *quipucamayoc* se dio ya después de la conquista, en la época colonial. Los españoles les atribuyeron funciones propias de algunos puestos existentes, en aquel entonces, en la Península Ibérica.

Esta relación entre las funciones de los escribanos y las de los *quipucamayoc*, así como la coexistencia del libro europeo y de los quipus andinos, las encontramos en las ordenanzas dedicadas a las obligaciones de los alcaldes. El virrey Toledo propone llevar algunos registros por libro o por quipu. Así, la Ordenanza XXVI – titulada *Cuidado que han de tener los alcaldes para que los enfermos hagan testamento y se cumpla; y lo que han de hacer en caso de morir ab intestato* –, permite tener libro o quipu del inventario de los bienes o ganados:

“Item: Porque se tiene entendido, que quando algun indio ó india muere y deja bienes, se los toman los que están presentes, ó llegan primero; de que resulta quedar sus hijos pobres [...] Se manda que los alcaldes y cualquiera de ellos tengan cuidado quando algun indio, india ó cacique principal estuviere enfermo, le visiten y aconsejen que hagan testamento, como los españoles lo suelen hacer para descargar su conciencia en lo que conviniere, y dejar a sus hijos en concordia, si los tuviere, y sus bienes á recaudo, y disponer de ellos á su voluntad, trayendo el escribano ante quien lo haga; y luego que sea fallido el tal indio, vayan los dichos alcaldes ó cualquiera de ellos con el dicho escribano y hagan inventario por escrito de los bienes que hubieren quedado, y hagan por su alma el bien que hubiere mandado y cumplan en todo su voluntad; y teniendo hijos ó hijas casadas ó quando llegaren á la edad de tributar, siendo varones ó quando se casen, siendo mugeres, les den á cada uno lo que de ellos les viniere, y la parte de los menores la pongan en tutela en poder de indios abonados, que se la guarden y aumenten, y de ellos sean proveidos de lo que hubieren menester los dichos menores, y que no sean los dichos curadores y tutores caciques, ni principales, porque no se les alcen con ellos, sino indios ricos particulares, á quien libremente los puedan pedir, á los cuales se les dé por su trabajo la mitad de la décima del multiplico, y lana del ganado que guardaren, y lo que aumentaren en los dichos bienes, tengan cuenta de ellos por libro, ó quipo para darla, quando se les pidiere” (Toledo [1575: Ordenanza XXVI], in Levillier 1925: 321-322).

¹¹⁴ Véase la Primera Parte, en particular el capítulo nº 5.

Entre las estipulaciones de esta ordenanza se encuentran cláusulas adicionales sobre testamentos y, entre ellas, la *Cláusula de deudas y bienes que dejan*, en la que Toledo aconseja averiguar quién tiene el quipu “*de ello*”. Esto confirma que la información de quipus era tomada como fidedigna para la preparación de documentos españoles – testamentos o reparto de la herencia, en este caso–:

“Si debiere algunas deudas, ha las de declarar aquí mandando que se paguen, y las que á el le deben luego para que se cobre; y luego declare los bienes que tiene y donde están, y si es ganado, que pastores lo guardan, y en que punas y quien tiene el Quipo de ello, y procurar que estén presentes los dichos pastores, y declarar lo que cada uno tiene á cargo, porque cesen inconvenientes, que podia haber despues.” (Toledo [1575: Ordenanza XXVI], in Levillier 1925: 324).

Dentro de las obligaciones de los alcaldes cabía también supervisar el esquilmo del ganado y repartir la lana entre los más pobres, según “*libro y quipo*”. En este sentido, la Ordenanza XLI –titulada *Como se ha de hacer y repartir el esquilmo del ganado de Castilla y de la tierra, y libro de cuenta que de esto se ha de tener*– explica:

“Item: Ordeno y mando, que los alcaldes tengan gran cuidado de que las ovejas de Castilla y de la tierra se trasquilen á su tiempo, y ellos juntamente con el cacique principal, y con parecer del padre de la doctrina, y del Corregidor que á ello ha de asistir, repartan la lana y esquilmo de dichas ovejas entre los indios é indias mas pobres, y haya libro y quipo en que tenga cuenta de lo que en esto se hiciere el escribano del pueblo, ó quipo camayo, en el cual se asiente para que haya razon de lo que se repartiere, y se pueda dar cuenta al Corregidor.” (Toledo [1575: Ordenanza XLI], in Levillier 1925: 334)

Entonces, innegablemente, se observa la coexistencia entre el libro europeo y el quipu andino y una especie de intercambio entre las funciones desempeñadas por el escribano del pueblo y el *quipucamayoc*.

Por otro lado, en las ordenanzas sobre los escribanos de cabildo se recomienda transcribir la información contenida en quipus. Esto confirma que, por un lado, los datos procedentes de quipus tenían gran valor para la administración española y, por el otro, que los escribanos trabajaban junto con los *quipucamayoc* para elaborar la documentación española. En efecto, la Ordenanza II sobre los escribanos de cabildo –titulada *A lo que está obligado el escribano por razón de su oficio*– manda transcribir todo lo que los indígenas ponen por quipus y, de cierta manera, sugiere que ambos tenían que colaborar:

“Item, sea obligado a ir con diligencia á hacer cualesquiera testamento é inventarios é informaciones y otras cosas de su oficio que se le mandaren y ofrecieren así en la caja de la comunidad, como en cualquiera cosa que conviniere asentarse por memoria para cualesquiera efectos tocantes al bien comun; porque todo lo demás que ser pudiere, que los indios suelen poner en Quipos, se ordena y manda que se seduzca á escritura por mano del dicho escribano, para que sea mas cierto y durable, en especial en las faltas que tuvieren de doctrina y entradas y salidas de sacerdotes y ausencias que hicieren, y lo mismo en lo que tocara a los corregidores y sus tenientes y otras cosas particulares, que ellos suelen asentar en los dichos Quipos, por quanto si les pidiere cuenta de ello ó les

convenga, esté mas claro, y la dén mejor, y el dicho escribano lo haga y escriba sin poner escusa, so pena de perder el dicho oficio.” (Toledo [1575: Ordenanza II], in Levillier 1925: 338)

También la Ordenanza III., que trata sobre los escribanos de cabildo –titulada *Que el escribano no lleve derechos por razon del oficio y lo que por él se ha de dar por los bienes de la comunidad*–, manda reducir “a escritura los dichos Quipos”. De ahí que de las disposiciones de Toledo deriva que la colaboración entre los escribanos y *quipucamayoc* fue bastante frecuente y eficiente:

“Item, atento á que el dicho escribano no ha de llevar derechos, á lo menos de presente hasta que otra cosa se provea, se manda, que de los bienes de la comunidad se le dé cada un año una resma de papel en que se escriba y asiente lo susodicho, el cual lo guarde para cosas necesarias, y no lo desperdicie, y le compren una caja con cerradura y la llave á costa de los dichos bienes de comunidad en que se guarde lo que él escribiere, y una mesa en que escriba, y le hagan un aposento pequeño con teja, que sirva de escritorio en el solar que le dieren para hacer su casa, por el inconveniente que podia haber siendo de paja y tenga el dicho aposento cerradura y llave, y le honren y traten bien, porque vendrá á ser el uso del dicho oficio en utilidad y provecho del dicho pueblo, reduciendo á escritura los dichos Quipos, y lo que toca á la caja de bienes de comunidad y repartimiento de la tasa, para que ninguno sea agraviado, y hacer con ellas testamento y otras cosas.” (Toledo [1575: Ordenanza III], in Levillier 1925: 338-339).

Asimismo, Toledo aconsejaba que los *curacas* o caciques de indios sigan empleando quipus para llevar los asuntos internos de las comunidades, lo cual confirman las ordenanzas dedicadas a los caciques y principales. En efecto, en la Ordenanza XXIII. – titulada *Que reduzcan los indios ausentes á sus pueblos, y no admitan en él ni en su servicio forasteros*–, manda que tengan cuenta con los indígenas de su repartimiento:

“Item: Ordeno y mando, que los dichos caciques y principales tengan cuenta, si algunos indios de su repartimiento se pasasen á otros pueblos, de hacerlos recoger y traer luego á su natural. Y por la misma cousa no consientan, de que en sus pueblos estén indios de fuera de ellos, ni los admitan en su servicio, ni les dén tierras, ni de comer, ántes dén noticia de ello luego á sus caciques para que los recojan, so pena de cien pesos aplicados para el hospital del repartimiento donde sucediere” (Toledo [1575: Ordenanza XXIII], in Levillier 1925: 350).

Además, las comunidades deberían seguir teniendo cuenta de los bienes de la comunidad y de lo que se debería hacer con ellos. Dos ordenanzas, citadas abajo, explican el porqué. La Ordenanza III. –titulada *Que los carneros de Castilla se guarden de por sí, y proveido el hospital, lo procedido de lo que se vendieren, entre en la caja de comunidad*– estipula:

“Item: Que los carneros de Castilla se guarden de por sí, y proveidas las necesidades de hospital y enfermos del y habiendo de cien carneros para arriba de dos años los lleven al pueblo y partes mas cercanas para que se vendan, y lo procedido de ello se meta en la caja de comunidad para la tasa y otros gastos de comunidad, que se ofrecieren en pleitos, proveimientos de hospitales e iglesias; y el mayordomo del tal pueblo tenga cuenta y

razón con ello, de manera que los caciques y principales no defrauden a la comunidad” (Toledo [1575: Ordenanza III], in Levillier 1925: 354-355).

En cambio, la Ordenanza VI. –titulada *Que se tome cuenta cada año de los bienes de comunidad*– sugiere que la cuenta llevada por los caciques o *quipucamayoc* del pueblo servía a presentar una especie de inventarios de bienes de cada comunidad ante los funcionario coloniales:

“Item: Mando que los alcaldes tengan gran cuidado y cuenta de tomarla de los bienes de la comunidad, y con ellos juntamente la tomen los regidores, teniendo particular cuidado de mirar por la hacienda y bienes de la dicha comunidad, la cual tomarán una vez en cada año hallándose presente el cacique principal y la segunda persona, y harán que se beneficie porque del descuido que en ello hubiere, se les tomara estrecha cuenta con rigor. (Toledo [1575: Ordenanza VI], in Levillier 1925: 356).

Se observa, entonces, que la visita general demostró y confirmó la utilidad de los quipus tanto a nivel de comunidades como para la administración colonial centralizada. Sin embargo, Toledo se daba cuenta del poder de estas herramientas y de su gran relevancia para la organización de la información en los Andes incluso antes de que empezara la visita general –lo cual deriva de sus instrucciones– y, por eso, decidió servirse de quipus como auxiliares para implementar el nuevo orden colonial. Además, el Virrey justifica, recomienda e, incluso, se puede decir que legitima el empleo de quipus y, por consiguiente, serán utilizados en los posteriores juicios y pleitos contra los encomenderos o funcionarios que abusaban de su poder.

Según Carmen Loza, los quipus pasaron por tres etapas en cuanto a su importancia para la administración colonial. Primero, hubo un periodo de su aceptación informal, cuando los visitantes y funcionarios admitían quipu como fuente de información fidedigna y, por eso, dichas herramientas y la información procedente de ellas pasaron a ser tomadas en cuenta dentro del sistema administrativo y legal (1550-1569). La segunda etapa tuvo lugar durante la administración del virrey Francisco Toledo (1569-1581), quien los reconoció oficialmente como testimonios y pruebas válidos para el sistema administrativo colonial. Finalmente, los quipus cayeron en desuso y, según Loza, esta tercera etapa fue causada por las estipulaciones del Tercer Concilio de Lima (1583) que condenaban estas herramientas andinas como idolátricas (Curatola y Puente Luna 2013: 19). El tema de la prohibición del uso de quipus por el Tercer Concilio de Lima será ampliado a continuación, en el subcapítulo dedicado al empleo de estas herramientas a fines de la evangelización. En mi opinión, sin embargo, el descenso de información sobre el empleo de quipus como fuentes a partir de las últimas décadas del siglo XVI, no tiene que ver con la prohibición, sino más bien con los cambios que se dieron en las sociedades

andinas con la introducción de la cultura y administración españolas. De hecho, crecía constantemente el número de los indígenas que pretendían entrar en los círculos españoles de alfabetizados. Así, la expansión de la lengua castellana y la presencia del mayor número de funcionarios letrados –escribanos entre otros–, relegaban el papel de los *quipucamayoc* al segundo plano. Además, después del establecimiento del orden colonial con el gobierno del Virrey Toledo, disminuyó significativamente el número de visitas administrativas y de idolatría, lo cual justificaría la disminución de menciones a los quipus en los textos coloniales. En este sentido, Brokaw polemiza con las etapas propuestas por Loza y cuestiona que la reducción de documentos basados en quipus a partir de los años 80 del siglo XVI derivara de la condena por parte del Tercer Concilio de Lima. Considera, en cambio, que el descendiente número de referencias a quipus en los documentos, deriva del decrecimiento de las interacciones administrativas entre las comunidades indígenas y los funcionarios españoles (Brokaw 2013: 122, 134). Según este autor, a los funcionarios españoles no les interesaba el quipu en sí, sino la veracidad de la información que contenía. De ahí que los españoles aceptaron los testimonios orales de los indígenas –que estaban basados en quipus– siempre cuando cumplían con los criterios de legitimidad (Brokaw 2013: 119, 138). Por otro lado, el reconocimiento del quipu como fuente de información tuvo lugar justo después de la llegada de los españoles y no en la década de 1550 (Brokaw 2013: 126). Brokaw subraya, además, que los quipus transcritos durante las visitas y otros procedimientos coloniales eran registros internos de las comunidades –y continuaron siéndolo después del gobierno de Toledo y del Tercer Concilio de Lima–, mientras que la reducción del número de textos coloniales que refieren a quipus “no ocurrió porque los quipucamayos se retiraran del sistema legal sino porque el sistema legal se retiró de las comunidades indígenas” (Brokaw 2013: 140-141). Incuestionablemente, los quipucamayoc siguieron ejerciendo sus funciones dentro de las estructuras de sus comunidades, pero los funcionarios españoles ya no los visitaron ni entrevistaron tanto como solían anteriormente.

En conclusión, no solo durante la administración del virrey Toledo los españoles recurrieron a quipus como herramientas que se relacionaban con el poder y que les facilitaron acrecentar su poder. Tanto antes, durante, como después del gobierno de Toledo, los quipus fueron empleados para conocer la historia inca, la organización administrativa y fiscal del Imperio, las normas y leyes por las que se regían los habitantes del Tahuantinsuyu y sirvieron para imponer el orden administrativo y jurídico colonial. Según refiere Murúa: “Todas estas ordenanzas, que se mandaron guardar con grandísimo

rigor, las dio el Ynga puestas con sus ñudos en los cordeles que ya hemos dicho que ellos llaman quipos” (Murúa 1987 [1590]: 407, Libro II, Cap. XXII), y a estos “*cordeles muy galanos*” recurrió, después, Francisco de Toledo. Obteniendo datos sobre el gobierno inca, el Virrey pudo ajustar mejor su sistema administrativo, aprovechándose del conocimiento de las normas preexistentes (Murúa 1946 [1590]: 355). En este sentido, ya en 1567 Matienzo propuso que durante las visitas se asentaran en quipus todos los datos sobre los pobladores –en caso de que el *tocuirico* no supiese escribir– y, así, habría dos copias del documento –una por escrito, otra en quipu, una del Corregidor y la otra en manos del *tocuirico*– (Matienzo 1967 [1567]: 53, Cap. XIV). Como el tratado de Matienzo proponía organizar la sociedad indígena colonial conforme los datos procedentes de quipus, sirvió de base para las posteriores visitas organizadas por Toledo y, sin duda, ayudó a preparar las preguntas para los interrogatorios. Entonces, la información sobre quipus permitió revelar y acudir a la información contenida en quipus para extender y consolidar el poder de los españoles.

La lectura de las transcripciones coloniales de lecturas de quipus puede sugerir que las cuerdas anudadas andinas prevalecieron, sobre todo, en el ámbito judicial. Como he ido presentando, sin embargo, la aceptación del empleo de quipus en las interacciones entre los indígenas y los funcionarios coloniales no se limitó al área de la jurisdicción, sino abarcó también la administración, la economía e, incluso, la religión. Además, el empleo de estas herramientas no acabó después del gobierno de Toledo. Todavía en la década de 1580 los quipus se usaron no solo en los litigios ante las autoridades coloniales, sino también para justificar los ausentes y muertos en las listas de tributarios para los corregidores (Spalding 2013: 73). Asimismo, quedan evidencias de su uso extendido a nivel local y a fines religiosos. Entonces, los registros españoles y los andinos coexistieron durante varias décadas e, incluso, siglos. A veces coincidieron, a veces discreparon, pero siempre sirvieron para contrastar los datos. Como escribe el cronista Cabello Valboa en su *Miscelánea Antártica* –aunque refiriéndose a la verificación de fechas y registros históricos, la muerte de Mayta Capac en particular– “consienten las cuentas Españolas, y los quipos Piruleros” (Cabello Valboa 1951 [1586]: 291, Parte III, Cap. 13)¹¹⁵. Y aunque en numerosas ocasiones se ha subrayado que la escritura alfabética iba desplazando el empleo de los cordeles anudados en el área andina, había también

¹¹⁵ Cabello Valboa mantenía que preguntando a los quipocamayos se podía averiguar el pasado andino, y que sus cuentas concordaron “con las que estos naturales tienen por sus Quipos, y ñudos de sus Reyes, y Señores antiguos” (Cabello Valboa 1951 [1586]: 264, Parte III, Capítulo 10).

testimonios que sostenían que los registros andinos prevalecían, incluso después de la llegada de los registros y documentos españoles. Este fue el caso de un tal Dr. Murillo de la Cerda quien, en su memorial del año 1589, escribe que los españoles no lograron aprender este sistema de registro andino que seguía siendo de uso común a finales del siglo XVI:

“hoy [¿1589?] se guarda el uso de unos quipos, que nosotros decidimos Libros de Caja, los quales los Indios no los tubieron sino aquellos quipos, que son unos cordeles de lana de varias colores, y en ellos muchos ñudos como aquí se demuestran, diferenciados unos de otros, que por la diferencia conocen y saben las quantidades de lo que entro y salio en la caja, e los pesos de oro e plata que se han dado e pagado e recibido. Este genero de cuanta no la alcanzaron los Españoles quando ganaron aquel Reyno, ni hasta hoy la han podido apreender [sic], y solo se esta a su buena fee y crédito, mediante unos yndios de confianza de aquellos pueblos que les nombran quypo camayos, como mayordomos de aquellos cuentas y contadores mayores de ellas, a cuyo cargo esta la cuenta de todos los ganados, y frutos e sementeras de las comunidades que aca decimos bienes o rentas concebibles y estos quipo camayos ante la justicia hacen la cuenta, y dan razon luego verbalmente de todo, y tienen hasta el dia de hoy guardados gran infinidad destos cordeles añudados; y aunque la malicia y habilidad de algunos indios principales se ha estendido ya a aprender en aquel Reyno a leer romance y latin e cantar e tañer varios instrumentos y contar con caracteres de guarizmos: en realidad de verdad no lo usan, ni los corregidores permiten que por nuestra cuenta y guarizmo se les tome y de, sino por estos quipos e los mismos instrumentos eligen los quipocamayos, y ante el Corregidor en su ayuntamiento, y esa orden se guarda hoy, y la otra nuestra sirve de una curiosidad y policia al indio principal que la quiso deprender.” (BNE, Manuscrito 5938: fols.433-434v.)¹¹⁶

Efectivamente, el empleo de quipus perduró dentro de las comunidades andinas durante décadas, en algunos casos incluso siglos, después de la llegada de los europeos. Estas herramientas se convirtieron en recursos que les ayudaban a los indígenas a defender sus intereses, tema del cual me ocuparé en el siguiente subcapítulo.

7.3. Los registros anudados como fuente de poder de los indígenas

Como se ha observado a lo largo del presente estudio, para los andinos los quipus constituían unas herramientas idóneas para codificar y transmitir la información, a través del tiempo y del espacio. Gracias a su gran capacidad semántica, constituían fuentes de poder también para los indígenas, incluso décadas después de la llegada de los españoles. Además, tras la desintegración de las estructuras del Tahuantinsuyu, se dieron dos fenómenos respecto a los quipus, a saber: a) su uso se expandió y generalizó entre la

¹¹⁶ Testimonio del Dr. Murillo de la Cerda, clasificado como copia de una fuente en la “Biblioteca del Escorial que fue de Ambrosio de Morales”, se conserva en la Biblioteca Nacional de España (Manuscrito 5938: fols. 433-35). Citado en: Salomon y Spalding 2002: 859.

población andina; y b) adquirieron rasgos idiosincráticos en cada región. Como he explicado en la Primera Parte, durante el Tahuantinsuyu, el empleo de quipus estaba limitado para los oficiales estatales y el acceso al conocimiento del código para confeccionar estas herramientas estaba muy restringido. Esto cambió con la Colonia. Cuando desaparecieron las estructuras de poder incas, los funcionarios locales –sobre todo los *curacas*– se quedaron a la cabeza de las nuevas unidades creadas por los españoles y, por consiguiente, continuaron llevando sus registros anudados a las necesidades de las autoridades coloniales. Entonces, estos funcionarios –ahora coloniales– tendrían que enseñar a llevar registros a otros jefes locales –con los que colaboraban y quienes tenían que pasarles los datos y rendir cuentas– y a sus sucesores. Ya que desaparecieron las estructuras incas y la escuela cuzqueña para los hijos de las élites incas y las élites locales, desapareció también el sistema institucionalizado de enseñanza y el aprendizaje centralizado de patrones de quipus cuzqueños. De ahí que, aunque el quipu perduró como instrumento administrativo y sistema de registro colonial, evolucionó hacia varios patrones locales. Asimismo, la falta de supervisión cuzqueña y de restricciones en el acceso al conocimiento de estas herramientas de poder, llevaron a su expansión y generalización entre la población –evidentemente en varias versiones simplificadas y adaptadas a las necesidades locales–. Entonces, los quipus incas eran uniformizados y existía una homogeneidad de códigos supervisada desde Cuzco, y que estaba al servicio del Tahuantinsuyu y su aparato estatal, mientras que durante la época colonial las cuerdas anudadas comenzaron a adquirir rasgos idiosincráticos, su uso se diferenció a nivel regional y “la fabricación y la lectura del quipu se hizo parte de la cultura indígena local” (Spalding 2013: 74).

En este sentido, los dos fenómenos mencionados arriba no disminuyeron el poder de los quipus como herramientas aptas de transmitir contenidos semánticos complejos. Con el paso del tiempo –como se verá en el siguiente capítulo– los quipus empezaron a contener nuevos códigos, debido a que las cuerdas, los nudos y los colores adquirieron nuevos significados. A pesar de estos cambios, los quipus siguieron siendo implementos que se vinculaban con el poder –fuera éste efectivo o simbólico–, y que constituían fuentes de poder para los andinos. En efecto, la relevancia de las cuerdas anudadas para construir el poder de los indígenas frente a los funcionarios e instituciones coloniales derivaba de tres principales funciones que desempeñaron, a saber: 1) sirvieron de bases de datos donde se almacenaba toda la información sobre las comunidades; 2) fueron

empleados como pruebas en pleitos contra los funcionarios coloniales, pero también contra los *curacas* o curas quienes abusaban de su poder; 3) constituyeron un lenguaje secreto mediante el cual los andinos pudieron comunicarse entre sí, sin que los españoles interceptaran su correspondencia. A continuación presentaré cómo el empleo de quipus ayudó, mediante el ejercicio de esas tres funciones, a mantener o aumentar el poder a los indígenas en la nueva realidad colonial.

Durante las primeras décadas de la Colonia, las sucesiones de los cacicazgos se realizaban como en el Tahuantinsuyu, solo que el nombramiento tuvo que ser aceptado por el encomendero –en lugar del Inca–. Cuando ya se implementaron los patrones virreinales, empezaron los pleitos sobre la herencia de los cacicazgos ante la Audiencia, que seguían los mismos trámites que litigios ordinarios y podían durar meses o años. Los indígenas emprendían los costosos juicios por los cacicazgos, porque el cargo les otorgaba no solo el rango, sino también varios beneficios adjuntos al título (Rostworowski 1961: 7-8). Ya en la década de 1540 los demandantes indígenas empiezan a aparecer en los registros históricos, lo cual sugiere que no tardaron en adoptar la cultura legal española. De ahí que los descendientes de los nobles incas comenzaron a presentarse en tribunales, presentar peticiones y probanzas de servicios y méritos cuya finalidad era garantizarles su estatus dentro del nuevo orden (Puente Luna 2015: 19). Todos estos documentos ante los tribunales españoles eran apoyadas por los datos provenientes de los registros anudados indígenas. Además, los *curacas* y señores locales presentaban en pleitos sus testigos –quienes recurrían a los quipus como documentos probatorios– para disminuir las cargas de tributos y servicios exigidos. En este sentido, entre los documentos publicados por el padre mercedario Víctor M. Barriga (1939) –en el segundo volumen de su obra titulada *Los mercedarios en el Perú*–, encontramos la *Declaración de Fr. Juan de Heredia y Fr. Gregorio Palacios en la información de los caciques de Cabana*. Realizada el día cinco de enero de 1558, la *Declaración* recoge los testimonios de dos testigos presentados por parte de los caciques de Cabana –encomendados a Juan de la Torre y Diego Hernández de la Cuba–, en el pleito concerniente al servicio en el tambo de Sigwas con los indios de este tambo. Así, el testimonio del primero de los religiosos, fray Juan de Heredia, señala que los indígenas mantenían quipos con información sobre los servicios prestados y los mitimaes que habían muerto sirviendo en las tierras yungas de Sigwas:

“A la segunda pregunta dixo que sabe que los indios de Cabana y su tierra son serranos y los de Sigwas son yungas y que estando este testigo en la doctrina de los indios de Cabana y su tierra tomando cuenta a los indios de los de la doctrina le daban por cuenta y quipo que se habían muerto muchos en Sigwas y en otras partes de yungas a donde habían bajado a hacer mita y que los llevaban desde allí cargados y no volvían a su tierra y tiene por cierto que mucha parte de los indios que se morían eran por bajar a los yungas y esto dice a esta pregunta” (Barriga 1939: 199).

Sin embargo, no únicamente los *curacas*, sino también comunidades enteras empezaron a contratar abogados, litigar y enviar sus representantes ante la Audiencia de Lima para defender sus intereses. El número de litigios creció, sobre todo después de la promulgación de las Leyes Nuevas (1542), que facultaban a las audiencias a revisar las cuotas de tributos. A partir de ahí comenzaron a aumentar los procesos por tributos, tierras, fronteras de pueblos y cacicazgos (Puente Luna 2015: 20). Los *curacas* –con la ayuda de abogados y escribanos– se convirtieron en representantes de sus comunidades en la mayoría de las demandas y procedimientos administrativos. Los documentos coloniales demuestran, sin embargo, que los *curacas* litigaban también contra otros indígenas o señores locales de comunidades vecinas, casi con tanta frecuencia como con los funcionarios del Virreinato. Además, como el tributo basado en el trabajo fue sustituido en el siglo XVI por tasas en dinero, bienes o trabajo forzoso, las comunidades indígenas recurrían a los tribunales para proteger sus bienes y recursos humanos (Puente Luna 2015: 21-22).

En este sentido, los primeros y, al mismo tiempo, mejor documentados ejemplos del empleo de quipus para defenderse frente a los españoles, los encontramos entre los indígenas del valle de Jauja. Fue donde se usaron –y, por consiguiente, fueron transcritos– quipus en juicios entre los indígenas y los españoles, pero también en juicios entre los *curacas* indígenas o entre los *curacas* e indios que le eran subordinados. Los habitantes del valle de Jauja fueron organizados por los incas en tres *hunu* –unidades de diez mil indios tributarios–. Después, la organización decimal inca sirvió a los españoles para establecer encomiendas y repartimientos. De ahí que en el valle de Jauja fueron formados tres repartimientos: Atunjauja, Luringuanca y Ananguanca y, durante la época colonial, los asuntos administrativos y fiscales entre los indígenas y los españoles fueron tratados sobre la base de estas tres jurisdicciones. Los huancas, que en los años 1560 contaban unos 45 mil individuos, gozaban del acceso al sistema de justicia virreinal, sobre todo por su cercanía a la Audiencia de Lima. En noviembre de 1570, Toledo juntó a los señores nativos del valle de Jauja para que le informaran sobre los gastos que corrieron sus comunidades durante dos décadas de pleitos ante la Audiencia de Lima y el Consejo de

Indios (Puente Luna 2015: 24-25). Puente Luna indica que, durante la investigación, los señores nativos de Jauja organizaron su testimonio alrededor de los siguientes gastos: 1) el número de mensajeros, sirvientes y cargadores nativos que cada parcialidad aportó para ayudar a los caciques involucrados en el pleito en las décadas de 1550 y 1560, incluidos los ausentes quienes nunca regresaron de la costa; 2) la cantidad de pesos que gastaron en sus emprendimientos judiciales ante la Audiencia y el Consejo de Indias; 3) los bienes comunes que se vieron obligados a vender para obtener fondos (Puente Luna 2015: 25). Los señores locales basaron sus testimonios en la información procedente de sus registros anudados.

En efecto, los huancas fueron uno de los primeros grupos que recurrieron a los quipus para representar sus intereses ante el sistema judicial colonial. Además, ya en 1549, los señores huanca enseñaron a Cieza de León un grupo de quipus que registraban sus contribuciones para los españoles. La complejidad de sus registros sorprendió al cronista:

“Yo estaba incrédulo en esta cuenta y, aunque lo oía afirmar y tratar, tenía lo más dello por fábula; y estando en la provincia de Xauxa, en lo que llaman Marcavillca, rogué al señor Guacarapora que me hiciese entender la cuenta dicha [...] y luego mandó a sus criados que fuesen por los quipos [...] y me dijo que, para que mejor lo entendiese, que notase que todo lo que por su parte había dado a los españoles desde que entró el gobernador don Francisco Pizarro en el valle estaba allí sin faltar nada; y así vi la cuenta del oro, plata, ropa que habían dado, con todo el maíz, ganado y otras cosas, que en verdad yo quedé espantado dello.” (Cieza de León 2000b [1553]: 56, Cap. XII).

También otro cronista, Diego de Ávalos, observó unas décadas más tarde el empleo de quipus en el valle de Jauja. Aunque los fines de su empleo, en aquel caso, fueron distintos:

“pasando yo por el valle de Xauxa (que es uno de los más poblados y ricos de este Reyno) y andando en compañía del corregidor por las calles de un pueblo llamado Atunxauxa, vimos un Indio viejo, con un grande maço de cuerdas de lana bien torcida de diversas colores en la mano, que ellos llaman Quipos, pues como este Indio viesse que el corregidor y yo le avíamos visto, procuró esconderse con su carga, mas no lo pudo hazer como pensaua, porque el corregidor lo llamó y preguntó de que eran tan largas quantas, el Indio turbado començo a variar, como lo qual acrescentó en el corregidor el desseo de saber lo que le preguntaua, y assi lo puso en termino de açotes y de cortarle el cabello (que es la mayor asréta que seles puede hazer) el Indio vino a confessar diziendo, que aquel quipo con otros muy grandes que tenía, era la razón y cuenta que auia de dar al Inga quando boluiese del otro mundo de todo lo que auia succedido en aquel valle en su ausencia: donde se yncluyan todos los Españoles que por real camino auia passado, lo que auian pedido y comprado, todo lo que auian hecho assi en bien como en mal. El corregidor tomó y quemó sus quantas, y castigó al Indio” (Ávalos [1602], citado en: Pärssinen y Kiviharju 2004: 156-157).

Ambos cronistas observaron, entonces, que el empleo de quipus pervivió en la región décadas después del desmoronamiento de las estructuras del Tahuantinsuyu y que se

mantuvo a nivel de comunidades para representar los intereses comunales e, incluso, individuales. Hecho confirmado también por las transcripciones de quipus coloniales.

En este sentido, en los años y décadas posteriores a la Conquista, los quipus sirvieron para transcribir memorias indígenas, también las del valle de Jauja. Dichas memorias contenían unas listas detalladas de bienes y servicios entregados por los huancas a los españoles, entre 1532 y 1554: guerreros, cargadores, ropas, alimentos, entre otros. Los quipus que detallan estas listas constituyeron bases para probanzas presentadas por los señores huancas, entre 1558 y 1562, ante la Audiencia de Lima y el Consejo de Indias (Puente Luna 2015: 26). El objetivo principal de las probanzas de méritos y servicios fue demostrar los favores prestados a los españoles y defender los intereses de las comunidades y, con frecuencia, también los individuales. Las memorias sirvieron también para negociar retasas de tributos. En este sentido, en el año 1558 fueron presentadas ante la Audiencia de Lima cuatro memorias cuyo objetivo fue realizar una retasa de las tres parcialidades de los huancas (Lurin Huanca, Hanan Huanca y Hatun Jauja) y solicitar una compensación por el apoyo de los huancas a los españoles (Pärssinen y Kiviharju 2004: 155). Las memorias presentadas fueron: 1) *Memoria de los indios que yo don Jerónimo Guacrapaucar di al Marquez don Francisco Pizarro desde que salió de Caxamarca* (Jerónimo Guacrapaucar 1558); 2) *Memoria de las cosas que don Christóval Alaya y sus caciques e yndios dieron a los capitanes de Su Magestad para la guerra contra Francisco Hernández Girón* (Christóval Alaya 1558); 3) *Memoria y relación de lo que yo Don Álvaro, cacique de los yndios de Carabantes gasté con los capitanes de Su Magestad en la guerra de Francisco Hernández y di para ella* (Don Álvaro 1558); 4) *Memoria y relación de lo que con los capitanes de Su Magestad gasté yo Don Jerónimo en la guerra de Francisco Hernández y di para ella* (Jerónimo Guacrapaucar 1558). La estructura de las cuatro memorias es similar, aunque son transcripciones de diferentes quipus. En la primera, aparecen varios acontecimientos históricos registrados por los huancas, desde la llegada de Francisco Pizarro hasta la victoria de la Gasca sobre la rebelión de Gonzalo Pizarro. Las otras memorias, tratan de la época de la sublevación de Francisco Hernández Girón (Pärssinen y Kiviharju 2004: 156-157).

Las cuatro memorias constituyen unas listas largas de productos y servicios entregados a los españoles –maíz, quinua, papas, carneros, corderos, ollas, cántaros, chicha, gallinas, huevos, cargas de leña, ojotas, entre otras cosas–, así como listas de cantidades de personas destinadas a prestar determinados servicios. Las enumeraciones de bienes, en algunos fragmentos, son interrumpidos por cortas frases que introducen el

transcurso de los acontecimientos relacionados con las entregas efectuadas, por ejemplo: “Quando el marqués fue a Bonbon le dimos...”, “Quando bino el marqueç a Xauxa de Bonbón...”, “Quando salió el marqueç para el Cuçco le dimos...”, “Quando salió Quisquis de los Andes le fue a dar batalla Soto llebó...”, “Después volvió Baca de Castro del Cucco y le dimos allí lo siguiente”, etc. Analizaré las cuatro memorias y su estructura en la Tercera Parte del presente estudio.

En este sentido, del año 1561 proceden otros dos documentos que confirman que las memorias de los huancas se transcribieron basándose en la lectura de sus quipus. En efecto, en el *Interrogatorio para la probanza de méritos y servicios de don Francisco Cusichaca, don Diego Enaupari, don Francisco Canchaya y otros yndios del repartimiento de Atunxauxa (1561)*, en el folio 8v., leemos que: “todas las quales cosas los dichos caçiques del dicho valle de Xauxa tienen por memoria e tienen cuenta d’ellas en sus quipos los quales son verdaderos” (Pärssinen y Kiviharju 2004: 193-194). De hecho, en el *Interrogatorio* aparecen varios acontecimientos históricos relacionados con la conquista y se demuestra que los huancas, durante todo aquel periodo apoyaron a los españoles, proporcionándoles alimentos, ropas, ganados, gente de servicio e indios de guerra. En el *Interrogatorio*, leemos que los indígenas de Hatun Jauja ofrecieron obediencia a Francisco Pizarro ya cuando estaba en Cajamarca, enviándole trescientos hombres cargados con dones. A continuación, encontramos menciones al paso de las tropas de Francisco Pizarro y las del mariscal Alonso de Alvarado por el valle de Jauja, ambos apoyados y provistos por los huancas. Cuando los incas llegaron al valle de Jauja para luchar contra los españoles, los huancas dirigidos por don Francisco Cusichaca ayudaron a vencer a los incas y a expulsarlos del valle. Después, cuando Francisco Pizarro regresó a Jauja desde Cuzco, durante ocho meses, los huancas les suministraron a él, sus capitanes y soldados todas las provisiones necesarias. En las sucesivas campañas de los españoles, los huancas constantemente les enviaban gente de guerra y de servicio para ayudarles en sus conquistas. Todas las entregas realizadas a los españoles, estaban registradas en sus memorias: “Yten al tiempo que el dicho mariscal salió del dicho valle de Xauxa para la çiudad del Cuzco los dichos caçiques e yndios del dicho valle de Atunxauxa le dieron para mantenimiento del camino la cosas contenidas en la memoria presentada” (*Interrogatorio...* [1561: F. 3.r.], en Pärssinen y Kiviharju 2004: 183). Asimismo, los huancas ayudaron a los españoles a luchar contra la sublevación de Manco Inca, proporcionándoles gente de guerra y provisiones o defendiendo sus territorios ante los constantes ataques de los incas:

“Yten auida la dicha vitoria uisto por los dichos caçiques de Xauxa que por la amistad que tenían con los españoles heran perseguidos e molestados de los dichos yngas ymbiaron çiertos prinçipales al marqués don Françisco a esta çiudad de los Reyes haziéndole saber las vitorias auidas y embiándoles las cabeças de algunos prinçipales que en las dichas batallas mataron y suplicar les hiçiese merçed de ynbiarles algunos soldados españoles que les ayudasen en la guerra que los dichos yngas les hazían. Les envió dos españoles con sus armas y caballos que les ayudasen e animasen a los quales españoles en el tiempo que estuuieron en el dicho valle de Xauxa les dieron las cosas contenidas en la memoria presentada que pydo sea mostrada a los testigos” (*Interrogatorio...* [1561: F.4.v.], en Pärssinen y Kiviharju 2004: 185).

Además, algunos de los soldados españoles, que pasaron por el valle de Jauja, robaron ganados y productos agrícolas a los indígenas, lo cual también estaba registrado en las memorias de los huancas para, luego, ser reclamado ante la Audiencia de Lima.

El segundo texto basado en la lectura de quipus y presentado ante la Audiencia de Lima en 1561 es la memoria de los indios de Hatun Jauja, titulada *Memoria de lo que Sulichaque, cacique principal que fue del repartimiento de Atunxauxa, dio al Marqués don Francisco Pizarro al tiempo que entró en este reyno e a los demás capitanes de Su Magestad para su auiamiento en todas las alteraciones que a auido* (Francisco Cusichac, Cristóval Canchaya y Diego Enaupari 1561). La memoria del cacique principal de Hatun Jauja, Sulichaque, fue presentada por sus tres herederos Francisco Cusichac, Cristóval Canchaya y Diego Enaupari. El texto describe algunos acontecimientos históricos de Hatun Jauja sucedidos entre 1533 y 1554 (Pärssinen y Kiviharju 2004: 195). Primero, se menciona la ayuda que recibió Francisco Pizarro de los indígenas de Hatun Jauja, cuando todavía estaba en Cajamarca. Al enterarse de su llegada, le mandaron regalos y hombres para que le sirvieran. Todo registrado en quipu, la categoría y la cantidad de obsequios enviados. Después, según avanzaban las tropas españolas, los huancas constantemente les mandaban indígenas para que les sirvieran y llevaran cargas, así como productos agrícolas y otros bienes –ropa, lana, ovejas y corderos «de la tierra», maíz, quinua, papas, ollas, cántaros, chicha, pescado, etcétera–. La ayuda prestada a los españoles era muy frecuente. De las memorias de los huancas se desprende que siempre cuando las tropas de soldados pasaban por el valle, en sus numerosas campañas de conquista, los huancas apoyaban a los capitanes y sus soldados, proporcionándoles bienes y servicios. Entre los capitanes y funcionarios respaldados y provisionados por los huancas –según sus quipus– encontramos a Hernando de Soto, Francisco de Godoy, Alonso de Alvarado, Gómez de Alvarado, Vaca de Castro, Pedro de la Gasca, entre otros. Todos ellos, pasando por el valle de Jauja se aprovisionaban de los tambos situados en la zona o, incluso estando en otras localidades, recibían envíos de productos o refuerzos enviados por parte de los huancas. Por otro lado, a causa de prestar ayuda a los españoles, los huancas estaban

expuestos a los ataques por parte de los incas. Por eso, registraron en sus quipus también todos los bienes que los incas les robaron incursionando en el valle y, cuando presentaban su memoria, incluyeron esos robos entre los favores prestados a los españoles durante los años de la conquista. Asimismo, los huancas mandaban los indios de guerra para combatir la resistencia de Manco Inca, mientras que las tropas del inca rebelde incursionaban en sus tierras, causando estragos. Tanto el avance de las tropas, las batallas, los territorios atacados, como los bienes y hombres destinados para luchar, estaban registrados en los quipus de los huancas. Además, de las memorias de los huancas –basadas en estos quipus– deriva que no solo respaldaron las conquistas de los españoles, sino también tomaron parte en las posteriores guerras civiles entre los españoles, en particular, se opusieron a la rebelión de Diego de Almagro.

Definitivamente, los quipus sirvieron para representar los intereses de las comunidades y parcialidades, pero fueron aprovechados también para representar los intereses particulares. Este fue el caso de Felipe Guacrapaucar, hijo de Gerónimo Guacrapaucar. Don Felipe viajó a España para representar a las tres parcialidades de los huancas ante el Rey. Sin embargo, cuando llegó a la Península, presentó solamente los servicios prestados por su padre y no solicitó favores para los huancas, sino para su persona. En consecuencia, el 18 de marzo de 1564, recibió el título y escudo de armas de Felipe II (Pärssinen y Kiviharju 2004: 241). Entonces, en caso de los huancas –siempre rebeldes frente a los incas– los quipus sirvieron para negociar las relaciones de poder con los españoles. Además, los pleitos con quipus admitidos en calidad de evidencias judiciales no se celebraban únicamente entre los indígenas y los españoles, sino también entre *curacas* de diferentes rangos e, incluso, los indígenas pleiteaban contra los *curacas*, argumentando sus razones mediante los registros anudados. En efecto, en las décadas posteriores a la Conquista, se observó una crisis de autoridad en el área andina, por eso, se produjeron numerosos enfrentamientos entre los *curacas* –caciques principales o caciques subordinados– o entre éstos y sus comunidades.

En este sentido, en 2004 Medelius y Puente Luna publicaron un documento sobre los pleitos indígenas que tuvieron lugar entre los *curacas* del valle de Jauja, entre 1550 y 1560. Prestando sus testimonios, los indígenas se basaban en los quipus que presentaron a los funcionarios del virrey Toledo en el año 1570. Entonces, el documento titulado *Información hecha por mandado de Su Excelencia sobre los daños que se han reçeçido a los yndios del balle de Xauxa en los pleytos que han tinido, asy en los bienes de la comunidad como en los de particulares y lo por Su Excelencia proveydo para*

escusar los dichos pleytos y daños y de cómo se les mandaron quemar las provisiones y procesos fue escrito, al menos parcialmente, sobre la base de los datos procedentes de quipus. Lo confirman también algunos fragmentos de su estructura, sobre todo las listas de pleitos (Medelius y Puente Luna 2004: 37 y 39). La *Información...* se realizó entre el 23 y el 24 de noviembre de 1570 en Concepción –pueblo cabecera del corregimiento–. El documento comienza con un auto del Virrey que dispone averiguar sobre los pleitos entre los indios y sus caciques y por qué se ha gastado en ellos alrededor de 60.000 pesos de plata (Medelius y Puente Luna 2004: 41). Primero testificaron los caciques principales de los tres repartimientos: don Carlos Limaylla, cacique principal de Luringuanca; don Carlos Apoalaya, cacique principal de Ananguanca, y don Francisco Apo Cusichaqui, cacique principal de Atunjauja. Todos ellos, en primer lugar hablan de pleitos en los que participaron –individualmente o representando a sus comunidades– y, luego, aluden a los gastos y cómo éstos han sido cubiertos. Después, prestan sus testimonios cinco caciques de guaranga e indios principales –cuatro de Ananguanca y uno de Luringuanca–, enumerando los pleitos y los gastos que han conllevado. A continuación, testificaron doce *curacas* –caciques y principales– de menor rango de Ananguanca quienes presentaron sus “quentas y descargos”. En los testimonios anteriores, los caciques declararon las cantidades de pesos gastados. En este último grupo, en cambio, los caciques enumeran sus gastos en bienes: cestos de coca, carneros y ovejas de la tierra¹¹⁷, ropa de *cumbi* y *abasca*¹¹⁸, etc. (Medelius y Puente Luna 2004: 42). En el documento se observa que los intereses de los caciques principales del repartimiento no coincidían con los de los *curacas* de menor rango. Con la implementación de nuevas normas y administración coloniales, las élites locales indígenas empezaron a competir por las influencias y rivalizaron por acercarse más a los círculos españoles de poder para sacar provecho del sistema recientemente instalado y, de esta manera, asegurar sus propios intereses y privilegios. En este contexto, el quipu se convirtió en la herramienta que les facilitó a los *curacas* andinos lograr sus propósitos. Los registros anudados otorgaban a los testimonios no solo más veracidad, pero sobre todo exactitud. Sin registros en cuerdas, sería imposible proporcionar datos precisos sobre cantidades y categorías de bienes, personas o cantidad de dinero entregados a favor de los españoles. Medelius y Puente Luna distinguen entre quipus totales y parciales empleados por los huancas. En este sentido, el cacique principal

¹¹⁷ Se trata de llamas y alpacas.

¹¹⁸ Ropa de *cumbi* era sofisticada y la portaban los integrantes de la nobleza inca, mientras que el término *abasca* corresponde a ropa simple que llevaban todos los demás habitantes del Tahuantinsuyu.

Limaylla tendría un *quipu totalizador* que contenía datos procedentes de quipus parciales de los curacas de mando medio (*guarangas*), quienes recogían la información de los caciques y principales del nivel jerárquico inferior (Medelius y Puente Luna 2004: 56).

En efecto, la *Información...* hace referencia a quipus, de manera expresa, en dos testimonios –el de Carlos Limaylla y el de Antonio Çuniguacara–. Así, el 23 de noviembre de 1570, en el pueblo de la Concepción del valle de Jauja, declaró Carlos Limaylla, cacique principal del dicho repartimiento de Luringuanca, quien enumeró todos los gastos destinados para los pleitos por su quipo y cuenta:

“e que toda la dicha cantidad que dicho tiene la an gastado en los dichos pleitos en letrados e procuradores y lenguas e solçitadores y otras cosas anexas a los dichos pleitos, lo qual el dicho don Carlos declaró por su quipo y quenta que delos dichos gastos tiene, y dixo ser verdad segund que lo tiene declarado e que tiene çinquenta y un años poco mas o menos y no lo firmó porque dixo que no savía” (*Información...* [1570: f. 4r.], in Medelius y Puente Luna, 2004: 67).

Asimismo, el 24 de noviembre de 1570, en el pueblo de la Concepción, declaró como testigo don Antonio Çuniguacara cacique de guaranga del repartimiento de Luringuanca. Testificó sobre pleitos que tuvieron unos principales contra otros sobre ganado y, además, en otro pleito todos los principales e indios del repartimiento se unieron en contra a don Carlos Limaylla, el cacique principal, sobre las tasas de tributos. El testigo declaró que todos los pleitos se trataron ante la Real Audiencia: “e que en ellos gastaron de la parcialidad deste testigo ciento y noventa e dos pesos e medio de los bienes de la comunidad, e que los demás preñçipales tienen quipo de lo que gastaron de su parçialidad” (*Información...* [1570: f. 9v.], in Medelius y Puente Luna 2004: 74).

Definitivamente, la investigación de Toledo de 1570 trazó una distinción entre dos categorías de pleitos, a saber: los privados y los comunales. Para ambos, los quipus resultaron de gran valor para registrar tasas pagadas, gastos incurridos, bienes cobrados o favores prestados por los pleiteantes. Cuando los señores locales o indígenas estaban involucrados en pleitos particulares, entonces los financiaban de sus propios fondos. Los pleitos comunales, en cambio, eran financiados de los bienes comunes de los *ayllus*, ya que los señores locales representaban a sus comunidades y no sus intereses particulares (Puente Luna 2015: 27). Puente Luna demuestra que los señores locales pleiteaban no solo contra las disposiciones y los gravámenes tributarios impuestos por los funcionarios españoles, sino que eran frecuentes también los pleitos entre los indígenas o los señores locales y sus subordinados. En este sentido, don Carlos Apoalaya, señor de Ananguanca –quien en pleitos particulares buscaba confirmar su estatus de noble que le liberaría de

cuotas asignadas de tributo– fue involucrado también en un pleito en su contra por los señores locales de menor rango. Estos últimos, que pleiteaban contra las demandas de tributo y trabajo de Apoalayas, registraban todos sus gastos judiciales en quipus. A diferencia de caciques de menor rango, el cacique principal no registró sus gastos en quipus. Sin embargo, el cacique principal de Luringuanca, don Carlos Limaylla, quien también tuvo que defenderse de las acusaciones de los caciques de menor rango que le eran subordinados, registró todos los gastos en las cuerdas anudadas de colores (Puente Luna 2015: 28-29).

Adicionalmente, los quipus sirvieron como pruebas y recursos de amparo en juicios de residencia a los corregidores, quienes solían abusar de su poder y aprovecharse de los indígenas. En este sentido, el jesuita Acosta refiere que los quipus constituían herramientas válidas y comúnmente empleadas para dar testimonios durante los juicios de residencia. De hecho, los indígenas salían a declarar con sus cuentas y testificaban detalladamente qué cosas y en qué cantidad le dieron al corregidor en tal pueblo, cuáles de ellas no les pagó, cuáles bienes pagó solo parcialmente, y tenían registrado también todo lo que todavía les debía:

“Es esto de manera que hoy día acaece en el Pirú, a cabo de dos y tres años, cuando van a tomar residencia a un corregidor, salir los indios con sus cuentas menudas y averiguadas, pidiendo que en tal pueblo le dieron seis huevos, y no los pagó, y en tal casa una gallina, y acullá dos haces de yerba para sus caballos, y no pagó sino tantos tomines, y queda debiendo tantos; y para todo esto, hecha la averiguación allí al pie de la obra con cantidad de ñudos y manojos de cuerdas que dan por testigos y escritura cierta.” (Acosta 1987 [1590]: 402, Capítulo VIII).

Otro ejemplo de esta práctica lo encontramos en la visita a Canta –realizada en 1593– durante la cual los *quipucamayoc* de los pueblos de Canta (Departamento de Lima) fueron entrevistados por el corregidor Juan Vargas Venegas. Éste, se informó sobre la liquidación de cuentas por parte del corregidor anterior, don Alonso de Armeta, y sobre las tasas de tributos que pagaban los indígenas de los pueblos Huamantanga, Pacaraos, Hanan Piscas, Hurin Piscas, los Atavillos. Por eso, los caciques y *quipucamayoc* salieron a declarar y le dieron cuenta sobre la gestión del corregidor anterior (Cajavilca 2009: 102, 103, 114). En este sentido, testificaron que en el año 1592 don Alonso de Armeta viajó a la ciudad de Cuzco con el pretexto de pedir licencia para ausentarse por tres meses. No dejó, sin embargo, de cobrar su salario durante ese periodo. Adicionalmente, vendió 200 carneros de la comunidad y, cuando visitó tambos y caminos, puso aranceles (Cajavilca 2009: 112). Según los *quipucamayoc*, ordenó también proveer, periódicamente, los

tambos con las cosechas de la región de cada temporada. Asimismo, los comuneros tenían registrado que un teniente de Alonso de Armeta –Martín Alonso del Villar– no pagó a los indígenas por cuidar y pastar, durante nueve meses, 140 yeguas que aquel trajo al pueblo de Pacaraos. Tampoco pagó a un indígena quien cuidó por tres meses sus 87 puercos. Además, los caballos del corregidor y de sus oficiales eran apacentados en las chacras de sembrío y los animales de tiro destruían las acequias comunales (Cajavilca 2009: 114). Todos estos abusos fueron registrados en quipus y presentados como pruebas de denuncia ante el nuevo corregidor.

En conclusión, los quipus fueron empleados ya durante la conquista para convocar los ejércitos incas y hacer frente a los invasores. Asimismo, los empleaban los aliados indígenas de los conquistadores –los huanca– para anotar todos los hombres y bienes entregados a los soldados españoles a fin de reforzar sus campañas contra los incas. Adicionalmente, merece señalar también el papel que los quipus jugaron para las rebeliones y levantamientos indígenas durante los siglos XVII y XVIII. Así, del siglo XVIII proceden dos ejemplos del uso de quipus durante las rebeliones indígenas. En uno de los casos, sin embargo, los quipus jugaron en contra de los insurgentes. Ambos testimonios proceden de la sierra de Huarochirí.

En este sentido, paralelamente a la gran rebelión de Juan Santos Atahualpa –que tuvo lugar en la selva peruana¹¹⁹–, un oriundo de la sierra de Huarochirí, llamado Francisco Ximénez Inga, también intentó organizar un levantamiento anticolonial. Como vivía en Lima, primero intentó sublevarse en la ciudad, pero fracasó y decidió escapar a la sierra de Huarochirí, donde los pobladores de la zona también se habían sublevado. Así que los aliados de Ximénez Inga empezaron a buscar apoyo de los *curacas* locales y a construir alianzas anticoloniales. Abrumados por el trabajo forzado y las cargas tributarias, en julio de 1750, los indígenas apoyaron a los insurgentes y expulsaron a las autoridades hispanas de Huarochirí (Salomon y Spalding 2002: 861-862). Los rebeldes intentaban unir diferentes comunidades y pedían solidaridad en nombre de la identidad compartida por los indígenas. Existían, sin embargo, muchas rivalidades entre las aldeas. Estas oposiciones fueron aprovechadas por un español, llamado Sebastián Francisco de Melo, quien las usó para romper las frágiles alianzas indígenas. En sus memorias tituladas *Diario histórico del lebantamiento de la provincia de Huarochirí* (1761), Melo se

¹¹⁹ Juan Santos Atahualpa luchaba, entre 1742 y 1756, para que los *viracochas* – el nombre que desde la conquista se les otorgó a los españoles– abandonaran las tierras de los indígenas. Para más información sobre la rebelión en la selva peruana, véase: Varese 2002.

atribuye que el mismo acabó con la revuelta, antes de la llegada de los españoles a la zona. En su opinión, lo hizo recurriendo a sus vínculos de padrinazgo para difundir informaciones falsas entre las comunidades sublevadas y, así, incitando las rivalidades preexistentes. Además, –que es más relevante para el presente estudio–, decidió mandar cartas con falso contenido a los líderes indígenas. Para este fin, se emplearon una especie de cartas atadas con quipus (Salomon y Spalding 2002: 863).

En este sentido, en su *Diario...*, Melo escribe que cuando llegaron las tropas reales, él “havia pacificado la provincia con citadas cartas” (Melo [1761: fol. 43r.], in Salomon y Spalding 2002: 863). Este sería un ejemplo de un sistema mixto, entre la escritura alfabética y las cuerdas andinas, existente en el área andina en la época colonial. Como se trata de un solo caso, no se puede confirmar si esta práctica –de emplear cartas con quipus, es decir un sistema mixto– fue difundida en el tiempo y espacio. Por ello, Sebastián Francisco de Melo acudió a la ayuda de María Micaela Chinchano, una pastora forastera que vivía desde hacía quince años en Huarochirí y estaba resentida con los pobladores de la zona. El plan de Melo consistía en escribir veintidós cartas para otros tantos pueblos. Cada una, dirigida a un pueblo sublevado, le otorgaba el perdón en nombre del Rey a condición de que entregara a los rebeldes. El propósito no era, sin embargo, entregar cada carta en la comunidad a la que iba dirigida, sino en una vecina, para despertar las sospechas y hostilidades (Salomon y Spalding 2002: 864). María Micaela Chinchano era responsable de hacer llegar las cartas a los jefes locales, pero antes de partir añadió un mensaje en hilos a las cartas que iba a entregar. Como explica Melo en sus memorias, *Diario histórico del levantamiento de la provincia de Huarochirí* (1761): “Para lo que llevo los papeles amarrados con hilos de diferentes colores hecho quipo, que es el modo con que ellos se entienden; ella me lo prometio, pero los egecuto mejor” (Melo [1761: 20v.], in Salomon y Spalding 2002: 864). Gracias a este documento, sabemos entonces que el empleo de quipus era común en la sierra de Huarochirí a mediados del siglo XVIII, así como que los confeccionaban y sabían interpretar tanto hombres como mujeres. Por otro lado, los quipus de Micaela podrían constituir una evidencia que demuestre que los pueblos de la zona de Huarochirí compartían un código de quipus a mediados del siglo XVIII. Sin embargo, no conocemos cuál fue su contenido. Salomon y Spalding proponen tres posibles hipótesis. Así, estas cuerdas anudadas atadas a las cartas podían haber sido: 1) unas simples etiquetas que señalaban cada pueblo; 2) se añadieron para acreditar la información, como si fueran anudadas por una autoridad nativa; 3) parafraseaban el contenido de las cartas. La explicación de Sebastián de Melo, sin

embargo, que los indígenas se entendían por los quipus respalda la segunda o tercera hipótesis (Salomon y Spalding 2002: 865, 867).

Asimismo, las investigaciones recientes de Sabine Hyland revelan el empleo de quipus en Huarochirí en el siglo XVIII y, además, también se trata de quipus vinculados a cartas y otros documentos de la comunidad. Hyland analizó dos quipus de San Juan de Collata que, según las autoridades del pueblo, tienen carácter sagrado y son cartas que narran sobre la rebelión que tuvo lugar en la zona en 1750 (Hyland 2017: 412-413). En los territorios de Collata tuvieron lugar dos grandes rebeliones antihispanas en el siglo XVIII. La primera, liderada por Francisco Inka, que estalló en 1750 cuando los indígenas de la zona de Huarochirí mataron al administrador español local y a otros 16 españoles. Esta sublevación fue sofocada rápidamente. La segunda, que tuvo lugar en 1783, estallaba justo después de la derrota de la rebelión de Tupac Amaru¹²⁰. De hecho, a Collata llegó Felipe Tupa Inca Yupanki, quien sostenía ser hermano de Tupac Amaru, y empezó a llamar a los pobladores a la lucha por restaurar el poder de los incas. Sin embargo, las autoridades coloniales, pronto se enteraron de la sublevación, capturaron y ejecutaron a los líderes. Todo indica que los andinos confeccionaban cartas en quipus durante las rebeliones para garantizar que los españoles no les entendieran (Hyland 2017: 413). Los dos quipus de Collata —que se supone que narran sobre el primer conflicto— están guardados en una caja sagrada de madera que contiene también más de 100 manuscritos, el más reciente del año 1645. La mayoría de los documentos es la correspondencia oficial entre las autoridades locales y el gobierno colonial. Algunos son documentos con inventarios de las propiedades de la iglesia, informes de administradores locales o pleitos por propiedad de tierras con comunidades vecinas (Hyland 2017: 412). Ambos quipus contienen en total 95 símbolos. Según Hyland, esta cantidad cabe dentro del rango de una escritura logo-silábica y, por eso, permite plantear que los quipus constituían un sistema de escritura, probablemente, logo-silábico (Hyland 2017: 412). Hyland sugiere que pudo haber sido un sistema fonético y, además, tridimensional, es decir que para su lectura tendría relevancia el sentido del tacto. En efecto, cuando la investigadora empleaba guantes analizando los quipus, las autoridades comunales le dijeron que debería tocar el quipu sin guantes, para poder sentir el mensaje. Asimismo, en las fuentes coloniales encontramos ejemplos de manipulación de quipus que requerían el sentido de tacto. Pérez Bocanegra, en su *Ritual Formulario*, cuando hace referencia a los «hechiceros» y

¹²⁰ Para más información sobre la rebelión de Tupac Amaru II véase: Walker 2015, O'Phelan 1995.

maestros que enseñaban confesarse por los quipus, señala que muchos de ellos eran ciegos. También, en las Cartas de los Jesuitas –del año 1602 – encontramos un ejemplo, cuando un hombre ciego trajo consigo un gran quipu que tenía varios objetos insertos en sus cuerdas –piedras, huesos, plumas– y que representaban pecados (Harrison 2002: 281).

Definitivamente, los quipus jugaron un rol esencial en la defensa de los indígenas contra los abusos cometidos por los soldados, funcionarios y administradores españoles. Asimismo, fueron fundamentales para denunciar los maltratos e injusticias cometidas por los sacerdotes y frailes católicos. En este sentido, el licenciado Juan de Matienzo, en su tratado *Gobierno del Perú* alude a los maltratos y excesos cometidos por algunos frailes y curas católicos responsables de doctrinar a los andinos. Matienzo confirma que los indígenas presentaban sus evidencias recurriendo a quipus, donde estaba especificadas todas las cosas que les había llevado a los comuneros:

A mí me han informado que en solos tres años que un padre dotrinó a ciertos indios, les llevó ganado, ropa, plata y oro, en cuantía de veinte y dos mil pesos. ¡Cosa horrenda y digna de grand castigo, si es verdad, y parece que lo es por la memoria que se me dió en particular, diciendo que tal cacique se había quejado y dado por *quipo* que había llevado de su parcialidad tanto ganado, tanta lana y tanta ropa, y vendídola a fulano y fulano; y fulano cacique otro tanto, y así en particular todo lo que les había llevado, y a quién, y por qué; echándoles y llevádoles de pena a más de ducientos indios que nombró, unos a cincuenta pesos, a otros veinte, a otros dos carneros de la tierra, a otros sesenta pesos por beber y por no venir a la dotrina, y por otras cosas livianas, y a algunos condenaba a trasquilallos, que ellos sienten mucho, y por rescatar esta pena daban dos carneros de la tierra, que valen veinte pesos; a otros haciéndoles hacer esteras – que hacen allí muy primas –; a otros sobremesas y frazadas y ropa de la tierra, y otras infinitas cosas, en que se vino a montar la dicha suma, cosa que no se había de decir ni mentar, cuanto más hacer! (Matienzo 1967 [1567]: 116, Cap. XXXV).

Otro ejemplo de las tensiones entre los pobladores y los sacerdotes responsables de catequizarlos tuvo lugar en 1607 en la comunidad de San Damián, en Huarochirí, donde los señores nativos acusaron de abusos y explotación al párroco Francisco de Ávila. En este sentido, Martín Puiporosi, un jefe étnico de una comunidad vecina llamada Santiago de Tuna, empezó las querellas en nombre de los feligreses. Puiporosi recurrió a la ayuda del *quipucamayoc* local para comprobar las acusaciones en contra del párroco ante el visitador Baltazar de Padilla. Según Puiporosi, Francisco de Ávila se apropiaba de bienes y servicios destinados para la iglesia local, de comidas, ganado y salario de los indios tributarios, entre otras cosas, lo cual podía ser comprobado y detallado mediante los registros del *quipucamayoc*. No obstante, después del litigio –que duró dos años– el párroco fue liberado de la cárcel (Charles 2007: 22). Asimismo, Charles proporciona otro ejemplo que comprueba que los quipus y *quipucamayoc* locales desempeñaron un papel

fundamental en pleitos contra los sacerdotes opresivos. En efecto, dos nobles indígenas del pueblo de San Francisco de Chaclla –llamados Francisco Muchay y Juan Vilca– presentaron una querella contra el cura Luis Mejía, a quien acusaron de escándalos morales y abusos económicos. Los demandantes sostenían que el sacerdote había robado animales de la comunidad y sus provisiones, que no pagaba a los obreros indígenas ni cumplía sus responsabilidades sacramentales. Los administradores locales poseían registros anudados en los que asentaban todo lo que estaban obligados a entregar al cuestionado cura (Charles 2007: 23).

También el empleo de los quipus en Cahacay –repartimiento de Ocros, Provincia de Cajatambo– demuestra que estas herramientas eran empleadas en juicios emprendidos por los feligreses contra los eclesiásticos. En efecto, en 1636, los indios de la doctrina de Cahacay denunciaron a su cura Joan Celis de Padilla por abusos que cometió contra ellos desde cuando asumió el cargo –en septiembre de 1631–. Los pleiteantes –encabezados por las autoridades indígenas del repartimiento– acusaban al cura de exigirles más mitas de las previstas para trabajar las chacras, guardar ganado, tejer, etcétera. Además, el vicario no pagó por gran cantidad de productos que le entregaron –pollos, huevos, papas, maíz, leña, sal, entre otros– (Arellano 2013: 109-112). Los indígenas tenían asentados en sus quipus todos los abusos cometidos por el sacerdote –los productos y bienes entregados, así como las *mitas* que tenían que prestarle al sacerdote iban enumeradas en sus registros anudados–. En el documento analizado por Arellano¹²¹, se invita a los querellantes a “que exhibiesen sus quipos y memorias de las mitas que auian hecho al dicho vicario y camarico que le auian dado” (Arellano 2013: 214).

Definitivamente, el empleo de quipus en juicios, tanto civiles como religiosos, influyó en la percepción que de estos medios andinos tenían los europeos. En este sentido, Charles considera que el cuestionamiento de la veracidad de quipus por parte de los sacerdotes –del que hablaré en el siguiente subcapítulo– deriva de la aplicación de estas herramientas en los procedimientos en cortes eclesiásticas. Los quipus constituían evidencias sobre los abusos cometidos por los curas. Efectivamente, los andinos se familiarizaron rápido con los procedimientos jurídicos introducidos por los españoles y empezaron a presentar ante tribunales eclesiásticos demandas legales contra los curas

¹²¹ El documento analizado se encuentra en el Archivo Arzobispal de Lima y se titula “*Memoria y capítulo contra el nro cura lido don Jon Celis de Padilla cura y vicario de la doctrina de Acahacay [sic: Cahacay] y demas sus anexos de lo que nos hizo otra ves despues auer visitado recebimos mui gran de vexaçiones y mulestias y malos tratamtos*”.

(Charles 2007: 14, 21). Por otro lado, también los sacerdotes recurrieron a las cuerdas anudadas para conseguir sus fines, a saber, evangelizar a las poblaciones andinas. De ahí que en el siguiente subcapítulo abordaré el papel que desempeñaron los quipus en el proceso de la evangelización de los indígenas.

7.4. La evangelización mediante cuerdas anudadas

Definitivamente, después de la llegada de los españoles, los quipus encontraron cabida no sólo en el ámbito administrativo –para organizar la sociedad andina según las necesidades y ordenes de la nueva Administración colonial o para representar los intereses de los indígenas ante los tribunales virreinales–, sino también en el terreno religioso. En efecto, los quipus fueron aprovechados por los sacerdotes y frailes con fin de adoctrinar a los indígenas y de controlar el desempeño de sus obligaciones religiosas. Cabe recordar aquí que se suponía que la evangelización constituía el objetivo principal que justificaba la conquista de América. De ahí que las órdenes religiosas siguieron a los conquistadores en su ruta, para difundir la palabra de Dios en los nuevos territorios *descubiertos* por los españoles. En poco tiempo, los religiosos se convirtieron en los que estaban más cerca de la población nativa. Fueron ellos quienes –después del fracasado intento de evangelizar en la lengua castellana– aprendieron los idiomas indígenas –el quechua y el aimara en el área andina–. Además de ser precursores en lograr comunicarse bastante fluidamente con los indígenas, los religiosos fueron pioneros en impulsar el estudio de las lenguas vernáculas y en preparar los primeros vocabularios, diccionarios y gramáticas. De hecho, en 1560 fue publicado el primer tratado de la lingüística quechua, *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*, del fraile dominico Fray Domingo de Santo Tomás. Esta obra, publicada en Valladolid, es la más antigua dedicada a la gramática quechua, y que pretendía facilitar el aprendizaje del quechua a otros religiosos para que pudieran evangelizar en el idioma indígena. A comienzos del siglo XVII, el jesuita Diego González Holguín publicó en Lima la *Gramática y arte de la lengua general del Perú* (1607) y, un año después, el *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú* (1608). En las palabras dirigidas al lector de la *Gramática*, Holguín dice que saber las lenguas era importante para la conversión de las almas. Por eso, veía la necesidad de formar a los predicadores para que se comunicaran

con la población nativa¹²². También a principios del siglo XVII, surgen las primeras obras dedicadas al idioma aimara –*Arte y Grammatica muy copiosa de la Lengua Aymara* (1603) y *Vocabulario de la Lengua Aymara* (1612) – escritas por el jesuita italiano Ludovico Bertonio. Las obras de Bertonio tenían como propósito facilitar la evangelización de los aimaras, que habitaban en las orillas del Lago Titicaca y la parte occidental del actual país de Bolivia.

Definitivamente, lo mismo pasó con los quipus, es decir habrían sido los religiosos los que mejor conocieran dichas herramientas andinas. Es posible que también hayan aprendido a confeccionarlos y/o a leerlos, y también que los hayan descrito, pero de momento no se ha encontrado ningún vocabulario ni gramática del quipu que sean auténticos¹²³. En este sentido, al hablar de la evangelización con la ayuda de esas cuerdas andinas anudadas, se pueden distinguir dos modos de su empleo a fines eclesiásticos: por un lado, el que seguía las políticas oficiales de la Iglesia Católica; por otro lado, empleos idiosincráticos en las aldeas, a las que arribaban los curas, pero las disposiciones de los concilios ya no llegaban tan rápido.

En cuanto a las políticas de la Iglesia respecto a los quipus, resultaron de gran importancia los Concilios Limenses, sobre todo el Tercero, así como las interpretaciones y el uso que los curas y frailes hicieron de las disposiciones de estos concilios. En este sentido, el Primer Concilio Provincial de Lima se celebró entre 1551 y 1552, siendo Jerónimo de Loaiza el arzobispo. Después de este concilio, un fraile mercedario, llamado Diego de Porras, escribió una especie de guía o manual para los religiosos titulado *Instrucción para los sacerdotes que se ocuparen de la conversión de los indios del Perú*. La *Instrucción* escrita por el mercedario explicaba cómo los curas deberían instruir a los indígenas y les aconsejaba, además, emplear quipus para facilitar las labores de la evangelización. Según Diego de Porras, los curas de indios deberían recurrir a las herramientas indígenas –en este caso quipus– para enseñarles a los andinos los dogmas de la fe católica y las oraciones cristianas. En palabras del fraile mercedario:

“Iten más, alli en presencia, de todos, dalles las quatro oraciones que son obligados a saver, y mandamientos, por quipo, asi como lo rrezan por sus pausas, y sílabas y mandalles, que ningun yndio biejo ni muchacho daran sin el tal, quipo para que por allí, sepan las dichas oraciones, y que siempre lo traigan consigo, doquiera que fueren, aunque

¹²² Efectivamente, el *Vocabulario* constituye el primer diccionario de la lengua quechua tan voluminoso (unas 700 páginas). Se observan diferencias entre el quechua recogido por Santo Tomás y el del *Vocabulario* de Holguín, porque el último está influenciado ya por la presencia de la cultura hispana.

¹²³ Estoy conscientes de la existencia de los denominados «documentos Miccinelli» y sus propuestas de lectura de un supuesto quipu silábico. Sin embargo, siguiendo a los etnohistoriadores que estudiaron dichos documentos como Marco Curatola Petrocchi, los considero apócrifos. Véase: Curatola 2003.

vayan a fuerza, de sus tierras, para que tengan, regla de Xpianos (Cristianos), y den razones de las dichas Oraciones, donde se las preguntaren, y lo que cada (oración) quiere decir” (Porras 1952 [ca. 1558-1565]: 28).

Se observa entonces que, al menos en la opinión de Porras, los quipus pudieron registrar sin problema ninguno los rezos y los mandamientos, es decir, las frases completas y los textos. Los quipus se convirtieron, entonces, para los andinos en una especie de sus *libros* de oración. Además, conforme a Porras, era necesario leer todas las disposiciones del sínodo ante el común del pueblo y, luego, dárselas asentadas en quipu a los *curacas*. De esta manera, la población andina las podía comprender, conocer y no habría excusas para no aplicarlas. Como escribe Porras: “Y luego allí, en presencia de todos, leerles y doctrinarles, lo que manda la sancta sínodo, y dárselo por quipo, al cacique, por que no pretendan ignorancia de lo que allí les obliga y manda” (Porras 1952 [ca. 1558-1565]: 27). A continuación, Porras enumera las disposiciones que los sacerdotes deberían darles a los indígenas “*por escripto, y por quipo*”, entre ellas:

“Primeramente, que sobre todas las cosas, tengan en gran memoria, y quenta, los mandamientos, de Dios, de los guardar y cumplir como dios lo manda [...]

Yten más, que la Iglesia y Templo, del señor tengan, gran beneración y rreberencia, y que todas las bezes, que fueren, a orar en ella, entren con toda Umildad, y rreberencia, [...]

Yten más, que todo yndio o yndia, Xpiano (Cristiano), que biniendo, de fuera de sus tierras, primero, que a su casa, bayan a la Iglesia, derecho, a dar gracias, al señor, [...]

Yten más, que todos los días, como lo tienen de costumbre, se juntan por la mañana, en la pampa, a comer, y sirviendo, y a las viandas, delante antes que coman, el cacique principal, si allí estubiere, sino el que le precede, y sino el alguacil más preminente, se lebante, en pie, y diga a todos los que allí, estubieren, hermanos y hermanas, justo es que demos gracias al señor [...]

Yten más, que todos los Xpianos (Cristianos), chicos y grandes, se junten domingos y miércoles, de la semana, en la plaza, de la Yglesia y allí, rrecen las oraciones, acostumbradas, y después de rrezado, escuchen, con todo silencio, lo que allí les platicaren, los muchachos que son unos coloquios de doctrina, Xpiana (Cristiana), y acabada la plática, todos Xpianos y Xpianas (Cristianos y Cristianas), entren en la Yglesia, y se hinquen, de rrodillas, y haga, oración, al señor, y digan la confesión general [...]

Yten que el Yndio o Yndia Xpiano (Cristiano), que estando en su tierra faltare, el domingo, y miércoles, dicho de la doctrina, le lleven de pena una gallina, (o cuy / o dos / o tres libras de lana, y esta pena que se llebaren se dé al ospital, se deste pueblo, y se haga dello, entrego, y depositario, futuro, el mayordomo del dicho ospital [...]

Yten más que los alguaciles cada mañana, y cada tarde visiten todas las casas, del pueblo, y en hallando, yndio o yndia enferma lo lleven al ospital, y allí lo miren y curen [...] y el que estubiere muy debilitado, le animen y hagan que se encomiende a Dios, y le den a comer, de las abes que son obligados, a dar al sacerdote y a su encomendero, tiniendo, su quenta, para que se desquente de su tasa [...]

Yten si fuere infiel, los alguaciles y mayordomos, le persuadan, diciéndole que se torne Xtiano (Cristiano), por que no, se pierda, su ánima, porque si muere sin Xpianarse (Cristianarse), se yrá al ynfierno, y que muriendo Xpiano (Cristiano) muere hijo y amigo de Dios [...]

Todos los Xpianos (Cristianos), y juntos, sequen la Cruz y con procesión bayan rrezando; a do el difunto, estubiere, y le haygan, a la Iglesia do le sepulten, y rueguen, a Dios por él, luego el cacique, y alguacil, bayan, a casa del difunto, y sepan lo que tenía, asi de alguna, platilla, propia o ganados, y otras cosas, lo asienten, en quipo, y todo ello, se lo enbien, y entueguen, a su mger e hijos, y si no tubiere muger, o hijos, a los parientes más cercanos, de manera, que ningun, yndio ni yndia se le alce ni quede, con lo del difunto, benido el padre, le muestren; el quipo, y le pregunte a la muger, y hijos, si todo aquello, se le a dado, y entregado, y si no hacer que se lo den, todo” (Porras 1952 [ca. 1558-1565]: 29-33)

Además, en la *Instrucción* de Porras, aparecen algunos consejos sobre cómo los caciques y alguaciles deberían controlar a los indígenas y su desempeño laboral teniendo “cuenta”:

“Yten que los caciques, y alguaciles tengan, gran cuenta en que ningun yndio ande de hecho, holgazan, ni bagamundo, sino que los hagan.
Travajar, todos en sus haciendas, y chacarras, y labranzas, y rrequiera o mande rrequerir, el sacerdote, las chacarras, que cada uno tiene, sembradas, y al que no las sembrare, lo que sea bueno, le castiguen, y que tengan quenta, que no anden en otras tierras, huydos y hechos holgazanes” (Porras 1952 [ca. 1558-1565]: 34)

Adicionalmente, eran responsables de verificar si los nativos habían aprendido las oraciones y si llevaban consigo sus quipus para rezar. Por ello, cada indio debía tener su(s) propio(s) quipu(s) con oraciones para poder aprenderlas y recordarlas correctamente: “Yten más que de dos, a dos semanas, los alguaciles, tomen quenta, a todos los Xpianos (Cristianos), y Xpianas (Cristianas), las oraciones que les enseñan, si las saben o se les olvida, y si tiene cada uno, su quipo, para ello como dicho es, y el que no la supiere, y no truxere quipo le den tres azotes” (Porras 1952 [ca. 1558-1565]: 34). Asimismo, mediante quipus los sacerdotes les transmitían los conocimientos sobre las fiestas religiosas y el calendario católico:

“Yten más les queda en la dicha, Iglesia, la quenta y calendario de todo el año, con las fiestas que ande guardar, todo por su orden, por un quipo y una tablilla, que declara lo que allí se contiene, lo qual tendrá cuydado, fecho de decir, y hechar, las fiestas, y ayunos cada domingo, y tendrá cuydado de contar, los días y meses, del dicho año, juntamente fecho, so pena de que, será azotado, si andubieren cerados” (Porras 1952 [ca. 1558-1565]: 34).

Además, Porras en su *Instrucción* aconseja tener cuenta con las limosnas para los pobres, hospitales y enfermos:

“Yten más, que tengan gran quenta de visitar, los Ospitales, y dar limosnas, para ello, de la que tuviere, para los pobres enfermos.
Yten más tendrá, cuydado, fecho en tiempo, que coxan el mayz, y las demás comidas, de pedir, por amor, de Dios, para el dicho Ospital, asi mismo, en tiempo, de la trasquila, salgan, a pedir lana, para el dicho Ospital, y de todo, tendran, quenta, y quipo, el dicho mayordomo que es fecho” (Porras 1952 [ca. 1558-1565]: 36)

Y continúa:

“Yten que aviendo, muchos enfermos, en el dicho Ospital, teniendo necesidad, de carne, mataran, carneros, del hato de la comunidad, tiniendo su quenta, de todo lo que se matare. [...].

El mayordomo, que queda señalado, para el ganado de la comunidad de hacerlo curar, y mirar, es fecho al qual le queda, la quenta y memoria, del ganado, que ay, y lo que dello, se ade sacar, cada año, para, el tributo, que son obligados, a dar a su encomendero que de por veedor, y contador deste dicho pueblo, fecho al qual todos los quipos, de todas las quantas, del pueblo” (Porras 1952 [ca. 1558-1565]: 37)

Evidentemente, a la fecha de celebrar el primer Concilio de Lima el empleo de quipus a fines de la evangelización estaba ya muy arraigado tanto en las sociedades andinas que aprendían sobre su nueva religión mediante estas herramientas, como en las prácticas de los religiosos quienes usaban estas herramientas para facilitar la conversión. Aparte de emplear las cuerdas anudadas a fines de instruir a la población nativa – sobre dogmas de la fe y para memorizar mejor las oraciones y cánticos cristianos– y para controlar su desempeño laboral, los religiosos recurrieron a estos implementos en el sacramento de la confesión. Los quipus sirvieron de registros de pecados y faltas cometidas por los indígenas. Los curas y frailes que adoctrinaban en los pueblos de indios advertían que los neófitas se confesaban muy bien cuando asentaban sus pecados con anterioridad en las cuerdas anudadas de diferentes colores. Como se verá a continuación, incluso se los exhortaba confeccionar sus quipus durante la preparación para el sacramento de la confesión.

Además, según el testimonio del cronista mercedario Murúa, incluso las fiestas y festividades del calendario cristiano estaban asentadas en los quipus indígenas para el mejor entendimiento de la doctrina y pleno cumplimiento de las obligaciones religiosas:

“Sólo referiré, para que se note la curiosidad de algunos indios, lo que vi en un indio viejo y *curaca* en cierta doctrina, donde fui cura, el cual tenía en un cordel y *quipu* todo el calendario romano y todos los santos y fiestas de guardar por sus meses distintos, y me dijo que lo sabía aquello, y doctinario allí, le había dicho se los leyes y diese a entender, y como el Padre se lo iba diciendo el indio iba en su *quipu* asentándolo, y a las fiestas de guardar ponía el nudo diferente y más grueso, y así era cosa de admiración cómo se entendía por el *quipu*, y sabía cuándo venían las fiestas y las vigiliass de ellas.” (Murúa 1987 [1590]: 376, Libro II, Cap. XI).

Como se ha podido observar, ya el Primer Concilio Limense se refirió al tema de la utilidad de los quipus a fines de la evangelización. Fue el Tercer Concilio de Lima, sin embargo, el que trató esta cuestión más a fondo y estableció ciertas recomendaciones e, incluso, restricciones respecto al empleo de dichas herramientas andinas. Celebrado entre el 1582 y 1583, el Tercer Concilio supuso un intento de regular las normas del empleo de

los quipus. En las disposiciones del Concilio referentes a dichas herramientas se observa una cierta disparidad. Por un lado, se prohíbe su uso –por constituir, supuestamente, objetos idolátricos–, mientras que por otro lado, se acepta la idoneidad de estas herramientas a fines de confesiones. Charles sugiere que la aceptación de los quipus, por un lado, y el llamamiento a su prohibición, por el otro, pueden indicar un desacuerdo existente entre los autores de los decretos del Concilio respecto al lugar del quipu en el proceso de la evangelización (Charles 2013: 173). Estos desacuerdos se verán también reflejados en la práctica evangelizadora, es decir, la gran parte de los religiosos recurre a estos medios, mientras que algunos –como es el caso de Pérez Bocanegra que trataré más abajo– objetan su uso.

Sin duda, llama la atención que la mención a los quipus se hace en el Capítulo 37 del Tercer Concilio de Lima, titulado “*Que los libros profanos y lascivos no se usen*”. De hecho, el Tercer Concilio de Lima incluía los quipus entre los libros prohibidos y, como si fueran libros censurados, ordenaba quemarlos:

“Téngase por prohibidos del todo los libros que tratan de propósito o cuentan o enseñan cosas lascivas y deshonestas, pues se ha de tener quenta no sólo con lo que perjudica a la fe sino también con lo que empece a las buenas costumbres, como de ordinario lo haze el leer semejantes libros, y así, los que los tuvieren sean con rigor castigados por los obispos. Permítense, empero, los libros antiguos de latín escritos de gentiles, por la elegancia y propiedad de la lengua latina que tienen, con tal que no se lean a los muchachos los tales libros lascivos aunque sean de latín.

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 y ceremonias y costumbres perversas, procuren con diligencia los obispos que todos los memoriales o quipos que sirven para su superstición se les quiten totalmente a los indios” (*Tercer Concilio...* 1982 [1582-1583]: 103).

En efecto, los participantes del Tercer Concilio de Lima prohibieron el uso de quipus por constituir objetos idolátricos. Es preciso señalar que dicha condena sólo se refería a los quipus que conservaban cultos y prácticas contrarias a la ortodoxia católica. En este sentido, Brokaw recurre a un fragmento de la *Miscelánea austral* de Diego de Ávalos y Figueroa (1602) para demostrar que los españoles preguntaban por el contenido de los quipus antes de destruirlos. En el fragmento mencionado, Ávalos y Figueroa narra que durante una visita realizada con el corregidor de Hatun Jauja encontraron a un indígena anciano que tenía un quipu grande. El corregidor le preguntó qué era lo que registraba en sus cuerdas y el anciano contestó que la historia del valle de Jauja desde cuando llegaron los españoles hasta aquel momento, y que las conservaba para cuando regresara el Inca. De esta manera, podría rendirle las cuentas. Entonces, el corregidor le quitó sus registros anudados y los quemó por su supuesto contenido subversivo (Brokaw 2013: 135, 133).

Se puede observar, entonces, que no todos los quipus constituían objetos prohibidos. Por el contrario, una parte de los registros indígenas era de gran valor para los funcionarios coloniales, y solo una parte –los con contenidos supuestamente idolátricos– eran tachados de “libros prohibidos”, censurados y condenados a la hoguera. En este sentido, según indica el capítulo 37, había que quitarles a los indígenas los quipus que contuvieran supersticiones, ritos, ceremonias y costumbres perversas. De hecho, el Tercer Concilio de Lima no prohibía el empleo de todos los tipos de quipus, ni la destrucción de todos los quipus existentes en el Tahuantinsuyu. Pese a ello –y desafortunadamente para los estudios sobre quipus– un gran número de estas herramientas acabó en las hogueras. Puesto que la condena evidentemente se refería solo a los quipus empleados para los cultos andinos prehispánicos, por otro lado, el Tercer Concilio admitía estos medios andinos como aptos para difundir la palabra de Dios entre los indígenas. De ahí que en el *Tercer Catecismo y exposición de la Doctrina Christiana*, elaborado justo después del Concilio, se reconoce que los quipus constituían medios idóneos para emplearlos a fines de confesión. En el *Tercer Catecismo* se sugiere que los nativos deberían elaborar quipus con todos sus pecados y pensamientos malos para, así, prepararse adecuadamente al sacramento de la confesión:

“Pues, para que tu confession sea buena, y agrade a Dios. Lo primer, hijo mio, has de pensar bien tus pecados y hazer quipo dellos: como hazes quipo, quando eres tambo camayo, delo q das, y delo q te deben: assi haz quipo delo que has hecho, contra Dios y contra tu proximo, y quãtas vezes: si muchas, o si pocas. Y no solo has de dezir tus obras: sino tambien tus pensamientos malos” (*Tercer Catecismo*... 1985 [1584]: 482).

En la *Instrucción contra las cerimonias, y Ritos que usan los Indios conforme al tiempo de su infidelidad* –incluida en la *Doctrina Christiana y Catecismo para Instrucción de Indios*... (1584) –, en la parte titulada *De los errores contra la Fe Catholica, en que suelen caer alguno Indios* se puede leer:

“Que lo que predican los Sacerdotes y Predicadores no es todo verdad: y que muchas cosas dellas son encarecimietos, para atemorizar a los indios. Y que tanta razon ay de creer a sus antepasados, y a sus Quipos y memoriales, como alos mayores y antepassados de los Christianos y a sus Quillcas y escripturas” (*Doctrina Christiana*... 1985 [1584]: 262).

En efecto, los quipus siguieron siendo usados tanto antes, como después del Tercer Concilio de Lima. De hecho, fueron empleados a fines de evangelización por los frailes y curas de indios quienes, de esta manera, pudieron servirse de medios indígenas para transmitirles a los andinos las verdades de la fe católica (Setlak 2018: 117, 119). Para el clero de aquella época, no fue nada inusual recurrir a un medio local para facilitar la

transmisión y la enseñanza de la religión católica. Algunos comunicaban las verdades del catolicismo mediante las pinturas, para que los nativos pudieran comprenderlas mejor, ya que un sistema formado de imágenes era más afín con sus modelos de comunicación. Asimismo, había otros objetos del mundo indígena precolombino que, como quipus, por un lado fueron tachados de idolátricos, pero por otro lado, fueron adaptados por los sacerdotes para evangelizar a la población nativa. De ahí que surgieron formas sincréticas y reinventadas (Setlak 2018: 116). Entre éstas, aparte de quipus, en el área andina se puede indicar la práctica de poner cruces y construir capillas en lugares de las *huacas* prehispánicas. El propósito era sustituir las prácticas y cultos *idolátricos* por cultos a los santos católicos. Sin embargo, en realidad los dos cultos y los dos sistemas de creencias se fundieron dando origen al sincretismo religioso. Los indígenas que acudían a las iglesias edificadas en lugares de sus *huacas*, en realidad seguían rindiendo homenaje a sus deidades prehispánicas. Además, en el área andina se desarrolló la famosa escuela cuzqueña de pintura cuyo objetivo era transmitir, mediante imágenes, los conceptos y dogmas de la religión impuesta por los colonizadores. Sin embargo, el arte se convirtió en una de las mejores y más claras expresiones del sincretismo religioso que se dio en la región andina. En los cuadros, se observa que María, Jesús y los santos cristianos están dotados de características del mundo indígena. Su fisonomía, en varios retratos, se asemeja mucho a la de los pobladores andinos. En caso de la Virgen María, en numerosos cuadros –tanto de la famosa escuela cuzqueña como de la escuela de pintura de Potosí–, se la representa como la *Pachamama*¹²⁴ andina (Mesa y Gisbert 1962; Cossio del Pomar 1928)¹²⁵. Entonces, la Virgen María, Jesucristo y los santos católicos fueron dotados de los rasgos indígenas, que enmascaraban las creencias y los cultos a las deidades locales prehispánicas. A pesar de ello, estas representaciones visuales –más afines con los sistemas semióticos andinos– les ayudaron a los frailes y sacerdotes a adoctrinar a los pueblos nativos de América. Por poner un ejemplo del Virreinato de Nueva España, en el siglo XVI, surgieron los denominados Códices Testerianos. Eran catecismos indígenas

¹²⁴ En el mundo andino, la *Pachamama* es la Madre Tierra, la protectora de los hombres y de los animales, la proveedora de alimentos. El hombre andino le ofrece a la *Pachamama* despachos o pagos para alimentarla y para que, de manera recíproca, la tierra proporcione buenas cosechas que garanticen sustento para toda la comunidad. Después de la evangelización, la *Pachamama* fue identificada con la Virgen María (Gisbert 1999: 70).

¹²⁵ Por poner un ejemplo, podemos mencionar aquí al famoso óleo sobre lienzo del autor anónimo del siglo XVIII, la pintura *Virgen del Cerro*. El cuadro se encuentra en el Museo de la Casa de Moneda en Potosí (Bolivia) y representa la coronación de la Virgen María inserta en el Cerro Rico de Potosí. En la coronación participan la Santa Trinidad, dos arcángeles -San Miguel y San Gabriel-, y los dioses incas, el sol *Inti* y la luna *Quilla*.

empleados a fines de la evangelización que, de alguna manera, constituían una continuidad de los sistemas pictográficos propios de los pueblos mesoamericanos. Al mismo tiempo, era un sistema reinventado por los religiosos para llegar a los nativos de manera que comprendieran las verdades de la fe católica. De la práctica de catequizar recurriendo a los medios locales, surgió un sistema mixto que unía elementos de escrituras mesoamericanas prehispánicas e imágenes de la iconografía cristiana (Mongne 2013).

Definitivamente, los quipus también pasaron por este proceso –es decir fueron adaptados para explicarles a los indígenas los conceptos del catolicismo–, porque constituían un medio que las poblaciones andinas conocían y mediante el cual se comunicaban. Recurriendo a los quipus, los religiosos les asignaron nuevos significados y nuevas funciones cuya finalidad era codificar las oraciones y los conceptos del cristianismo en los nudos y cuerdas del quipu. De esta manera, era más fácil convertir a los indígenas, educarlos y evangelizarlos (Setlak 2018: 117, 120). Por ello, aunque para algunos religiosos dichas herramientas constituían un recurso idolátrico, podían servir para enseñar, puesto que formaban parte de la semiótica andina. Los participantes del Tercer Concilio sabían que estos implementos enmascaraban cultos y ritos antiguos, por eso el Capítulo 37 advertía que los quipus conservaban: “la memoria de su antigua superstición y ritos y ceremonias y costumbres perversas” (*Tercer Concilio...* 1982 [1582-1583]: 103). Pese a ello, constituían un medio que los andinos comprendían y, a través del cual, podían aprender fácilmente sobre la *fe verdadera*. Por consiguiente, no sólo antes, sino también después del Tercer Concilio de Lima, estos medios andinos eran utilizados tanto por el clero secular como por el regular u órdenes mendicantes que llegaron a América. Entre las congregaciones que emplearon quipus para llevar a cabo su misión evangelizadora destacan, sobre todo, los jesuitas y los mercedarios (Setlak 2018: 117-119). En efecto, el jesuita Arriaga en su tratado *Extirpación de idolatría en el Perú*, sugería no sólo permitirles, sino hasta alentarles a los indígenas que prepararan los quipus antes de confesar sus pecados para que la confesión fuera buena: “cuando se les trata de la confesión se les ha de decir que hagan sus quipos para confesarse, que muchos se confiesan muy bien por ellos” (Arriaga 1999 [1621]: 123). Además, Arriaga cuando trataba de las entrevistas, cuya finalidad era conocer las *huacas* de los indígenas, equiparaba a los quipus con la escritura de los españoles. De ahí que recomendaba recurrir a estos medios para encontrar a los hechiceros y conocer las supersticiones andinas: “Y a los que supieren escribir, dándoles papel y tinta para que escriban todo lo que supieren o que hagan quipo de ello” (Arriaga 1999 [1621]: 131). Otro jesuita, el padre Acosta,

también señala la idoneidad de estas cuerdas con nudos a fines de confesión y da cuenta de que vio la confesión de una india, «escrita» en quipus:

“Yo vi un manojo de estos hilos, en que una india traía escrita una confesión general de toda su vida, y por ellos se confesaba, como yo lo hiciera por papel escrito, y aún pregunté de algunos hilillos que me parecieron algo diferentes, y eran ciertas circunstancias que requería el pecado para confesarle enteramente.” (Acosta 1987 [1590]: 402, Libro VI, Cap. VIII)

Asimismo, en la segunda parte de su crónica Guaman Poma, cuando sugiere cómo enseñar a los indígenas a confesarse, propone que “el indio haga quipo de sus pecados” (Guaman Poma 1993 [1615]: 57 [630]).

En cuanto a los frailes mercedarios, éstos también instruían a los indígenas que, antes del sacramento de la confesión, siempre deberían confeccionar sus hilos de colores y registrar en ellos todos sus pecados. Adicionalmente, los mercedarios recurrieron a quipus para enseñarles a los andinos el catecismo, así como las oraciones básicas como son: el Padrenuestro, el Ave María, el Credo de los Apóstoles y el Salve Regina y los diez mandamientos (Charles 2013: 171). Los mercedarios desempeñaron también un papel crucial para la aparición de las *quipu-tablas* usadas por los párrocos en las iglesias de la sierra de Lima (Figs. 69, 70, 71, 72).

Respecto a los curas seculares, éstos también mencionaban el empleo de quipus para fines de evangelización y confesión. En este sentido, la obra más relevante que alude al tema sería el *Ritual Formulario; e institución de cvras, para administrar a los naturales de este reino los santos Sacramentos del Bautismo, Confirmación, Eucaristía y Viático, Penitencia y Matrimonio, con advertencias muy necesarias* de Juan Pérez Bocanegra, párroco de Andahuaylillas (Cuzco)¹²⁶. Pérez Bocanegra tenía una disputa jurisdiccional con los jesuitas, quienes controlaban la parroquia cuando fue publicado el *Ritual formulario*¹²⁷. Como el Tercer Concilio de Lima, dominado por los jesuitas, recomendaba el uso de quipus a fines de confesión, Pérez Bocanegra desaconsejaba dicha práctica (Mannheim 2012: XXII). De hecho, Pérez Bocanegra manifestaba su preocupación por el uso de los quipus tan popular entre los andinos:

“Advierte también mucho el Confessor, que en esta ciudad, y fuera della hazẽ vna cosa algunos Indios, è Indias (que se llamã hermanos mayores, y hermanas mayores entre ellos mismos) y se les puedẽ poner nombres de alũbrados, y aturdidos, acerca de ciertos quipos, ñudos, y memorias, que traen para confesarse, como escrituras, y memoriales dellos. Porque estos tales Indios, y particularmente Indias, enseñan a otras a se confessar por

¹²⁶ Aunque Pérez Bocanegra no pertenecía a ninguna orden religiosa, estaba vinculado a los Franciscanos del Tercer Orden. Es decir, apoyaba sus credos, pero no estaba bajo su disciplina (Mannheim 2012: XXI).

¹²⁷ Los jesuitas querían convertir la parroquia en un centro de enseñanza de quechua para curas, de la misma manera que su doctrina en Juli. Lograron controlarla entre 1628 y 1636 (Mannheim 2012: XXIII).

estos ñudos y señales; que los tienẽ de muchos colores, para hazer diuision de los pecados, y el numero de los que an cometido, ò no, en esta manera.

Antes que vaya el Indio, ò India penitente alos pies del Confessor, y Sacerdote, ya se à confessado cõ estas Indias, è Indios de todos los pecados, ora sean los que an cometido, ò los agenos, que nunca cometieron. Porque les preguntan, que tanto tiempo à que no se confiessan: y si ocultarõ algun pecado en las confessiones pasadas, que pecados eran; las vezes, y numero dellos: y particularmente, que les digã los nombres de las mugeres, ò varones con quien ofendieron a Dios: y luego los mandan dezir al Padre. Y para este efeto, les mandan uayan atando ñudos en sus hilos, que llamã *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 cometierõ mandandoles, y enseñandoles, a que digan es pecado el que no lo es, y al cõtrario.

Y lo mas comun les hazen leuantarse infinitos testimonios, y confessar lo que nũca hizieron, ni imaginaron hazer: como muchas vezes è sacado a luz por las preguntas, y repreguntas que les hago, hasta que vienẽ a dezia: assi me lo mandaron, y dixerõ los hermanos, y hermanas, lo dixesse por estos ñudos: y dicen, que son confessiones generales” (Pérez Bocanegra 2012 [1631]: 111-112).

Entonces, los hermanos mayores y hermanas mayores enseñaban al resto de la población cómo deberían confesarse por los quipus. Así, los indígenas primero acudían a los “alumbrados” y se confesaban con ellos, para luego, presentarse ante los sacerdotes católicos. De esta manera, los “alumbrados” instruían a los indígenas sobre qué pecados debían confesar a los curas y cómo elaborar su quipu confesional. Además, Pérez Bocanegra denunciaba que los indígenas cometían faltas y errores durante las confessiones, porque confesaban los pecados que no habían cometido, mientras que ocultaban los que sí habían cometido. Asimismo, Pérez Bocanegra subrayaba que los confesantes empleaban sus quipus confesionales repetidas veces y, además, los intercambiaban entre sí: “y è hallado, que guardan semejantes ñudos, para otra confession, aunque la hagan dentro de breue tiempo, ò para otro año. Y que los prestã, y dan a los que se an de confessar de nueuo, ora sean moços, ò moças, viejos, o viejas: aduirtiendoles, que pecados an de dezir en cada color, ò ñudo” (Pérez Bocanegra 2012 [1631]: 112). Según Pérez Bocanegra, los indígenas no confesaban los pecados que cometieron, sino:

“Enredandose en millares de errores, con estos quipos, y memorias. Demas de que no confiessan los pecados que an hecho: porque estos no los dicen 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. Y pareceles que auiendose confessado por tales ñudos, y auiendo dicho us pecados desta suerte, quedan santificados, y que pueden muy dignamente comulgar” (Pérez Bocanegra 2012 [1631]:113).

Por eso, el párroco de Andahuaylillas recomendaba quitarles a los indígenas sus nudos y cuerdas confesionales, y quemarlos para que no supusieran ningún inconveniente para la difusión y el arraigamiento de la fe católica:

“El remedio que yo hallo es, mandarles no se junten a semejantes consejos, castigandolos si los hizieren, que no se confiessen por estos ñudos, quitandoselos, sin dexarles dezir por ellos palabra. Yo è visto confessar, y è confessado (antes que aduirtiesse lo que voy

escriuiẽdo) muchos Indios, è Indias, que traen vn orillo destos ñudos, mayores que el grandor de vna bola de bolos. Y conuencidos del gran daño que hazen, en se confessar de la manera dicha, enseñarles à confessar conforme este Confessionario quitandoles aquellas cuentas, y ñudos, y quemandolos en su presencia.” (Pérez Bocanegra 2012 [1631]: 113-114).

También, cuando habla de las preguntas que los confesores deberían hacer a los indígenas durante el sacramento de la confesión, repite: “No consintiendoles confesarse por quipos, ò ñudos (como atras dexo dicho) pues estas preguntas comprehenden lo que por ellos, pueden confessar, quitadas impertinencias” (Pérez Bocanegra 2012 [1631]: 119). Además, entre las preguntas sugeridas que los sacerdotes deberían hacerles durante el sacramento de la penitencia aparece una sobre quipus. En particular, sobre guardar secreto del sacramento de la confesión:

“Hallando quipos, dõde algun indio, ò india que tu conoces, auia añudado sus pecados, para memoria de su confession, as los mirado, y por las colores de los ñudos, as sabido los pecados que hizieron, y diuulgastelos, ù dixistelos a alguna persona y dime por auerlo tu dicho siguiosele al indio, ò india, infamia notable” (Pérez Bocanegra 2012 [1631]: 341).

Del fragmento citado deriva que los colores estaban relacionados con determinados pecados¹²⁸. Pérez Bocanegra, entonces, observa y menciona en su obra toda una serie de inconvenientes que derivaban del uso de quipus a fines de la confesión, desde la repetición de los mismos pecados –a menudo ajenos– hasta infracción del secreto de la confesión. Mannheim explica, sin embargo, que la actitud de Pérez Bocanegra estaba condicionada por su conflicto con los jesuitas. En el momento de la publicación del *Ritual formulario* la parroquia de Andahuaylillas estaba controlada por los jesuitas y, por eso, en la obra de Pérez Bocanegra están reflejadas varias discrepancias con las estipulaciones del Tercer Concilio de Lima –dominado por los jesuitas–. La recomendación del empleo de quipus fue solo una de las desobedecidas por el párroco de Andahuaylillas. Además, llama la atención también que en su obra Pérez Bocanegra recurrió a los conceptos andinos traduciendo los conceptos religiosos españoles, mientras que el Tercer Concilio recomendaba introducir préstamos del español (Mannheim 2012: XXI).

En este sentido, en cuanto a los métodos de evangelización y de aprendizaje, el padre franciscano Luis Jerónimo de Oré, en su *Symbolo Catholico Indiano* informaba de que la doctrina se la enseñaba a los nativos por cantos. Todos los indígenas, tanto los

¹²⁸ En el año 1992, Regina Harrison escuchó un testimonio sobre la relación entre los colores y los pecados. Un sacerdote, llamado Juan Antonio Manyá, le dijo que había visto un quipu confesional usado en Chinchero hacía unos cuarenta años. En aquel quipu: el color rojo significaba pecados relacionados con conducta sexual; el negro – matar a alguien; rojo anaranjado – robo; amarillo – hipocresía; blanco – pecado venial; gris – mentira (Harrison 2002: 280-281).

adultos como los niños, tenían que aprender los cánticos y todos en el pueblo rezaban juntos (Oré [1598: 52-57] 1992: 182-192). Entonces, los evangelizadores también en este caso se habrían aprovechado de algunas prácticas que formaban parte del ritual prehispánico. De ahí que el uso de quipus confesionales pudo relacionarse con, o hasta derivar de, un significado ritual antiguo que poseían esas herramientas. Como ya hemos mencionado, antes de confesarse con los curas, los indígenas primero acudían con sus quipus a los maestros nativos –que los cronistas también denominan confesores–. Siendo así, la práctica de confesión con las cuerdas anudadas –o simplemente algún tipo de registro– habría existido antes de la llegada de los religiosos europeos. En este caso, el quipu confesional serviría no tanto para confesarse bien, según los criterios católicos, sino más bien enmascararía cultos y creencias locales prehispánicas. Adicionalmente, es posible que su uso implicara para los indígenas una especie de *performance* que, aparte de la manipulación del quipu, conllevaba la recitación y el lenguaje corporal (Harrison 2002: 278). Además, la adaptación rápida y eficaz de quipus confesionales en el proceso de la conversión, así como “su empleo en territorios bastante alejados entre sí –como son la sierra de Lima y la región del Cuzco (Andahuaylillas) – confirma que la práctica del uso ritual de estos implementos pudo haber existido también en la época prehispánica” (Setlak 2018: 120). Aunque no disponemos de descripciones del uso de quipus en las “confesiones idolátricas”, es decir existente antes de la llegada de los españoles, algunos cronistas refieren que sí existía la costumbre de “confesarse”¹²⁹. El jesuita Acosta da cuenta que había confesores, tanto hombres como mujeres, quienes escuchaban los pecados de todos los indígenas, salvo el Inca quien no se confesaba a ningún hombre, sino al Sol. Según Acosta, los antiguos peruanos creían que las confesiones con sus maestros hechiceros les protegían de las enfermedades y de la mala suerte:

“En el Pirú tenían por opinión, que todas las adversidades y enfermedades venían por pecados que habían hecho, y para remedio usaban de sacrificios; y ultra de eso, también se confesaban vocalmente cuasi en todas las provincias, y tenían confesores diputados para esto, mayores y menores, y pecados reservados al mayor, y recibían penitencias, y algunas veces ásperas, especialmente si era hombre pobre el que hacía el pecado y no tenía qué dar al confesor; y este oficio de confesar, también lo tenían las mujeres” (Acosta [1590: Cap. XXV] 1987: 365)

En efecto, en los Andes prehispánicos ya existían los conceptos de *hucha* y *cama* que, de algún modo, corresponderían al del pecado occidental (Harrison 2002: 270). Mientras *cama* significaba orden y se relacionaba con el cumplimiento de las

¹²⁹ Véase al respecto: Curatola 2008.

obligaciones, *hucha* significaba un desorden e incumplimiento de obligaciones sociales y rituales. Pese a que las prácticas de las antiguas confesiones andinas no significan que se empleara quipus durante estos rituales, confirman que confesar algún tipo de faltas cometidas –las que iban en contra al bienestar e integridad de la comunidad, así como el descuido en las obligaciones ceremoniales– estaba presente en la mentalidad andina. De ahí que el clero se habría servido de las dos prácticas: por un lado, de la existencia de las confesiones, que de alguna manera se asemejaban a las católicas; y por otro lado, del empleo de los quipus como registros. Entonces, los frailes y sacerdotes católicos adoptaron dichas herramientas como auxiliares de evangelización, ya que también en la Europa de aquella época fue bastante común recurrir a las denominadas ayuda-memorias en las confesiones (Harrison 2002: 269).

En este sentido, aparte de constituir medios idóneos para el proceso de la evangelización, los quipus coloniales sirvieron también para asentar los padrones de feligreses y para controlar el desempeño de las obligaciones religiosas por parte de los neófitas. Un ejemplo extraordinario del empleo de quipus para asentar padrones de parroquianos y el cumplimiento de sus deberes para con la Iglesia son los *quipu-tablas* de la sierra de Lima. En este sentido, en el pueblo de San Francisco de Mangas (Áncash, Perú), durante las obras de reconstrucción de la iglesia apareció un *quipu-tabla*, que he tenido ocasión de ver en abril de 2016 (Figs. 69, 70, 71, 72). El ejemplar encontrado en la Iglesia de Mangas está compuesto por una tabla de madera en la cual están escritos los nombres y apellidos de los comuneros y, al lado de cada uno de ellos, aparece uno o varios quipus de colores, algunos con nudos, otros no (Setlak 2018: 121). Los *quipu-tablas* fueron desarrollados y popularizados, a partir del siglo XVI, por los mercedarios para registrar todas las obligaciones de los feligreses para con la Iglesia (Hyland *et al.* 2014: 190; Robles 1982: 17).

En este sentido, en su *Ritual Formulario*, Pérez Bocanegra informaba de que los curas de indios estaban obligados a mantener registros parroquiales para, de esta manera, disponer de datos sobre los comuneros y facilitar su evangelización. De hecho, cada sacerdote debía tener tres libros con la información sobre los feligreses, a saber, el libro con padrón de los habitantes, el libro de los matrimonios, el libro de los difuntos (Pérez Bocanegra 2012 [1631]: 632). Como refiere el párroco de Andahuaylillas “en los libros, assi de Baptizados, confirmados, casados como en el de los defuntos, se declare siempre, no solo el nombre de las personas que allí fueren nombradas, sino tambien la familia”

(Pérez Bocanegra 2012 [1631]: 633). Los *quipu-tablas* habrían desempeñado este papel de registros de los parroquianos, sobre todo en la sierra de Lima. Es posible que, como los libros parroquiales, también los *quipu-tablas* contendrían información sobre relaciones de parentesco y *ayllus*. Además, el mercedario Diego de Porres, en su *Instrucción para los sacerdotes que se ocuparen de la conversión de los indios del Perú*, habla de unas tablillas utilizadas en las iglesias, que junto a los quipus, sirven para poner el calendario y fiestas a guardar:

“Yten más les queda en la dicha, Iglesia, la quenta y calendario de todo el año, con las fiestas que ande guardar, todo por su (orden, por un quipo y una tablilla, que declara lo que allí se contiene, lo qual tendrá cuydado, fecho de decir, y hechar, las fiestas, y ayunos cada domingo, y tendrá cuydado de contar, los días y meses, del dicho año, juntamente fecho, so pena de que, será azotado, si anduvieren cerados” (Porras 1952 [ca. 1558-1565]: 35)

En cuanto al *quipu-tabla* de Mangas, se puede constatar que contiene el padrón de los comuneros, porque se ven los nombres y apellidos escritos en la tabla –en su mayoría no son fácilmente legibles a simple vista¹³⁰–. Al lado de cada nombre que está escrito con caracteres latinos, se encuentra un pequeño agujero en el que está inserto un quipo o, en algunos casos, más de uno. Durante el trabajo de campo que he realizado, he podido confirmar que este *quipu-tabla* procede del siglo XIX, aunque no se puede leer la fecha completa. Se ven bien los dos primeros dígitos que son 18, seguidos o por 00 o por 90. De ahí que el *quipu-tabla* sería del año 1800 o del 1890. A esas alturas, no es posible contestar la pregunta qué tipo de obligaciones y/o contribuciones están registradas en el ejemplar de Mangas. Sin embargo, el empleo de *quipu-tablas* en la sierra de Lima, hasta el siglo XIX, constituye una evidente confirmación del arraigo que tuvieron las prácticas introducidas por los religiosos, en el área andina, con el proceso de la evangelización. Además, permite plantear que los sacerdotes no sólo se dieron cuenta de la importancia del quipu en la semiótica andina, sino que, probablemente, llegaron a conocer este sistema, aunque sea de manera superficial. Asimismo, los *quipu-tablas* confirman la coexistencia y fusión de los dos sistemas semióticos presentes en la región en aquella época: el medio de comunicación andino –el quipu–, y el occidental –la escritura– (Setlak 2018: 122).

¹³⁰ Sabine Hyland y Gene A. Ware han analizado la tabla con la ayuda de la tecnología de imagen multiespectral y han podido leer 246 de los 282 nombres que se encuentran a los dos lados de la tabla. Además, 26 son parcialmente legibles y sólo 10 completamente ilegibles. Véase: Hyland, Ware y Clark 2014.

En conclusión, los quipus se adaptaron perfectamente a los nuevos contextos comunicativos que derivaron de los procesos históricos y culturales que se dieron en el área andina después de la llegada de los españoles. Llama la atención que no sólo los indígenas, sino también los europeos lograron aprovechar estas herramientas para alcanzar sus propósitos. De ahí que se puede apreciar, por un lado, a los andinos que empleaban quipus para defenderse de los abusos de los funcionarios españoles y, por otro lado, a los españoles quienes, mediante esos mismos quipus, pretendían inculcarles a los indígenas las leyes y las creencias occidentales. Es evidente que los quipus siguieron en uso durante toda la época colonial. A pesar de la condena por parte del Tercer Concilio de Lima y la persecución de los extirpadores de idolatrías, los andinos no dejaron de confeccionar sus cuerdas anudadas de colores en las que ponían todas las cosas que eran de su interés y utilidad.

Asimismo, es cierto que en aquella época, desaparecieron los patrones imperiales de quipus. Con la caída del Tahuantinsuyu, fueron desmoronadas también las estructuras administrativas y políticas incas imperiales, por lo cual, los quipus estandarizados, que habían servido a propósitos de los funcionarios del Cuzco, también desaparecieron. Sin embargo, el uso de quipus en las comunidades indígenas se ha mantenido, en algunos sitios, hasta la actualidad. Cabe recordar, sin embargo, que durante toda la época colonial, dichos medios indígenas iban cambiando de su funcionalidad, evolucionaban sus formas y contenidos, adquirían nuevas funciones y se ajustaban a las nuevas situaciones e interacciones que se originaban del nuevo contexto colonial (Setlak 2018). En algunos casos, las funciones de los quipus han sido limitadas –a contabilizar los ganados, por ejemplo–, en otros, los quipus han evolucionado hacia convertirse en instrumentos rituales. En efecto, de estos quipus etnográficos y rituales –que en algunas comunidades se han conservado hasta el día de hoy– hablaré en el próximo capítulo.

Capítulo 8. El poder de los quipus reinventados: quipus etnográficos y patrimoniales.

Definitivamente, los quipus no desaparecieron de los Andes ni después de la conquista ni tampoco después de las Guerras de Independencia y la constitución, en el año 1821, de la República del Perú. Tanto los viajeros, como los primeros etnógrafos y arqueólogos informaban en el siglo XIX y a comienzos del siglo XX sobre la continuidad del uso de las cuerdas anudadas en numerosas aldeas andinas remotas. En efecto, del año 1829 procede la mención más antigua a los quipus modernos. En aquel entonces, el viajero W.B. Stevenson, en su publicación titulada *Twenty Years Residence in South America*, indicó haber visto quipus en la localidad ecuatoriana de Riobamba (Ruiz Estrada 1981: 30). Conforme los primeros viajeros y sus relatos, los quipus se empleaban para contabilizar los ganados, las cosechas y otros productos o bienes que poseían los campesinos.

En este sentido, en 1897, el reconocido arqueólogo alemán Max Uhle publicó una descripción de un quipu etnográfico utilizado por los pastores bolivianos de Cutusuma (Mackey 1990). Asimismo, en 1907, Enrique de Guimaraes describió los quipus de la hacienda de Angasmarca (Santiago de Chuco, La Libertad, Perú). El hacendado Fernando de Porturas le envió a Guimaraes ocho quipus en los que los pastores indígenas de la hacienda llevaban cuenta del ganado (Guimaraes 1907). Según los testimonios de los indígenas, los nudos y colores de los quipus de Angasmarca no tenían un patrón común ni universal para todos los pastores. De hecho, los hilos y nudos significaban la cantidad de ganado, pero según el parecer del pastor que confeccionaba el quipu (Guimaraes 1907: 56). Otro ejemplo de quipus empleados por los indígenas para llevar la contabilidad con la hacienda, lo registró en 1910 en las islas del lago Titicaca, el arqueólogo suizo Bandelier (Núñez del Prado 1950).

Asimismo, a mediados del siglo XX, el antropólogo Óscar Núñez del Prado informaba de la existencia de quipus en la provincia cuzqueña de Paucartambo. Núñez del Prado obtuvo la información sobre el uso de quipus de los indígenas de las localidades de: Q'acupata, Runtu-runtu, Añobamba, Sausibamba, Totorani, Kusipata y C'umpipata. Los quipus eran empleados por los mandones y contadores indígenas quienes, dentro del funcionamiento de las haciendas, tenían que mantener el registro y dar cuenta de las cosechas y los rebaños encomendados (Núñez del Prado 1950: 16). El contador,

encargado del control de las cosechas, preparaba dos tipos de quipus: un quipu principal para registrar el total de cada producto recogido, y quipus secundarios para anotar las cantidades de cada variedad (Núñez del Prado 1950: 18). En cuanto a los quipus que servían para registrar los rebaños, éstos estaban confeccionados de lana de llamas u ovejas, dependiendo de cuáles de estos animales eran contabilizados en ellos (Núñez del Prado 1950: 18). El informante de Núñez del Prado de la hacienda “Kusipata” le explicó detalladamente el significado de la estructura de un quipu para contabilizar las ovejas. El campesino indicó la importancia de los colores, diciéndole que el número total de ovejas está en el quipu principal blanco, mientras que:

“en uno de color rojo se anota el número de madres; en uno verde se indica los machos y en otro amarillo las crías. Los khipus secundarios van unidos al principal [...] Para indicar muertes o pérdidas ocurridas, se toma hilo de color negro y con él se hace las anotaciones respectivas en los khipus secundarios en cuya clase de animales haya ocurrido la pérdida.” (Núñez del Prado 1950: 20)

Se puede observar, entonces, que estos quipus “modernos” eran utilizados a fines estadísticos para anotar la información sobre los indígenas, sus obligaciones, el cumplimiento de las tareas, sobre sus cosechas, rebaños, otros animales –como por ejemplo, los *cuyes*¹³¹– y productos que tenían o debían.

Por su parte, Carol Mackey, durante sus trabajos de campo realizados en los años sesenta del siglo XX, localizó 22 nuevos casos de empleo de estas herramientas (Mackey 1970: 121). Según Mackey, el sistema de quipu ha sobrevivido hasta la segunda mitad del siglo XX gracias a dos principales factores: el analfabetismo y el sistema de haciendas que –vinculado el uno al otro– requieren de un sistema de registro para llevar la contabilidad de animales y productos agrícolas (Mackey 1970: 123). Entre los quipus modernos que ha encontrado y analizado Mackey, los de Laramarca (Departamento de Huancavelica) son los más destacables porque, entre otras funciones, servían para anotar fechas. Son cuatro especímenes utilizados para el recuento anual de animales que se efectúa entre los meses de julio y septiembre. El ganadero tiene el quipu original y prepara dos copias; una para el dueño y otra para el mayordomo de la hacienda. En la parte de arriba de cada quipu –donde las cuerdas están atadas– se encuentra una borla denominada *puyasu*. El color de la borla indica al ganadero quien es el dueño de los animales. En la parte de arriba de la cuerda principal de cada quipu se anota la cantidad pagada al ganadero, mientras que en la parte de abajo se apunta el año del recuento (Mackey 1970:

¹³¹ *Cuy* (*Cavia porcellus*) es una especie de roedor domesticado en la región andina.

152, 153). Entre las haciendas visitadas por Mackey en busca de quipus modernos, se encuentra también la de Angasmarca, descrita en 1907 por Guimaraes. Sesenta años más tarde, los indígenas seguían usando quipus para contabilizar el ganado, aunque su estructura había cambiado (Mackey 1970: 160-163). Además, un informante le dijo a Mackey que tenía quipus de los últimos diez años y que, aparte de la cantidad del ganado, anotaba en ellos los salarios que recibía (Mackey 1970: 163). En términos generales, en todas las haciendas visitadas por Mackey en los años sesenta, los quipus servían para anotar los datos estadísticos y contables como la cantidad de rebaños o ganado, las cosechas y los productos agrícolas, así como en algunos casos indicaban el salario de los indígenas y las fechas –al menos años–.

En este sentido, los trabajos de campo que he realizado en el Perú han demostrado que incluso en la actualidad, en unas comunidades remotas, los andinos todavía informan que sus padres y sus abuelos empleaban los quipus, sobre todo a fines contables. Los comuneros se acuerdan del uso de los registros anudados para contabilizar sus rebaños, para registrar los productos agrícolas cosechados y almacenados, así como los bienes vendidos o intercambiados. Llama la atención que no se trata de uno o dos casos aislados, sino que estas prácticas son recordadas en varios lugares de los Andes. En efecto, las entrevistas que he realizado –durante los trabajos de campo llevados a cabo en noviembre de 2015 y abril de 2016 en el Departamento de Áncash, y en los meses de febrero y marzo de 2017 en el Departamento de Cuzco– permiten confirmar que en estas regiones se empleaban quipus todavía en el siglo XX. Tengo en cuenta que una parte de estos relatos contemporáneos –sobre todo los recogidos en las ciudades o en las poblaciones grandes– serán exagerados o, simplemente, inventados debido a una especie de “moda” de reivindicar y, hasta, reinventar el glorioso pasado inca. Sin embargo, a pesar de estas reivindicaciones y reinenciones bastante recientes, es innegable que los quipus existieron y siguieron en uso en numerosas comunidades hasta bien entrado siglo XX, en algunos casos incluso hasta la segunda mitad del siglo XX. Mis investigaciones han permitido confirmar que los quipus que servían a fines contables, se empleaban sobre todo en las regiones de Cuzco, Áncash y en la zona del Lago Titicaca. Sabemos que, hace unas cuantas décadas, todavía los empleaban los Q’ero¹³² y también los habitantes de la

¹³² Las comunidades de los Q’ero se encuentran en la provincia de Paucartambo, departamento de Cuzco. Son comunidades quechuahablantes consideradas como unas de las más tradicionales herederas de la cultura inca.

isla de Taquile (Puno)¹³³. Además, la práctica de confeccionar quipus ha perdurado hasta el día de hoy, aunque estos pocos quipus contemporáneos ya son solo de uso ritual.

A continuación presentaré tres casos de quipus modernos empleados todavía en la actualidad, a saber los quipus de: San Andrés de Tupicocha, San Cristóbal de Rapaz y San Luis de Cuspón. Los tres son de alguna manera reinventados y no se conoce la fecha exacta de su aparición ni todas las funciones que desempeñaron cuando surgieron. Los tres tipos constituyen quipus rituales e implican renovación y recreación. De ahí emana su poder simbólico. En caso de Tupicocha se trata de la renovación de las estructuras de *ayllu* y de la comunidad y de la renovación de las autoridades. En cambio, en Rapaz, los quipus se encuentran en el edificio donde tienen lugar ceremonias propiciatorias de la lluvia, entonces toman parte en rituales relacionados con renovación de ciclos agrícolas. En caso de Cuspón, mediante los rituales relacionados con la muerte –que en los Andes se inscribe dentro de los ciclos vitales– los quipus favorecen la renovación de la vida y el renacer del alma. Todos los quipus, que presentaré a continuación, se relacionan con las esferas esenciales para la supervivencia de *ayllus* y comunidades. En efecto, aseguran la continuidad de los ciclos vitales, y la continuidad del orden establecido –derivado del pasado–. Además establecen vínculos, sirven para la comunicación y para negociar las relaciones entre los participantes de los rituales. De ahí el gran poder simbólico que desempeñan dentro de las comunidades mencionadas.

8.1. Los quipocamayos de Tupicocha

En los párrafos que siguen, presentaré el uso de los *quipocamayos* de Tupicocha, enfocándome en su vinculación con el poder ritual que desempeñan en la comunidad. En este sentido, la comunidad campesina andina de San Andrés de Tupicocha está situada en el Departamento de Lima, Provincia de Huarochirí, a unos 3500 m.s.n.m. Tiene un poco más de 1500 habitantes. En abril de 2018 he realizado una estancia en Tupicocha para averiguar el empleo y la funcionalidad de los quipus tupicochanos. Durante la estancia he podido ver los ejemplares de cada *ayllu* y hablar de su significado y su uso con los responsables que los guardaban en sus casas (Figs. 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83).

¹³³ Véase también: Prochaska, 1990.

La comunidad de Tupicocha está dividida en diez *ayllus* denominados: *Primera Allauca*, *Primera Satafasca*, *Pimer Huangre*, *Unión Chaucacolca*, *Mujica*, *Cacarima*, *Segunda Allauca*, *Segunda Satafasca*, *Centro Huangre*, *Huangre Boys*. Cada *ayllu* posee un quipu, que los pobladores de la comunidad denominan *quipocamayo*, y que constituye una especie de insignia del presidente del *ayllu*. Los *quipocamayos* de Tupicocha son, según Salomon (2006: 31), patrimoniales. El autor hace la distinción entre los quipus patrimoniales y los etnográficos. Los primeros son legados históricos en la comunidad, no están funcionando como medio productivo cuando se documentan. Los segundos, son quipus que se han documentado en un contexto de uso productivo o si fueron explicados por las personas que sabían producirlos.

Los trabajos de campo realizados han permitido determinar que los *quipocamayos* de Tupicocha están hechos de lana y su estructura se parece a los ejemplares arqueológicos incas (Figs. 74, 75, 76, 79, 81), aunque los pobladores no reivindican que fueran vestigios de la presencia inca. Cada quipu pertenece a un *ayllu*, está en su custodia, y además tiene una especie de borla que indica a qué *ayllu* pertenece (Fig. 77). Los *quipocamayos* normalmente están guardados durante todo el año por los presidentes de los *ayllus*, quienes los depositan en sus casas (Fig. 83). En el transcurso del año, de costumbre, se encuentran plegados, enrollados y guardados en una simple bolsa de plástico (Fig. 80). El mantenimiento y el cuidado de los *quipocamayos* es la responsabilidad de cada *ayllu*. Los habitantes dan cuenta de que solo una vez al año, durante la reunión comunal llamada *Huayrona*, los *quipocamayos* son sacados de su bolsa, se desatan, despliegan y presentan al público. La *Huayrona* es una reunión municipal, que se celebra cada año los días 2 y 3 de enero para recibir los informes finales de las autoridades salientes y, al mismo tiempo, nombrar las autoridades nuevas. El primer día es el denominado “día del ayllu”, es cuando cada *ayllu* realiza su “reunión familiar” (Salomon 2006: 90). Durante esas reuniones –que se celebran alrededor de una mesa ritual con hojas de coca, cigarros, hierbas aromáticas, chicha y licor– tiene lugar una auditoría de la actuación de los miembros del *ayllu* (Salomon 2006: 91). Por eso, en la *Huayrona* suelen asistir todos los comuneros de Tupicocha. Durante los dos días que dura la reunión, se organiza un cabildo abierto de dos sesiones, una para las autoridades salientes, la otra para las autoridades entrantes. En efecto, en la *Huayrona* se funden los rituales andinos con la ley colonial española según la cual los funcionarios que terminaban su cargo estaban obligados a dar cuenta de su desempeño (Salomon 2006: 103). La asamblea se realiza en un complejo ceremonial denominado Collca o la “Casa de

Costumbre”. La ceremonia es como una bisagra entre las autoridades de los *ayllus* y las autoridades a nivel colectivo (Salomon 2006: 171).

Es durante el segundo día de la *Huayrona* cuando los *quipucamayos* son desplegados y sacados a relucir ante el público. En la mañana, los presidentes de *ayllu* sacan sus *quipocamayos* y los llevan, todavía enrollados en forma espiral, a la plaza. Ya durante la ceremonia, se desenredan y despliegan entre dos o tres personas, acción que denominan “peinar” el *quipocamayo*. Una vez desenredado, se coloca el *quipocamayo* en una almohada para llevarlo –a manera de procesión en la que participa todo el *ayllu*– a la asamblea que tendrá lugar en el recinto sagrado de la *Collca*. El segundo día de la *Huayrona*, por la tarde, tiene lugar el cambio de las autoridades de los *ayllu*. Es cuando, según las entrevistas realizadas, los presidentes salientes colocan a los presidentes entrantes las insignias, es decir los *quipocamayos*. Las autoridades salientes cogen el *quipocamayo* del cojín en el que estaba colocado, y lo ponen a los nuevos presidentes como si fuera una banda presidencial, desde el hombro izquierdo hacia la cadera derecha. Según Salomon (2006: 178) este ritual es una renovación de jerarquía política de la comunidad.

En cuanto al contenido y significado de los *quipocamayos* –aparte del ritual– los tupicochanos aseguran que los tenían, que las cuerdas, nudos y colores tenían su significado, pero ya no saben leerlos. Asimismo, mis informantes decían que antes eran como un alfabeto. Sus padres y abuelos anotaban en sus quipus las leyes y normas a seguir, los asuntos administrativos de la comunidad, los días festivos, los cultivos y las cosechas. En estas cuerdas anudadas se ponía cuáles tierras estaban destinadas a cultivar determinados productos, quién cultivaba cuáles tierras, cómo las redistribuían por *ayllus*, qué productos agrícolas se sembraba, qué contribuciones aportaba cada uno para la comunidad. Además, en sus *quipocamayos* anteriormente se apuntaban también los cargos, es decir, qué personas desempeñaban tal y cual cargo. Se ponía el nombre del cargo y de las personas que lo ejercían, así como todos los cambios que tuvieron lugar. Aseguran que tanto los cargos administrativos, como los religiosos estaban anudados allí. Entonces, me han dicho que sus quipus eran como libros de los asuntos de cada *ayllu* y, asimismo, de la comunidad. En este sentido, conforme a Salomon (2006: 78): “Los *quipocamayos* son producto de dos tipos de relaciones: las relaciones entre iguales que se dan dentro de cada *ayllu*, y las relaciones verticales de cada *ayllu* con la organización comunal que reúne todos los *ayllus*.”

En la actualidad, los quipus de Tupicocha son, entonces, atributos de poder e insignias de las autoridades. Ya hace tiempo perdió importancia el contenido que tenían anteriormente. Ahora, portar un *quipocamayo* significa ser depositario de poder, mientras que las herramientas mismas son manifestaciones del poder simbólico. Tener el quipu es encarnar el poder. Al mismo tiempo, el cambio de las autoridades y la entrega de los *quipocamayos* a los nuevos presidentes de los *ayllus* se vinculan a la renovación de las estructuras de la comunidad. En la sierra peruana, hay otros dos ejemplos de los quipus que se vinculan con el poder simbólico y con la renovación de los ciclos, a saber en las comunidades de San Cristóbal de Rapaz y de San Luis de Cusipón. En primer caso se trata de los ciclos agrícolas y en el segundo de los ciclos vitales.

8.2. Los quipus de Rapaz

La comunidad campesina de San Cristóbal de Rapaz está situada en la Provincia de Oyón, Departamento de Lima a más de 3800 m.s.n.m. Según el censo del 2007, en Rapaz vivían 711 personas (Salomon 2017: 2). El pueblo es famoso, sobre todo, por su iglesia declarada Patrimonio Cultural de la Nación. Gracias a los murales que se conservan en su interior, la iglesia se ha ganado la denominación de la Capilla Sixtina de los Andes. En los últimos años, sin embargo, ha crecido también el interés por el quipu o, más bien, el conjunto de quipus que se encuentran en esta comunidad.

Los quipus de Rapaz están colocados en un edificio ceremonial denominado Cajahuay o Kaha Wayi. Es un lugar sagrado donde se celebran las reuniones y rituales de la comunidad. Los quipus cuelgan de un tronco de 1.5 m. de largo apoyado en dos estacas de madera, clavadas a una de las paredes del edificio. Los quipus están unidos, atados unos con otros, enredados, desordenados, algunos están rotos (Ruiz Estrada 1981: 17). Su origen es posterior a los incas y, asimismo, su estructura se diferencia bastante a la de los ejemplares incas. La colección –por llamar de alguna manera el conjunto de quipus enredados– contiene 263 ejemplares, en algunos casos son sólo fragmentos (Peters y Salomon 2007: 42). Están confeccionados de fibra animal; la mayoría de lana de camélido, pero también de lana de óviedo (Salomon *et.al.* 2006: 65-66). Los quipus fueron “descubiertos” para el mundo académico por el arqueólogo peruano Arturo Ruiz Estrada en el mes de julio de 1978. El arqueólogo inspeccionaba dos antiguos edificios, Colca y Cajahuay, cuando en el edificio Cajahuay encontró los quipus (Ruiz Estrada 1981: 11-

12). Cajahuay tiene una planta rectangular, está edificado de piedra y barro y su techo es de paja. Tiene 6.75 m. de largo y 4.60 m. de ancho y unos 6 m. de altura. Está situado frente a otro edificio antiguo llamado Colca. La denominación Cajahuay significa “casa de cuentas”. Según Ruiz Estrada será una alusión a su antiguo papel, es decir, habría sido dedicado al archivo de las cuerdas contables (Ruiz Estrada 1981: 12, 17). El arqueólogo sostiene que la ubicación de los dos edificios –Cajahuay y Poquen Colca–, el uno frente al otro, podría indicar que estaban edificados a manera incaica, las colcas enfrente a las casas de los archivos de quipus (Ruiz Estrada 1981: 17). Además, Ruiz Estrada considera que el gran tamaño de los quipus de Rapaz deriva del hecho de haber sido preparados para registrar bienes comunales de un grupo de gente. Por eso, es un fiel reflejo de la organización comunitaria (Ruiz Estrada 1981: 25).

Llama la atención que el recinto donde se hallan los quipus constituye un lugar de comunicación con los dioses de las montañas que controlan el agua (Peters y Salomon 2007: 41). En efecto, para los rapacinos las montañas son dueños del tiempo y dan la lluvia a su parecer. Las montañas tienen sentimientos analógicos a los que tenemos los humanos. La gente contrae deudas con las montañas usando los recursos naturales, como el agua, o cazando animales en los cerros. Si una persona ofende una montaña, ésta le castiga con la enfermedad llamada *espanto* o con mala suerte. Por eso, con el objetivo de apaciguar las montañas la gente prepara mesas para *qarakuna*, –que es como “sustituto de muerte”– las montañas comen, fuman, mastican coca y, de esta manera, contraen deuda con la gente. Sin embargo, el hambre de las montañas da mucho miedo a los indígenas. Si la gente hace sacrificios con tacañería, la montaña puede atacarla e, incluso, comerla (Salomon 2017: 61, 67). En este sentido, Cajahuay (Kaha Wayi) es el centro de comunicación con el entorno y con los elementos de la naturaleza como son: los montes, el tiempo, el viento, los antepasados, el agua (Salomon 2017: 60). Será, al mismo tiempo, un centro de negociación entre las dos partes, ya que la relación entre los rapacinos y las montañas que rodean el pueblo, se basa en el principio de la reciprocidad. Los comuneros alimentan los cerros y les dan ofrendas para que los cerros, a cambio, les dieran lluvias en el momento adecuado y, de esta manera, alimentaran a la gente.

En cuanto al culto al agua, los andinos veneran las montañas como “dueños del agua”. En Rapaz hay dos mitades –Allauca y Lamash–. Durante la limpieza ritual de los canales comunales, organizada cada año, las dos rivalizan entre sí. Terminada la limpieza, las dos moieties traen a Cajahuay en cántaros la primera agua que fluye por los canales

ya limpiados, para que ésta sea guardada durante todo el año como una esencia protectora (Salomon 2017: 1, 33). Ya que las ceremonias en Kaha Wayi condicionan la lluvia, la fertilidad de la tierra y las cosechas, el orden –tanto dentro del edificio como el ceremonial– tiene que ser guardado, el ciclo tiene que ser cumplido, no puede ser interrumpido por ningunos factores externos. De hecho, cuando Salomon emprendió labores de conservación y restauración del recinto sagrado de Cajahuay y de los quipus, los comuneros se inquietaban, le preguntaban por los avances y le apresuraban para que terminara a tiempo. En caso contrario no habría lluvia lo que conllevaría malas cosechas dentro de unos meses (Salomon 2017: 191).

Una cosa importante que cabe mencionar respecto a los quipus de Rapaz, es que se caracterizan y, al mismo tiempo, se distinguen de todos los demás por la presencia de los muñequitos o “*little people*”, como los llaman Salomon y Brezine (Salomon 2017: 176). Hay diez figurinas atadas a las cuerdas de los quipus. Están confeccionadas de textiles y llevan vestimenta que indican que representan a personas de diverso estatus social. Hay un campesino en poncho, un pastor, un soldado con uniforme del siglo XVIII o XIX, una señora con vestido blanco (Salomon *et. al.* 2006: 67). Según Ruiz Estrada, como los muñecos están hechos a base de corontas de maíz –vestidas de textiles–, esto podría ser un reflejo de una idolatría prehispánica, es decir el culto a la *zaramama*, simbolizada por una mazorca de maíz (Ruiz Estrada 1981: 29). Según Brezine, las figurinas pueden referirse a categorías, las que pueden representar respectivas cuerdas. Eso es, al dueño de la figurina al que la cuerda se refiere (Salomon 2017: 176). El argumento de Brezine parece interesante, es posible que las figuras representaban categorías, por ejemplo personas o un grupo, mientras que las cuerdas puede que hayan sido utilizadas para anotar obligaciones y su cumplimiento. Sin embargo, no se puede descartar que el carácter de los quipus de Rapaz fuera narrativo. Entonces, las pequeñas figurinas hubieran formado parte de una narración, hubieran sido protagonistas de un relato apuntado mediante la combinación de las cuerdas y los nudos.

Hoy en día los quipus de Rapaz son como una especie de reliquias. No toman parte en los rituales, su rol es más bien pasivo. Están en el Cajahuay, pero no protagonizan ninguna ceremonia. Simplemente, están colgados allí desde tiempos inmemoriales. Su presencia, sin embargo, es de suma importancia. A nadie se le ocurre quitarlos. Todo lo contrario, cuando los quipus fueron sacados de Cajahuay para los trabajos de conservación y restauración, el orden de las cosas fue alterado. Los habitantes se

preocupaban por el bienestar de la comunidad y por sus cosechas para el año venidero. En este sentido, es viable plantear dos hipótesis sobre el empleo de quipus de Rapaz. La primera, sería conforme al argumento de Ruiz Estrada, que este edificio sirvió como “casa de cuentas” y los quipus se encontraban allí como en un archivo donde se guardaba toda la información sobre los asuntos administrativos y contables de la comunidad. El arqueólogo considera que los quipus de Rapaz estaban dedicados a registrar bienes y, posiblemente, también acontecimientos comunales (Ruiz Estrada 1981: 36). La otra hipótesis, sería que fueron herramientas empleadas anteriormente en los rituales propiciatorios de la lluvia –analizados y descritos por Salomon–, pero con el tiempo dejaron de constituir objetos rituales y, simplemente, se quedaron en su lugar. Es posible también que los quipus de Rapaz unían esas dos funciones, es decir, desempeñaban tanto el papel administrativo y contable como el ritual. Salomon sugiere que hasta hacia 1960, Cajahuay y Pasa Qulqa funcionaron en conjunto. Además, incluso en la actualidad, las sesiones administrativas en Cajahuay tienen un componente ritual –es imprescindible la presencia del ritualista denominado *awkin*– (Salomon *et.al.* 2006: 79). Este es el caso de la asamblea del año nuevo, que se celebra cada 2 de enero, y de la entrega de *raywan*¹³⁴. Anteriormente, los recintos de Cajahuay y Pasa Qulqa constituyeron también centro ritual para las cosechas de las chacras comunales. Pasa Qulqa sirvió para almacenar los productos –papa, oca, quinua, masha–, mientras que en Cajahuay tuvieron lugar los ritos nocturnos (Salomon *et.al.* 2006: 80 y 81). Asimismo, hoy en día, aunque la colca ya no se emplea, los rituales que se realizan en Cajahuay condicionan los ciclos agrícolas. De ahí que su poder simbólico para los integrantes de la comunidad no ha disminuido a través del tiempo. Por el contrario, el papel de estos rituales es crucial para la continuidad y la prosperidad de la comunidad.

De manera similar, los quipus funerarios de Cuspón, a los que dedicaré el siguiente subcapítulo garantizan la supervivencia y el bienestar de la comunidad.

8.3. Quipus funerarios de Áncash

Uno de los más grandes aportes de la presente tesis es el desarrollo de trabajos de campo en el departamento de Áncash (Perú), que me ha permitido investigar unos quipus etnográficos que están en uso todavía en la actualidad.

¹³⁴ *Raywan* son ofrendas de alimentos y plantas consagradas traídas de las chacras, entregados en rituales que tienen lugar en Cajahuay, sobre todo, durante el Año Nuevo. Véase: Salomon, 2017.

En este sentido, en el Departamento de Áncash, Provincia de Bolognesi, surgió una práctica sincrética de confeccionar los denominados por los pobladores quipus funerarios. He podido averiguar que la tradición de prepararlos estaba presente en las comunidades de: Roca, Ticllos, Llaclla, Gorgorrillo, Mangas e, incluso, en el pueblo de Chiquián que es la capital de la Provincia de Bolognesi. En la actualidad, esta práctica se conserva aún en San Luis de Cuspón, una pequeña comunidad bilingüe –castellano y quechua hablantes, aunque los ancianos hablan y entienden únicamente el quechua–, situada a unos 2800 m.s.n.m. (Fig. 84).

También en la tradición oral de los comuneros de otros poblados y aldeas de la zona de Bolognesi aparecen los quipus funerarios –unos se acuerdan de haberlos visto alguna vez, otros han oído a sus padres o abuelos mencionar estas herramientas en alguna ocasión–, pero como ellos ya no los usan, no saben ni confeccionarlos ni explicar su significado. Asimismo, durante los trabajos de campo realizados en la región de Lima y en Áncash, he recogido testimonios que confirman que la costumbre de confeccionar los quipus funerarios estaba extendida no solo en la Provincia de Bolognesi del Departamento de Áncash, sino también en la sierra de Lima y en la región de Huánuco. Estos testimonios fueron recogidos durante las estancias en el Perú –realizadas en los años 2015, 2016, 2017 y 2018–. Las personas oriundas de Huánuco y de la sierra de Huaral (Departamento de Lima) han confirmado que hacía poco tiempo que en sus comunidades también se usaban los quipus funerarios.

Mis investigaciones se han centrado, sin embargo, en los quipus funerarios de Cuspón. Éstos se preparan siempre cuando un poblador de la comunidad fallece. Son unas herramientas que facilitan el paso del alma del difunto al más allá y se parecen al cordón de San Francisco, a saber, se los ata a modo de cinturón a la cintura del difunto (Figs.85, 86). Es pertinente indicar aquí que los habitantes de San Luis de Cuspón proceden del pueblo de indios de San Luis de Matara, que estuvo situado un poco más arriba de la actual comunidad de Cuspón y que, a finales del siglo XVIII, fue abandonado a causa de una peste que asoló la reducción (Zubieta Núñez 2003: 18-19). Los pobladores de Matara se asentaron en dos nuevos sitios: unos bajaron donde tenían sus chacras y allí sentaron bases para la futura comunidad de San Luis de Cuspón; otros, huyeron a Chiquián (Ruíz, Zubieta y Aldave 2008: 65). En efecto, San Francisco de Chiquián es la capital de la provincia de Bolognesi y está situada a unos 20 km de la comunidad de Cuspón. Es un pueblo que surgió de una antigua reducción española creada bajo la advocación de San Francisco. Entonces, los quipus funerarios –que encierran tanto las prácticas y creencias

cristianas como las andinas– habrían surgido en aquel periodo, durante los procesos de evangelización y habrían constituido herramientas que facilitaban la misión de convertir a los indígenas al catolicismo.

En las últimas décadas, Doña Licuna (Gregoria Rivera Zubieta) fue la encargada de preparar quipus en Cuspón y los pobladores la conocían como la *quipucamayo* de la comunidad. Esta práctica la había aprendido de su madre y de su abuela, quienes también confeccionaban quipus para los difuntos. Doña Licuna falleció en noviembre de 2014, por eso no tuve la oportunidad de hablar con ella. Sin embargo, he conversado con casi todos los comuneros de Cuspón, quienes me contaron tanto de la *quipucamayo* como de las cuerdas anudadas que preparaba y de los ritos funerarios relacionados. Sin duda, doña Licuna trataba su tarea como una herencia, un legado de su madre y su abuela, entonces la confección de los quipus funerarios constituía para ella una continuación de las costumbres ancestrales. Es más, la *quipucamayo* los preparaba no solo para los comuneros de Cuspón, sino también para las personas fallecidas en otras aldeas, en caso de que no hubiera en ellas una persona encargada. En numerosas ocasiones, confeccionaba quipus para llevarlos incluso a Lima, siempre cuando una persona oriunda de la zona fallecía en la capital y sus parientes querían cumplir con el rito habitual de su lugar de origen. Según el testimonio del hijo de la *quipucamayo*, Cipriano –conocido como “Shipico”– con frecuencia, los familiares del difunto se presentaban en su casa, trayendo consigo hilos de lana y pidiéndole que preparara quipu funerario para que pudieran llevarle y amarrarle al pariente suyo que acababa de morir. De esta manera, ayudarían a su alma a pasar al otro lado¹³⁵. Si el difunto vivía fuera de la comunidad, la *quipucamayo*, normalmente, preparaba el quipu en su casa. Cuando alguien moría en la misma comunidad, entonces Doña Licuna, como todos los demás comuneros, acudía al velorio y, allí, confeccionaba el quipu (Setlak y Zubieta 2016: 97)¹³⁶.

Es preciso señalar que la fecha del surgimiento de la práctica de confeccionar los quipus funerarios es incierta, no se sabe cuándo exactamente inició esa costumbre. Es evidente que será un legado colonial que deriva de los procesos de aculturación y transculturación que se dieron en el área andina durante la evangelización (Setlak 2018: 123). Sin embargo, resulta complicado indicar la fecha precisa. Los trabajos de archivos –tanto en Lima, como en el Departamento de Áncash–, de momento no han proporcionado ningún documento que facilite alguna información sobre los quipus

¹³⁵ Entrevistas a Shipico realizadas en noviembre de 2015 y abril de 2016. Véase: Setlak y Zubieta 2016.

¹³⁶ Entrevistas a comuneros realizadas en noviembre de 2015.

funerarios. De todos modos, como ya he abordado en el capítulo anterior, los quipus fueron empleados por los frailes y sacerdotes para evangelizar y adoctrinar a los indígenas. De ahí, surgieron formas sincréticas y las herramientas locales adquirieron nuevos significados semánticos para convertirse en implementos útiles para los evangelizadores. Los quipus funerarios de Cuspón también constituyen un tipo de formas reinventadas, que surgieron con la colonización y han sobrevivido hasta la actualidad (Setlak 2018). Su empleo y formas que han adquirido están vinculados a la presencia franciscana en la zona. En efecto, los quipus funerarios de Cuspón se asemejan al cordón de San Francisco, el que llevan los frailes de esta congregación. Aunque, como he dicho, no se conocen ningunos documentos coloniales que confirmen el uso de quipus funerarios en la zona de Áncash, es de interés que ya a comienzos del siglo XVII, Garcilaso comparaba a los quipus incas con el cordón de San Francisco:

“Estos números contaban por nudos dados en aquellos hilos, cada número dividido del otro, empero los nudos de cada número estaban dados todos juntos, debajo de una vuelta, a manera de los nudos que se dan en el cordón del bienaventurado patriarca san Francisco” (Garcilaso 1991 [1609]: 345, Libro VI, Cap. VIII)

Entonces, como Garcilaso también los frailes franciscanos que llegaron a América del Sur para evangelizar, habrían notado la similitud entre los dos “cordones”. De ahí que decidieron servirse del uno –el local, indígena– para inculcar las verdades de la fe relacionada con el otro –el símbolo de las virtudes cristianas–. De esta manera, podían enseñar fácilmente su religión y sus oraciones empleando el medio indígena que adquirió nuevos contenidos semánticos y, pronto, empezó a transmitirlos (Setlak 2018).

En lo que concierne al velorio en Cuspón, es el típico velorio andino que –con comidas, bebidas, bailes y juegos– dura cinco días. En la comunidad no hay parroquia ni párroco, aunque sí una pequeña iglesia que permanece cerrada casi todo el año. Las misas se celebran sólo en el mes de noviembre cuando, con motivo de la fiesta patronal en homenaje a San Luis, viene un sacerdote de Ticllos o de Chiquián. Es cuando se organizan las misas de difuntos, los matrimonios o bautizos. Sólo en estas fechas se puede escuchar la campana de la iglesia llamando a la misa. Si la campana toca en otros días y con un determinado toque conocido como “el doblar de campanas”, significa que está anunciando la muerte de uno de los comuneros (Setlak y Zubieta 2016: 98-99). Si esto sucede, todos los comuneros dejan sus labores, regresan de sus chacras, se informan del nombre del fallecido y acuden a su casa para participar en el velorio. Cuando la *quipucamayo* llegaba a la casa del difunto, los familiares del occiso le entregaban la lana

para que confeccionara el quipu y para que se lo amarrara durante el velorio, antes de enterrarle. Generalmente, la lana debía de ser de dos colores: blanco y negro, y tenía importancia que fuera proporcionada por la familia del difunto. De costumbre, las personas ancianas o familias con personas enfermas tenían ya en sus casas la lana preparada para cuando fuera necesaria. A nadie le podía faltar su quipu funerario para el último viaje. Además, el hecho de que la lana fuera suministrada por los parientes más cercanos del difunto, creaba vínculos de dependencia e interdependencia entre el que se iba al más allá y los que quedaban en la tierra. Los que seguían viviendo facilitaban el paso del alma que, a su vez, al irse, no alteraba el orden de las cosas (Setlak y Zubieta 2016: 99)¹³⁷. El velorio siempre tenía lugar en el cuarto más grande de la casa donde, encima de una mesa cubierta de sábanas de bayeta, se colocaba el cuerpo del difunto. Cuando la *quipucamayo* terminaba de preparar el quipu, se lo amarraba al occiso, atándoselo a la cintura. Los comuneros consideraban que era ella quien debía colocárselo para evitar posibles errores, para que el alma viajara sin obstáculos¹³⁸. En este sentido, el quipu funerario era como una prenda indispensable para poder pasar al otro lado. Hoy en día, a la persona fallecida se la viste con sus mejores ropas, pero hasta hace unas décadas atrás, en Cuspón y en toda esa zona, existían ciertas costumbres y restricciones concernientes al atuendo funerario. Al difunto se lo solía enterrar en hábitos –como los de los religiosos–. Los hábitos de bayeta con capucha y el quipu funerario, reflejaban las virtudes cristianas como son la modestia, la pobreza y la humildad (Setlak y Zubieta 2016: 99-100). Esas prácticas relacionadas con la vestimenta se iban perdiendo, pero dos de las costumbres anteriores siguen estando en uso. En primer lugar, la gente cree que a nadie se le puede sepultar con zapatos, porque esto sería muy mal presagio. Según los cusponitas, Jesús caminaba descalzo mientras que el Satanás calzaba los zapatos. Por eso, enterrar a alguien con zapatos puestos, supondría condenarlo. De ahí que en los entierros de Cuspón se usan sandalias de cartón sostenidas con hilos (Setlak y Zubieta 2016: 100). En segundo lugar, los comuneros de Cuspón creen que sus quipus funerarios son indispensables, que no pueden faltar nunca, porque sólo gracias a tener su quipu bien amarrado a la cintura el difunto puede pasar a la otra vida. Los pobladores de Cuspón y toda la zona de Bolognesi creen en la continuidad de la vida después de la muerte. En efecto, la muerte es una transición, es un camino, un itinerario peligroso que tienen que atravesar. La muerte es el viaje del alma al otro mundo, pero la frontera entre los dos

¹³⁷ Entrevistas a comuneros realizadas en noviembre de 2015.

¹³⁸ Entrevistas realizadas en noviembre de 2015 y abril de 2016.

mundos, es decir, el terrestre y el del más allá, siempre es muy permeable. En el mundo andino, la muerte nunca supone un final ni una separación definitiva del mundo terrestre. Los muertos a menudo vuelven, aunque no deberían volver, porque esto destruye al orden de las cosas en la comunidad. De hecho, los comuneros consideran que si un alma regresa, puede traer problemas, mala suerte y enfermedades. Si vuelve, significa que los vivos no habían cumplido con sus obligaciones para con el muerto, que es despedirlo de manera acostumbrada. La vida, también la después de la muerte, continua, pero para el difunto debería continuar en el otro mundo¹³⁹. En este sentido, la continuidad en que creen se refiere, por un lado, a la vida después de la muerte y, por otro lado, a la continuidad de las funciones, tareas y puestos desempeñados en la tierra. Las mismas deberían desempeñar en el otro lugar. Su vida en el otro mundo será igual a la que llevaban en éste. Es más, el “otro lugar” será un reflejo fiel de su comunidad (Setlak y Zubieta 2016: 101). Debido a esas convicciones, los cusponitas ven la necesidad de sustentar a los muertos. Por una parte, les proporcionan comidas y bebidas, tanto durante el velorio como para el Día de los Muertos. Es que brindar con los difuntos y dejarles ofrendas fortalece el vínculo entre los muertos y los vivos, pero sobre todo apacigua a los muertos. Por eso, por otra parte, hay que también suministrarles todas las cosas que puedan necesitar en su nueva vida. En este sentido, hasta hace dos o tres décadas, los cusponitas depositaban en tumbas de sus familiares ofrendas, a modo de un pequeño ajuar funerario¹⁴⁰. En la actualidad también se colocan objetos personales que eran importantes o tenían valor sentimental para el difunto. Pero antes se solía poner en las tumbas de Cuspón, al menos, tres objetos obligatorios:

- una pequeña escalerita de palitos de madera para que el alma del difunto pudiera llegar al más allá sin dificultades, subiendo por los escalones;
- una *racuana* que es una herramienta para cavar tierra. Como todos los comuneros de Cuspón cultivaban sus chacras, creen que también después de la muerte realizarán los trabajos agrícolas.
- quipu funerario – para ayudarle al alma a pasar al otro lado sin dificultades ni que se le presenten peligros. Con su quipu, podrá ir superando todos los obstáculos (Setlak y Zubieta 2016: 101).

¹³⁹ Entrevistas realizadas en Cuspón en noviembre de 2015.

¹⁴⁰ Entrevistas realizadas en noviembre de 2015.

En la actualidad, ya no se acostumbra poner *racuanas* ni escaleras, sino únicamente algunos objetos personales. Sin embargo, el quipu funerario sigue siendo obligatorio. En este sentido, cuando un comunero fallece, toda la comunidad participa en el velorio día y noche. Reunidos en la casa del occiso, le acompañan con velas, comidas y licores. Es la familia del difunto la que ofrece la comida y bebidas a los acompañantes. Varias mujeres ayudan a preparar y servir los potajes. Por las noches, consumen una bebida típica de la zona, llamada “chinguirito”¹⁴¹, y cuentan historias de aparecidos que han visto, de almas que han vuelto. Saben reconocer las almas, porque son aparentemente visibles, son “como el aire”, “se las puede percibir en el aire, pero son muy borrosas y se desaparecen rápido”¹⁴². Además, en las noches de velorio se escuchan relatos sobre personas que, caminando en la oscuridad “se encuentran con otros y que tienen pies que terminan en patas de gallo (simbolizando al diablo que los lleva a los barrancos), cabezas de infieles –especialmente compadres– que transitan y reciben el nombre de “gegue-almas”, mujeres amantes de curas que se transforman en mulas” (Setlak y Zubieta 2016: 100). Así, pasan los dos primeros días de velorio entre comidas, bebidas, licores, cantos, rezos y juegos. Al tercer día, el cuerpo del difunto es trasladado al cementerio. En pocos funerales hay cura. Normalmente no viene, pero en ninguno puede faltar una banda de músicos. La despedida con música, cantos y bailes es algo imprescindible. Casi tan indispensable como el quipu funerario. Terminado el cortejo fúnebre y enterrado el difunto, el velorio sigue. Dos días más se honra la mesa de velorio con prendas cercanas del fallecido. Al quinto día, tiene lugar el llamado *Pisgay*, que es el lavado de las ropas del difunto. Los comuneros regresan a la casa del finado para llevar todas sus ropas, frazadas y pellejos a la acequia. Allí, todos toman parte en el lavado de estas prendas. Limpian las ropas usadas del difunto, para que no quede mancha alguna que pueda ser causa de reclamo por parte del muerto. El haber dejado rastro suyo en alguna prenda, le daría motivo para regresar. Una vez limpias, las ropas podrán ser usadas por los familiares y vecinos. Toda la ceremonia se da en un marco festivo y alegre, entre juegos y risas. Los comuneros la ven como otra ocasión para divertirse, para celebrar, más que como una despedida. Para lavar todas esas prendas, los cusponitas elaboran detergente de quinua seca, depositada en costales. Éstos se remojan, se golpean con mazos. Después de haber obtenido el detergente, la quinua se utiliza para preparar la mazamorra que será entregada

¹⁴¹ Bebida caliente preparada con alcohol, muña, cedrón, cáscara de naranja, limón y azúcar, llamada también “calentado”, sirve para “curarse de todos los males”.

¹⁴² Entrevistas realizadas en noviembre de 2015.

a todos los que han participado en el lavado. Es un acto de reciprocidad, ya que llevarán grandes porciones en ollas y baldes a sus casas para compartir con sus familiares (Setlak y Zubieta 2016: 103).

Como ya he mencionado, los cusponitas creen en la continuidad de la vida después de la muerte y la muerte la perciben como un viaje, un camino, un trayecto que hay que recorrer. Puesto que sus creencias están fuertemente influenciadas por la religión católica –aunque mantienen también creencias andinas que indicaré a continuación– consideran que, después de la muerte el alma debería ir al cielo. Este cielo es para ellos como el cielo cristiano pero, al mismo tiempo, constituye un reflejo exacto de su comunidad (Setlak y Zubieta 2016: 102). Todos los cusponitas, después de morir irán al cielo, pero tienen que cumplir con un ritual inherentemente relacionado con la muerte que ya he mencionado. Es decir, durante el velorio al finado hay que confeccionarle y amarrarle a la cintura su quipu funerario. Éste es el objeto imprescindible para poder pasar a la otra vida. El quipu funerario le da el apoyo al alma, le indica la dirección en su camino al más allá, para que el alma no se pierda ni se desvíe del trayecto (Setlak y Zubieta 2016: 102). Por eso, mandar confeccionar el quipu constituye un tipo de obligación para la familia; es algo que le deben al muerto, como un tributo, un homenaje y, al mismo tiempo, un deber con el que tienen que cumplir. Para los hijos, hermanos y otros parientes que se quedan, mandar elaborar quipu funerario es un compromiso y una gran responsabilidad, ya que el alma depende de ellos. Su comportamiento condiciona el destino del alma. El descuido de su deber de confeccionar quipu, supondría graves consecuencias para el alma. Tras abandonar el cuerpo, el alma sufriría, deambularía por la comunidad, se convertiría en alma en pena, no podría irse al cielo. Los familiares, al cumplir con su responsabilidad de preparar el quipu, facilitan la transición del alma al otro lado (Setlak y Zubieta 2016: 104). En Cuspón se recuerdan de un alma que no podía desprenderse de este mundo, porque no le habían confeccionado ni amarrado su quipu. El hijo de doña Licuna, Shipico, contaba que unos familiares de un difunto vinieron una noche a su casa para pedirle ayuda a su madre. Cuando se lo confeccionó y amarró el quipu al cadáver, el alma logró abandonar el cuerpo e irse al cielo. En palabras de Shipico, los quipus son como bastones para el alma: “a un finado lo habían velado sin su quipu y el alma les había dicho que no podía caminar, porque le faltaba bastón”¹⁴³. Desde aquella noche, en la comunidad, no ha habido ningún caso que una persona haya sido enterrada sin su quipu funerario. Ya he

¹⁴³ Entrevista a Shipico realizada en noviembre de 2015.

mencionado que estos quipus se confeccionan incluso para los oriundos de la zona que fallezcan en otros pueblos o ciudades, incluida Lima. Los cusponitas que se habían trasladado a otros lugares, no se han olvidado de la indispensabilidad de los quipus funerarios para poder pasar a la nueva vida. Han llevado consigo sus costumbres y creencias, la práctica de atar quipus funerarios constituye una de las más importantes.

Evidentemente, la estructura de los quipus de Cuspón ayuda a entender la gran importancia que éstos tienen en los enterramientos. Cada quipu está compuesto de una cuerda larga –de unas siete brazadas, como me explicó Shipico–, que da vuelta alrededor de la cintura y, de la cintura, los dos extremos llegan a la punta de los pies (Figs. 85, 86); un colgante en la pierna derecha, y otro, en la izquierda (Setlak y Zubieta 2016: 104). A lo largo de la cuerda aparecen nudos –tradicionalmente siete nudos– y, en los dos extremos, se encuentran dos “cruces”. Conforme algunos testimonios, los quipus tienen sólo una “cruz” (Fig. 87) y, en el otro extremo, una especie de borla (Fig. 88)¹⁴⁴.

Los nudos y las “cruces”, resultan ser oraciones. Los siete nudos son “avemarías” y las cruces son “padrenuestros”. Las siete “avemarías” corresponden a las oraciones del difunto dirigidas a la Virgen María para que proteja al alma en su viaje al otro mundo. Los dos “padrenuestros” también son oraciones, pero dirigidas a Dios, para que de apoyo al alma del difunto y que le indique la dirección¹⁴⁵. Sin embargo, los quipus funerarios tienen una doble funcionalidad. Por un lado, constituyen un bastón, un soporte, un auxiliar, hasta un guía para el alma que peregrina al otro lado. Por otro lado, estos quipus sirven para que el alma pueda defenderse de todos los males que encuentre en su camino al cielo. Los cusponitas creen que en el viaje al otro lado, las almas tienen que enfrentarse a los perros negros¹⁴⁶. Llama la atención que no son los perros acompañantes que, como se creía en el antiguo Perú, les guiaban a los difuntos y les ayudaban a pasar al lugar de los muertos. Según las creencias prehispánicas, en el trayecto al más allá cada uno tenía que cruzar el río y los perros negros los pasaban a los andinos por un puente de cabellos, facilitándoles de esta manera llegar a la tierra de los muertos (Arriaga 1999 [1621]: 76). Los datos etnohistóricos sobre la importancia de los perros los confirman los hallazgos arqueológicos; numerosos perros sacrificados fueron encontrados en las tumbas

¹⁴⁴ Entrevistas realizadas en noviembre de 2015 en Cuspón y en abril de 2016 en Ticllos.

¹⁴⁵ Entrevistas realizadas en noviembre de 2015 y abril de 2016.

¹⁴⁶ Entrevistas realizadas en Cuspón en noviembre de 2015 y en Ticllos, Gorgorrillo, Llaclla, Mangas en abril de 2016.

andinas¹⁴⁷. Sin embargo, los perros que encuentran las almas de Cuspón no son protectores. Todo lo contrario, los perros negros ladran, atacan, son peligrosos. Los cusponitas identifican esos perros con los diablos que vienen para impedirle el paso al cielo y a secuestrar al alma del difunto¹⁴⁸. En el camino hacia el otro lado, los finados se encuentran con fuerzas oscuras que les dificultan el paso. Gracias a tener su quipu atado a la cintura, las almas pueden defenderse, pueden asustar a los perros, azotarlos cuando atacan y, así, podrán pasar a su nueva vida. La borla, atada en uno de los extremos de los quipus sirve justo para azotar a esos perros peligrosos. En estas narraciones sobre el camino al más allá y los perros feroces que atacan, se observa cómo cambió el papel de estos animales bajo la influencia de los evangelizadores. Además, se nota cómo cambia el símbolo –de acompañantes prehispánicos se convierten en diablos–, y cómo debido a nuevos significados que a los nudos les asignaron los evangelizadores, toda la herramienta cambia de significación (Setlak 2018: 130). Ahora simboliza la lucha contra los diablos que hay que asustar azotando a los perros y, al mismo tiempo, rezando. Las creencias sobre el rol de los perros negros cambiaron con la llegada de los frailes a la zona y con la evangelización. Los religiosos querían erradicar cualquier indicio de prácticas que consideraban idolátricas y entre ellas se encontraban las prácticas funerarias, las creencias y cultos relacionados con la vida después de la muerte. De ahí que los perros acompañantes, con la evangelización se convirtieron en diablos que imposibilitaban el paso al cielo. Al mismo tiempo, los quipus funerarios, que se asemejaban a los cordones de los franciscanos, les auxiliaban a las almas en el camino y las salvaban de estos perros negros, es decir, de los diablos (Setlak 2018: 129).

A pesar de que en los quipus funerarios de Cuspón se observan evidentes influencias cristianas, son unas herramientas sincréticas que también encierran creencias y cultos andinos prehispánicos. Éstas, están presentes en la estructura del quipu y, al mismo tiempo, están expresadas gracias a ella. Los quipus funerarios deberían ser de dos colores: blanco y negro. Los cusponitas explican que el blanco está vinculado a la vida y el negro a la muerte. Los comuneros indicaban los dos caminos, el camino de la vida, y el camino de la muerte. Los dos se entrelazan. Al mismo tiempo, los dos colores representan el camino del bien y el camino del mal¹⁴⁹. En efecto, en el mundo andino, el

¹⁴⁷ Véase los recientes hallazgos en la Huaca 33 en el Parque de las Leyendas (Lima) o en el Huanchaco (Trujillo). Asimismo, entre otros sitios, en la famosa tumba del Señor de Sipán, se encontró un perro sacrificado que le acompañaba.

¹⁴⁸ Entrevistas realizadas en noviembre de 2015 y abril de 2016.

¹⁴⁹ Entrevistas realizadas en noviembre de 2015 y abril de 2016.

blanco está relacionado con las fuerzas buenas, sanadoras, vivificadoras. El negro, en cambio, se asocia con las fuerzas oscuras y brujerías. Serán, asimismo, los dos caminos: el camino de luz y el de la oscuridad, bueno y malo, uno sirve para curar, el otro para hacer hechicerías (Fernández Juárez 2004: cap. 2). El alma del difunto encontrará en su camino las dos fuerzas¹⁵⁰. En este sentido, los comuneros creen que el torcido de los quipus funerarios y, también, las vueltas que se dan anudando los nudos, deberían ir siempre a la derecha. Están convencidos de que “la derecha es la mejor”, y que se confecciona los quipus de esta manera para “seguir por la derecha y dar paso por la izquierda”¹⁵¹. Similar a la dicotomía blanco-negro, la de derecha-izquierda también se asocia con el bien y el mal, con los dos caminos para elegir. Además, la dicotomía derecha-izquierda señala la importancia de no equivocarse del camino, no desviarse del buen camino. En el mundo andino, la derecha se asocia con el lado bueno, con lo mejor, con la luz y lo de arriba. Asimismo se relaciona con buena suerte y propicia el bienestar (Setlak y Zubieta 2016: 106-107).

En cuanto a los nudos, como ya he dicho, son “avemarías”, oraciones dirigidas a María. Preguntados por qué son siete, los comuneros han contestado: “porque hay varias Marías”¹⁵². Una respuesta que era común en las primeras décadas de la Colonia pero, en la actualidad, sorprende. Es evidente –y demostrado por numerosas investigaciones– que en los cultos prehispánicos, los andinos creían en una *huaca* o en un *apu* concreto, no en representación alguna de una deidad, como es el caso de la religión católica. Resulta, entonces, que los cusponitas todavía creían en varias Marías en vez de ver varias representaciones de María. Además, cada nudo de quipus funerarios, parece estar dirigido a otra María, contener oraciones y súplicas dirigidas a otra María. El objetivo es que cada una de las Marías le dé protección al alma en su camino al cielo (Setlak y Zubieta 2016: 107). Las “siete Marías” podrían ser también otra expresión de sincretismo por su identificación con las Pléyades. Es de saber que, en los Andes, el culto mariano se relacionaba con el culto a las Siete Cabrillas, era percibido como el culto a las Pléyades. Por ejemplo, en el himno *Hanaq pachap kusikuynin*, adjunto al *Ritual Formulario* de Pérez Bocanegra (2012 [1631]), la Virgen María está identificada con las Pléyades. También en la actualidad, los comuneros de Cuspón observan las Siete Cabrillas cuya aparición y desaparición les permite prever el tiempo y marca los ciclos agrícolas (Setlak

¹⁵⁰ Para más información véase: Setlak y Zubieta 2016.

¹⁵¹ Entrevistas realizadas en noviembre de 2015.

¹⁵² Entrevistas realizadas en noviembre de 2015.

2018: 129). De todas formas, se necesita llevar a cabo trabajos de campo adicionales en el futuro para poder investigar si los nudos (las Marías) de los quipus funerarios de Cuspón son identificados con las Pléyades. En cuanto a las “cruces”, ya he señalado que son “padrenuestros”. Hay que recordar aquí que en el mundo andino la cruz se relaciona con la Cruz del Sur. Es una de las constelaciones más importantes porque, alumbrando el cielo nocturno, indica la dirección a los viajeros, los guía a su destino. Sin embargo, también se necesitan trabajos de campo adicionales para confirmar si los cusponitas ven en las cruces de sus quipus relación alguna con la Cruz del Sur.

En conclusión, los quipus funerarios de Cuspón son unas herramientas sincréticas que surgieron después de la llegada de los españoles como consecuencia del proceso de la evangelización. El arqueólogo peruano Arturo Ruiz Estrada –quien como primero hizo una mención a estos quipus– sostiene que: “Resulta ciertamente insólito el uso funerario de los quipus de Cuspón, pero demuestra al mismo tiempo la persistencia del quipu andino en el presente y se vislumbra la popularidad que tuvo en tiempos prehispánicos” (Ruiz Estrada 1998: 13). En mi opinión, estos quipus constituyen una reinvención que surgió después de la conquista. No cabe lugar a dudas de que esta herramienta estaba influenciada –y sigue estándolo– por las creencias andinas prehispánicas. El mismo implemento fue readaptado por los frailes –práctica común en el siglo XVI y XVII, como se ha visto en el capítulo anterior–, quienes aprovecharon que su empleo era bastante común y extendido en el área andina. Entonces los quipus funerarios de Cuspón son unos objetos reinventados, pero no inventados del todo. En estos quipus funerarios se fundieron no sólo los dos sistemas de creencias y los dos tipos de cultos –andinos y europeos–, sino también los dos sistemas “mnemotécnicos” –por llamarlos, de momento, según los conceptos empleados hasta hace poco y con los que discutiré en las siguientes partes de la tesis–. Por un lado tenemos las denominadas ayuda-memorias andinas en forma de quipus, por el otro los rosarios, que también servían para auxiliar a la memoria de los fieles para que recordaran las oraciones, sobre todo dos de ellas: “Ave María” y “Padre Nuestro”. El padre Arriaga, indicando la similitud entre los quipus y los rosarios, escribe:

“Exhórtaseles en los catecismos a que todos tengan imágenes de santos, traigan los rosarios y se les reparten muchos por premio de saber la doctrina, y se les enseña a que los hagan de la chaquira gruesa, que suelen traer por ornato al cuello las mujeres, o a que los cordeles y ñudos como quipus, aunque los más los envían luego a comprar donde los hallan.” (Arriaga 1999 [1621]: 121)

En efecto, los quipus se asemejaban tanto a los rosarios como a los cordones de los franciscanos y, por eso, fueron empleados como auxiliares de evangelización y de la memoria. Los quipus funerarios de Cuspón constituyen el vestigio de esta práctica. Por un lado, son herramientas que permiten auxiliar a la memoria, en las creencias de los cusponitas incluso la memoria del difunto, “para que se sujete y en su trayecto vaya rezando” y “para que se recuerde de rezar en su paso al cielo”¹⁵³. Asimismo, por su semejanza al cordón de los franciscanos representan las virtudes cristianas que éste encierra en sus nudos. Por otro lado, son objetos rituales que crean vínculos entre los muertos y los vivos. En el mundo andino, “los vínculos de solidaridad y reciprocidad se establecen y mantienen no sólo entre los vivos, sino también entre los vivos y los muertos, así como entre los vivos gracias a los muertos” (Setlak y Zubieta 2016: 107). En este sentido, los quipus funerarios ayudan a mantener esos vínculos, crean interdependencia, y propician una cierta forma de comunicación entre los vivos y los muertos.

¹⁵³ Entrevistas realizadas en noviembre de 2015.

Tercera Parte

La escritura andina en nudos

“Y como si los nudos fueran letras eligieron historiadores y contadores (que llamaron *quipucamay*, que es ‘el que tiene cargo de los nudos’), para que por ellos –y por los hilos y por los colores de los hilos y con el favor de los cuentos y de la poesía– escribiesen y retuviesen la tradición de sus hechos. Esta fue la manera de escribir que los Incas tuvieron en su república” (Garcilaso 1991 [1609]: 347).

En la opinión del cronista mestizo Garcilaso, los quipus constituían “la manera de escribir” de los incas. Como he dicho en la Segunda Parte del presente estudio, los cronistas de los siglos XVI y XVII discrepaban respecto al tema de la existencia o no de una escritura en el área andina. Unos admitían que los quipus eran como las letras y la escritura para los pobladores de esta región, otros rechazaban rotundamente la existencia de un sistema de escritura entre los habitantes del mundo andino –o del “Nuevo Mundo”, en general–. Evidentemente, los cronistas tenían una noción de la escritura como un sistema fonético y alfabético. Y, por eso, buscaban en América este tipo de sistema y no lo encontraban. Solo algunos se daban cuenta de que las “pinturas” o “cuerdas” de los indígenas tenían suficiente capacidad semántica como para transmitir mensajes, incluso complejos, y desempeñar funciones similares a las que en otras sociedades desempeña la escritura que ellos conocían, es decir reflejada en el papel con el alfabeto latino. La mayoría de los europeos llegados a América ni siquiera prestaban atención a las formas de expresión indígenas –sobre todo peruanas– porque, como explica Cummins, ni el arte andino ni aún menos los quipus correspondían con las nociones europeas de representación. Por eso, inicialmente los quipus no eran tan “peligrosos” como, por ejemplo, los códices de Mesoamérica, ya que solo estos últimos se parecían, de alguna manera, a los libros europeos (Cummins 1994: 190, 194). En efecto, aunque la escritura no necesariamente presupone la presencia del libro, durante el siglo XVI su significado se redujo casi exclusivamente a esto. Así, la posibilidad de escribir sobre arcilla, piel de animales, corteza de árbol u otras superficies no cabía dentro del horizonte cultural de la época (Mignolo 1994: 227).

En otro trabajo (Setlak 2020) he demostrado que en el Tahuantinsuyu hubo una gran variedad de patrones de quipus y que existieron, por lo menos, once tipos de quipus incas, a saber: 1) quipus históricos, que contenían mitos e historia inca, la genealogía de

sus gobernantes y los cantares que los conmemoraban; 2) quipus religiosos, en cuyas cuerdas se asentaban *huacas*, sacrificios y ofrendas; 3) quipus calendáricos y con *ceques*, que registraban ciclos religiosos y la organización social del Cuzco, pero también los ciclos agrícolas; 4) quipus judiciales, entre los cuales hemos diferenciado tres tipos de registros: códigos, expedientes y testamentos; 5) quipus-padrones locales, que contenían padrones detallados de todos los habitantes de cada comunidad y parcialidad; 6) quipus-censos que eran registros centrales mantenidos por las autoridades estatales; 7) quipus-*corvé* en los cuales se asentaban todos los servicios prestados en calidad de *mita* o *corvé*; 8) quipus-fiscales, que servían para anotar las obligaciones tributarias y su desempeño y que, con frecuencia, eran ejemplares conjuntos con los quipu-*corvé*; 9) quipus-contables, que serían todos los registros de cuentas salvo los que anotaban tributos y *mitas*, entonces estos serían como, por ejemplo, los registros de existencias de los depósitos y tambos o de lo que se gastaba; 10) quipus-mapas, compuestos de topónimos o nombres de etnias que reflejarían, por ejemplo, las conquistas incas durante sus campañas militares; 11) quipus-cartas, cuyo contenido desconocemos, pero algunas menciones en las crónicas sugieren su existencia. Definitivamente, existieron también quipus mixtos que unían dos o más de los anteriormente mencionados. Asimismo, he demostrado que las funciones desempeñadas por los quipus en el Imperio inca correspondían a las funciones de los primeros sistemas de escritura en otras civilizaciones antiguas (Setlak 2020: 116, 118).

En este sentido, en su libro comparativo *Understanding Early Civilizations*, Trigger hace una distinción entre la escritura y la semasiografía, clasificando ambas como dos tipos de sistemas de registro diferentes¹⁵⁴. Trigger les atribuye a todos los sistemas de registro tempranos tres funciones principales: 1) la conmemoración de los reyes y sus hazañas –como el caso de Egipto desde el periodo predinástico tardío o de las inscripciones mayas–; 2) la función administrativa –que aparece con la aparición de la escritura sumeria en Mesopotamia–; y 3) los fines religiosos –como los textos más tempranos de China, que fueron inscripciones en huesos oraculares relacionadas con adivinación– (Trigger, 2003: 587). Si se aplica la clasificación de Trigger a los quipus, se puede observar que la mayoría desempeñaría funciones administrativas, sobre todo los quipus-censos, quipus-padrones, quipus-fiscales, quipus-contables o quipus-judiciales. Por otro lado, los quipus históricos sirvieron para transmitir la memoria de los

¹⁵⁴ A diferencia de Sampson, quien incluye la semasiografía dentro de la escritura dividiendo, al mismo tiempo, los sistemas de escritura en dos grupos: glotográficos y semasiográficos. Véase: Sampson, 1985.

gobernantes incas, mientras que los quipus religiosos y calendáricos fueron empleados a fines religiosos y rituales. Se observa, entonces, que los quipus encontraron cabida en todas las áreas esenciales para el funcionamiento del Tahuantinsuyu como la “manera de escribir” de los incas. No se puede olvidar, además, que uno de los principales propósitos de la escritura consiste en transmitir los mensajes a través del tiempo y del espacio. Definitivamente, los quipus incas cumplieron con este fin y facilitaron la transmisión de datos –a grandes distancias geográficas y temporales– (Setlak 2020: 118).

En cuanto a los quipus coloniales, como he presentado en la segunda parte de la tesis, aunque evolucionaron hacia nuevos patrones y significados, en muchas comunidades siguieron desempeñando el papel de documentos internos. Es más, los registros anudados fueron aceptados en calidad de documentos por la administración y la justicia españolas lo que les otorgaba la misma validez que poseía la escritura, al menos en casos de juicios y pleitos coloniales.

En este sentido, en su libro *Cultura escrita y el poder en el Mundo Antiguo*, Bowman y Woolf (2000: 12) plantean que la escritura se empleó para constituir el poder en una sociedad, y que existen varias maneras en que la escritura y el poder se encuentran. En efecto, los autores distinguen dos tipos de relaciones entre el poder y la escritura que son: el poder ejercido sobre los textos y el poder ejercido mediante el uso de los textos (Bowman y Woolf 2000: 17). Así, el poder ejercido sobre los textos consiste en que un grupo de personas puede determinar el carácter de específicos textos y decidir quién puede utilizarlos para legitimar su conducta. Al mismo tiempo, las autoridades políticas pueden imponer un sistema de educación en una lengua desconocida por la mayoría de los súbditos o restringir el acceso a las instituciones políticas, económicas o sociales a los que desconocieran la lengua dominante. Adicionalmente, el ejercicio del poder sobre los textos puede consistir también en la prohibición de la circulación y acceso a ciertos textos (Bowman y Woolf 2000: 18). Los autores señalan que el ejercicio del poder sobre los textos hace posible ejercer el poder mediante los textos. En este sentido, los textos son aprovechados para legitimar acciones, pero también para controlar a la población, para asuntos burocráticos, contables y leyes (Bowman y Woolf 2000: 20). Al analizar la funcionalidad de los quipus incas y coloniales, y sus relaciones con el poder, se puede constatar que en ambos casos se ejerció el poder tanto sobre los textos como mediante los textos contenidos en quipus. Los ejemplos del primer tipo de relaciones se encuentran en la manipulación de textos históricos anudados en quipus –olvidar o recordar los hechos según convenía a cada gobernante– y en la educación destinada únicamente para los hijos

de las élites del Imperio. En la Colonia, en cambio, las campañas de prohibición e incluso destrucción de los quipus constituyen el mejor ejemplo del ejercicio del poder sobre los textos andinos. En lo que concierne al segundo tipo de relación poder–escritura, es decir el ejercicio del poder mediante los textos, he presentado numerosos ejemplos en la Primera Parte y en la Segunda Parte de la presente investigación.

A continuación, antes de analizar los quipus como una posible escritura desde la perspectiva lingüística esbozaré, por un lado, cómo la definición de la escritura ha cambiado en las últimas décadas. Por el otro, mencionaré muy brevemente qué sistemas de comunicación y/o notación han sido abordados como unas posibles escrituras andinas o, al menos, sistemas que contuvieran ciertos elementos lingüísticos.

Capítulo 9. Hacia una definición de la escritura.

Definitivamente, la postura contradictoria de los cronistas coloniales respecto la existencia o no de algún sistema de escritura en los Andes –o en América, en general– y su imprecisión respecto al tema no deberían sorprender si tomamos en consideración que la definición del término «escritura» fue muy limitada hasta la segunda mitad –incluso hasta el final– del siglo XX. Durante décadas, se mantuvo válida la teoría evolutiva de escritura, según la cual la escritura evolucionó desde sus fases más rudimentarias al inicio, en forma de dibujos, hasta los sistemas alfabéticos complejos. En este sentido, como señala el lingüista italiano Cardona, la clasificación evolucionista de la escritura fue compartida por casi todos los investigadores del siglo XX, quienes establecieron algunas fases obligatorias de la historia de la escritura. Éstas serían:

- (1) una fase denominada «previa» de la escritura, en la cual aparecieron herramientas mnemotécnicas, que registraban informaciones limitadas;
- (2) una fase pictográfica, en la cual dibujos evocan un objeto o una idea;
- (3) una fase ideográfica, en la cual los dibujos fijados y estandarizados se referían a un equivalente preciso de la lengua;
- (4) una fase fonética, en la cual los elementos gráficos siguen la efectiva secuencia de la lengua oral. Ésta fase está dividida, a su vez, en dos:
 - (4.a) fase silábica: a cada sílaba corresponde un elemento gráfico;
 - (4.b) fase alfabética: a cada fonema corresponde un elemento gráfico.

Ya que tradicionalmente se sostiene que la finalidad de la escritura es reproducir fielmente la lengua hablada, la última fase de las arriba indicadas, es decir la alfabética, sería la del máximo perfeccionamiento (Cardona 1994: 34).

Algunos lingüistas, sin embargo, descartaron los términos de pictografía e ideografía. Entre ellos, se encontraban Gelb (1963: 35) y Sampson (1997: 48, 50), quienes introdujeron a los estudios lingüísticos el término de «semasiografía».

Para Gelb, la escritura se originó cuando el hombre aprendió a comunicar sus pensamientos y sentimientos mediante signos visibles y entendibles no solo para él, sino también para todas las personas que conocían el sistema que empleaba¹⁵⁵ (Gelb 1963: 11). Según Gelb, algunos lingüistas asumen que la escritura es:

¹⁵⁵ Citando a Gelb: “Writing began at the time when man learned how to communicate his thoughts and feelings by means of visible signs, understandable not only to himself but also to all other persons more or less initiated into the particular system” (Gelb 1963: 11).

“una herramienta para registrar el habla y que todas las etapas en las que la escritura no sirve para este propósito son solo intentos débiles que van en dirección de la escritura, pero no escritura real. Esta restricción de la definición de la escritura es insatisfactoria, sin embargo, como no tiene en cuenta el hecho de que ambas etapas tienen un objetivo idéntico: la intercomunicación humana por medio de marcas visibles y convencionales”¹⁵⁶ (Gelb 1963: 12).

Por eso, Gelb define la escritura como: “un sistema de intercomunicación humana por medio de marcas visibles y convencionales”¹⁵⁷ (Gelb 1963: 12). En este sentido, en su estudio titulado *A Study of Writing* (publicado en 1952)¹⁵⁸, sentó bases para investigar la escritura según la teoría evolutiva, trazando una distinción entre la etapa semasiográfica de la escritura, es decir dibujos con significados, y la etapa fonográfica de la escritura, que comprende sistemas de escritura completamente desarrollados que expresan elementos lingüísticos –la lengua– mediante signos visibles (Gelb 1963: 11-13). La semasiografía la clasifica como precursora de la escritura y considera que comprendía diferentes sistemas. La palabra semasiografía proviene del griego¹⁵⁹ y está compuesta de: *sēmasía* “significación, sentido” y *graphé* “escritura”. Los sistemas completos de escritura surgieron con el desarrollo de la logografía. Sin embargo, una escritura logográfica primitiva puede evolucionar hacia un sistema completo solo si logra adjuntar a un signo un valor fonético, independiente del significado que este signo tiene como palabra. Para Gelb, la fonetización fue el paso más importante en la historia de la escritura. Según él, la evolución de la escritura fue unidireccional, desde la escritura logográfica a silabarios y, finalmente, a la escritura alfabética (Gelb 1963: 190 y ss.). En palabras del lingüista: “Las sucesivas etapas están representadas primero por los precursores semasiográficos de la escritura, seguidas por tres subdivisiones de la escritura completa que incluyen la etapa logo-silábica, la silábica y la alfabética”¹⁶⁰ (Gelb 1963: 200). Y continúa:

“Los que este principio significa en la historia de la escritura es que, para alcanzar su desarrollo final, la escritura, cualesquiera que sean sus precursores, debe pasar por las etapas de logografía, silabografía y alfabetografía en este orden. Por eso, ninguna escritura puede comenzar con una etapa silábica o alfabética, si no es prestada, directa o

¹⁵⁶ Traducción mía del original en inglés: “a device for the recording of speech and that all the stages in which writing does not serve this purpose are only feeble attempts in the direction of writing, but not real writing. This restriction of the definition of writing is unsatisfactory, however, because it does not take into account the fact that both stages have one identical aim: human intercommunication by means of conventional visible marks” (Gelb 1963: 12).

¹⁵⁷ Traducción mía del original en inglés: “a system of human intercommunication by means of conventional visible marks” (Gelb 1963: 12).

¹⁵⁸ El libro fue publicado en español bajo el título *Historia de la escritura* (Madrid: Alianza Editorial, 1976).

¹⁵⁹ Cabe señalar aquí que es un neologismo inventado por los lingüistas del siglo XX.

¹⁶⁰ Traducción mía del original en inglés: “The successive stages are represented first by semasiographic forerunners of writing, followed by three subdivisions of full writing which include logo-syllabic, syllabic, and alphabetic stages” (Gelb 1963: 200).

indirectamente, de un sistema que ha pasado por todas las etapas anteriores. Un sistema de escritura puede detenerse naturalmente en una etapa y dejar de desarrollarse”¹⁶¹ (Gelb 1963: 201).

Las ideas sobre semasiografía de Gelb fueron retomadas por Sampson quien desarrolla este concepto en su famoso libro titulado *Sistemas de escritura*. En este sentido, Sampson primero advierte de la dificultad de definir el término escritura: “La definición apropiada de “escritura” es que se trata de un sistema para representar enunciados de una lengua hablada por medio de marcas permanentes y visibles” (Sampson 1997: 38). El lingüista considera, sin embargo, que también esta definición es problemática, entre otras razones, porque las lenguas hablada y escrita pueden divergir. Asimismo, Sampson advierte que existen formas de comunicación que podrían ser descritas como «escritura», pero que no dependen en absoluto de la lengua oral (Sampson 1997:40). De ahí que Sampson distingue entre los *sistemas semasiográficos* –sistemas de comunicación visible, que indican ideas directamente– y los *sistemas glotográficos* –que proporcionan representaciones visibles de los enunciados de la lengua oral–. Conforme las definiciones tradicionales de escritura, todos los sistemas de escritura serían glotográficos¹⁶². También la definición presentada líneas arriba abarcaría solo los sistemas glotográficos (Sampson 1997: 42). Por otro lado, encontramos que también este lingüista creía en la evolución de la escritura –o sistemas de comunicación–, desde las formas más simples hasta las más desarrolladas o las denominadas escrituras completas:

“cuando pasamos de las sociedades primitivas a sociedades más civilizadas, invariablemente encontramos que los sistemas semasiográficos son reemplazados por una escritura glotográfica de algún tipo (aunque queda por saber si, históricamente, las escrituras glotográficas siempre *se originaron* en sistemas semasiográficos anteriores)” (Sampson 1997: 43).

¹⁶¹ Traducción mía del original en inglés: “What this principle means in the history of writing is that in reaching its ultimate development writing, whatever its forerunners may be, must pass through the stages of logography, syllabography, and alphabetography in this, and no other, order. Therefore, no writing can start with a syllabic or alphabetic stage unless it is borrowed, directly or indirectly, from a system which has gone through all the previous stages. A system of writing can naturally stop at one stage without developing farther” (Gelb 1963: 201).

¹⁶² Los sistemas glotográficos son, sin duda, los más conocidos en la actualidad, ya que reflejan el habla. Por otro lado, los sistemas semasiográficos son más controversiales, muchos lingüistas no los consideran una escritura “verdadera”, ya que no reflejan el lenguaje oral. Los sistemas semasiográficos pueden ser ideográficos y representar ideas directamente. Los sistemas semasiográficos pueden ser convencionales –el significado está indicado por interrelación de símbolos que están codificados arbitrariamente (notaciones matemáticas o musicales)– o icónicos –el significado es indicado por medio del uso de símbolos motivados directamente (existe una fuerte relación entre imágenes y referentes)–. Casi todos los sistemas semasiográficos, sin embargo, incluyen algunos elementos arbitrarios convencionalizados (Jackson 2008: 82-83).

Sin embargo, Sampson da ejemplo del lenguaje matemático para argumentar que: “Aunque los sistemas semasiográficos tienen un alcance muy limitado cuando se los compara con las lenguas orales, no debe cometerse el error de asociarlas invariablemente a estadios primitivos de civilización” (Sampson 1997: 43). Además, incluso en las sociedades modernas la semasiografía está cada vez más presente –mediante signos viales, etiquetas e instrucciones– y, por eso, “lejos de ser apenas un precursor incivilizado de la escritura, que las culturas modernas han abandonado hace ya largo tiempo, la semasiografía está ampliando su campo de aplicación considerablemente” (Sampson 1997: 44). Sampson, entonces, incluye la semasiografía dentro de los sistemas de escritura admitiendo, sin embargo, que su inclusión es cuestionable. Además, como ya he mencionado, trazando esta división entre los sistemas semasiográficos y glotográficos, advierte que todos los sistemas de escritura, entendidos según la definición tradicional del término, serían glotográficos. En este sentido, la escritura glotográfica abarca las escrituras logográficas –basadas en unidades significativas– y fonográficas –basadas en unidades fonológicas–. Las logográficas se dividirían en morfémicas –basadas en morfemas– y en otras, basadas en unidades polimorfémicas, como por ejemplo, la palabra. Las escrituras fonográficas, por su parte, se dividirían en: silábicas, segmentales y rasgales (Sampson 1997: 45-47).

En este sentido, la concepción de Gelb de una ciencia de la escritura evolucionista fue cuestionada por Harris en su libro *Signos de escritura* (1999)¹⁶³. La crítica se centra en que Gelb asociaba la evolución de la escritura con un mejoramiento y un progreso desde las formas más “primitivas” –que asociaba con los pueblos “primitivos”– hasta las más avanzadas, es decir la escritura alfabética. Además, a pesar de que la definición de la escritura de Gelb –*sistema de intercomunicación humana por medio de marcas visibles y convencionales*– parece muy amplia, el autor no la extendió a otras formas de escritura que pueden registrar el habla humana. De ahí que Harris considera que: “si la concepción de la escritura como forma de comunicación ha de considerarse seriamente, tal como lo sugiere la propia definición de Gelb, entonces se torna importante verificar que lo que se propone como fundamento para una ciencia de la escritura esté basado en una teoría más general de la comunicación humana” (Harris 1999: 12-13). En este sentido, Harris adopta una concepción de comunicación humana integracional, es decir, no concibe la comunicación como un proceso de transferir mensajes o pensamientos de una mente

¹⁶³ El título original en inglés: *Signs of Writing*, publicado por Routledge, Londres y Nueva York en 1995.

individual a otra, sino como “la integración contextualizada de actividades humanas por medio de signos” (Harris 1999: 14). Por eso, propone “tratar la escritura como una función de la versátil capacidad humana para hacer signos” (Harris 1999: 15). Harris retoma el enfoque semiológico de la escritura propuesto anteriormente por Ferdinand de Saussure y, luego, por Charles Sanders Peirce¹⁶⁴. Para un integracionista, sin embargo, el proceso de escritura consiste en una integración de habilidades. La comunicación misma es una integración de actividades cuyo producto, así como el mecanismo que lo hace posible, es el signo. Las actividades que se integran en el caso de la escritura para que la comunicación se dé son *escritura* y *lectura*. Aunque ambas pueden existir independientemente, en el proceso de comunicación son interdependientes (Harris 1999: 15-16). La escritura no es –como lo postulaba de Saussure– un medio para documentar o representar el habla. Por el contrario, el habla y la escritura son dos formas de comunicación independientes que coexisten y pueden complementarse. La teoría integracional opta por una teoría “no restringida” de la comunicación escrita, en lugar de una “restringida”. Harris llama la atención que el error cometido por muchos pensadores –desde Platón– e investigadores es considerar que la principal finalidad del signo escrito es mnemotécnica. Esto supone confundir la función comunicativa con el aspecto temporal de la escritura. Para los integracionistas, el tiempo es el factor clave. Consideran que “en cada acto de comunicación humana está implícita una integración de actividades pasadas, presentes y tal vez futuras”. Además: “Ningún mensaje es atemporal. Sin embargo, algunas formas de comunicación, como la escritura, se distinguen porque permiten llenar las brechas temporales” (Harris 1999: 57). La teoría integracional propone también una nueva noción del signo y de la significación. Para las teorías tradicionales de la escritura glótica, la significación del signo escrito es tomada del signo del habla al que representa. De hecho, se podría distinguir tres teorías del signo escrito según el modelo de significación que adopten: (a) *sustitucional*; (b) *estructural* e (c) *integracional*. El *modelo sustitucional* sostiene que el signo representa lo que significa, su significado se explica como sustituto de otra cosa (Harris 1999: 75). A diferencia del *modelo sustitucional* que trata la significación como relación entre el signo y lo que representa, en el *modelo estructural* la significación es explicada en términos de relaciones entre signos. Según

¹⁶⁴ Harris observa, sin embargo, que la concepción de la escritura de Saussure era tradicional –era de interés para documentar la lengua hablada, para de Saussure la escritura existe solo para representar el habla–, mientras que Peirce no desarrolló un análisis del signo escrito mismo (Harris 1999: 16).

este modelo, los signos forman sistemas que otorgan significación a todas las unidades que los constituyen. Así, el modelo sustitucional:

“admite que signos diferentes tienen significaciones diferentes completamente desvinculadas entre sí, porque cada valor está determinado únicamente por lo que el signo individual representa. De acuerdo con el modelo estructural, la significación de cualquier signo dado será una función de las similitudes y diferencias que lo vinculan y contrastan con otros signos del mismo sistema” (Harris 1999: 77).

El *modelo integracional*, en cambio, postula que el signo depende de su contexto de producción. En efecto, los signos son creados en el proceso de comunicación. El signo no existe fuera del contexto. De ahí que también la significación deriva del contexto y no depende de la pertenencia a un sistema o conjunto invariable de signos (Harris 1999: 78, 81). Por su parte, “un sistema de escritura, desde el punto de vista integracional, existe como conjunto de prácticas (generalmente macrosociales) asociadas a un inventario de formas escritas. El conocimiento de esas prácticas puede constituir un recurso para la comunicación escrita entre A y B” (Harris 1999: 83). Los integracionistas consideran el signo escrito como un producto contextual. Por eso: “los sistemas de escritura diferirán entre sí en función de los diversos tipos de actividad que integren. Algunas diferencias se pondrán de manifiesto en la utilización del espacio gráfico; otras, en el inventario de las formas gráficas que se despliegan” (Harris 1999: 86). Además:

“Una teoría de los sistemas de escritura, en sentido integracional, apunta a las diferencias semiológicas que permiten establecer una tipología de escrituras. Esto no debe confundirse con dar una explicación del proceso de *codificación* por el cual, históricamente, diferentes alfabetos, silabarios, etc., emergieron y comenzaron a usarse en diversas partes del mundo. Estos productos codificados suelen llamarse comúnmente “sistemas de escritura”, pero desde la perspectiva integracional son constructos de segundo orden, y su codificación es un proceso social –y generalmente pedagógico– que puede llevar varios siglos” (Harris 1999: 84).

Según Harris, entonces, la escritura no constituye un conjunto de meta-signos para la lengua oral. En cambio, un sistema de escritura es un conjunto de prácticas sociales asociadas a un inventario de signos escritos. Asimismo, el énfasis está puesto en el contexto. Además, se presta atención a la superficie –relegada en las definiciones tradicionales de escritura– que sirve como base para articular el espacio gráfico:

“Siendo la superficie la base para articular el espacio gráfico, es claro que la escritura puede aprovechar las posibilidades semiológicas de diversas maneras. La superficie puede emplearse para generar un espacio bi o tridimensional. Muchos historiadores de la escritura manejan la hipótesis tácita de que las formas escritas son configuraciones bidimensionales, es decir, ignoran la presencia de una capa adicional de pintura, tinta o pigmento, o la presencia de surcos. Pero en diversos tipos de contexto, estos rasgos son semiológicamente relevantes” (Harris 1999: 171).

El espacio gráfico en el que se encuentra un texto, a su vez, lleva a una división entre (a) sintagmática externa y (b) sintagmática interna. La primera se refiere a posibles relaciones entre las formas escritas y las cosas o acontecimientos del espacio exterior –por ejemplo un signo de tráfico, que señala la dirección, orientado de otra manera transmitiría un mensaje diferente–. La segunda se refiere a la disposición de las formas escritas dentro del mismo espacio gráfico –por ejemplo, la dirección de la escritura en un texto, o también las formas escritas pueden vincularse significativamente con ilustraciones o diagramas, etcétera– (Harris 1999: 169-170).

Como se ha podido observar –conforme las teorías básicas esbozadas arriba– la definición de la escritura ha experimentado diferentes cambios a lo largo de décadas de estudios realizados por parte de los lingüistas –luego también de los antropólogos y semiólogos–. Sin embargo, hasta finales del siglo XX, el término fue asociado predominantemente con los sistemas alfabéticos. Hasta finales del siglo pasado, entre los académicos, pervivían prejuicios y presupuestos teóricos tradicionales respecto al término escritura, como por ejemplo creencia en la supremacía de las escrituras alfabéticas. Se hablaba de las escrituras completas, incompletas, pre-escrituras, sistemas mnemotécnicos¹⁶⁵, situando siempre las escrituras alfabéticas como el mejor ejemplo de escrituras completas y el grado más alto o la última etapa del proceso evolutivo del desarrollo de la escritura¹⁶⁶. Estas clasificaciones se deben al hecho de que los académicos que se ocupaban de la escritura –en su mayoría lingüistas– la relacionaban con un lenguaje hablado registrado fonéticamente mediante signos visibles. Y aunque las primeras críticas de la actitud tradicional hacia la escritura aparecen ya en el libro *De la gramatología* (1967) de Jacques Derrida –en el que criticaba la definición tradicional de la escritura como instrumento que servía para expresar el habla– el cambio tardó en realizarse. De hecho, fue a finales del siglo XX cuando el término “escritura” empezó a

¹⁶⁵ Para el lingüista Leonard Bloomfield, la escritura constituía una forma de registrar el lenguaje mediante marcas visibles. De ahí que los sistemas que no representaban el lenguaje oral, no eran “escrituras verdaderas” (“real writing”) (Bloomfield 1965 [1933]). Asimismo, el lingüista John DeFrancis consideraba que todos los sistemas de comunicación completos se basan en el lenguaje hablado y, por eso, el componente fonético es imprescindible para una escritura. Por consiguiente, descartaba la existencia de escrituras que no fueran completas como las denominadas parciales, limitadas, pseudoescritura (DeFrancis 1989). Gelb, en su teoría evolutiva de la escritura, sostenía que existían tres etapas del desarrollo de las escrituras, a saber: no-escrituras, precursores de escrituras y escrituras completas (Gelb 1963: 190).

¹⁶⁶ Las teorías evolutivas postulan que la escritura evolucionó desde imágenes hacia signos abstractos y desde signos abstractos hasta caracteres fonéticos. Éste puede ser el caso de las escrituras que se desarrollaron en el antiguo Cercano Oriente, como la babilónica-asiria y la egipcia, que evolucionaron desde sistemas pictográficos a más abstractos y finalmente más fonéticos. No deberíamos asumir, sin embargo, que este fue el proceso evolutivo natural de todos los sistemas de escritura (Hill Boone 1994: 13).

abarcar sistemas cada vez más diversos que, durante décadas o siglos, se encontraban fuera de la restringida definición de la escritura pura o completa. Los primeros en ser reconocidas fueron las escrituras de Mesoamérica. No obstante, incluso cuando los debates se enfocaban en los sistemas mesoamericanos –maya, mexica, mixteca, olmeca, zapoteca– durante décadas, no faltaron académicos quienes negaron clasificarlos, o al menos una parte de ellos, como escrituras¹⁶⁷.

En este sentido, Elizabeth Hill Boone y Walter D. Mignolo en su libro *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes* (1994) postulan la necesidad de desplazar las antiguas y limitadas nociones de escritura. Como explica Hill Boone, en la América prehispánica, los sistemas de registro y comunicación no trazaban una línea divisoria entre el arte y la escritura –como es en el mundo occidental–, sino por el contrario, con frecuencia eran lo mismo. Así, la palabra náhuatl *tlacuilo* significa ambos “escribir” y “pintar” (Hill Boone 1994: 3). También en el área andina, en los diccionarios quechua encontramos que ambos términos coinciden. Según Santo Tomás (1560), *quillca* es “letra, o carta mensajera”, “libro o papel generalmente”, *quillcasca* es “debuxada cosa”, *quillcani* es “pintar, o escribir generalmente” o “labrar alguna cosa con colores generalmente”, mientras que *quillca camayoc* significa “pintor generalmente” o “escriuano o debuxador”. Asimismo, en el diccionario de González Holguín (1607) encontramos: *quellcca* “papel carta, o escriptura”; *quellccani* traducido como “escriuir, debuxar, pintar”; *qquellca* “papel escriptura pintura libro proceso carta”.

En este sentido, Hill Boone se propone confrontar la definición común de escritura –alfabética– predominante entre los académicos, y plantea pensar también en los sistemas de registro de información visuales y táctiles para alcanzar una definición de escritura más completa. Los sistemas prehispánicos fueron relegados, durante siglos, porque los lingüistas especializados en Europa o Asia siempre consideraban que entre las culturas indígenas de América nunca había aparecido lo que denominaban la “escritura verdadera”. De ahí que los pueblos indígenas fueron tachados de ágrafos, mientras que sus sistemas de registro clasificados como pre-escritura, lo cual implicaba que se

¹⁶⁷ El primer sistema de escritura mesoamericano reconocido como tal fue la escritura maya, basada en logogramas y glifos silábicos con valor fonético. De ahí que incluso entre de los especialistas en culturas y sistemas de comunicación mesoamericanos surgieron debates y disputas sobre si los otros sistemas también podían ser clasificados como escrituras. Así, los mayistas, quienes trabajaban con glifos y textos que se basaban en la lengua hablada, solían compartir con los lingüistas la noción de la escritura como representación del lenguaje oral. Entre ellos, Floyd Lounsbury (1989) y Michael Coe (1992). Por eso, sus definiciones de la escritura incluían a los jeroglíficos mayas, pero ya no el sistema de los aztecas o mixtecas (Hill Boone 1994: 5).

encontraban en el nivel inferior y en el camino para desarrollar un sistema de escritura verdadero. De hecho, en la historia de la escritura construida por los lingüistas que llevaba a un sistema alfabético moderno, los sistemas americanos se encontraban o al inicio del desarrollo o completamente fuera del esquema occidental (Hill Boone 1994: 4-5). En los enfoques tradicionales existe la noción de que el lenguaje hablado es el único sistema que permite a la gente transmitir todos los pensamientos e ideas. Sin embargo, aunque el supuesto de que la escritura silábica y alfabética registran mejor el discurso –de ahí la definición estándar de la escritura como “habla visible”–, es necesario tener en cuenta que el lenguaje escrito nunca es una transcripción exacta del lenguaje hablado. Así, la escritura y el habla son discursos diferentes. En algunos idiomas –como el árabe– las esferas escrita y hablada están separadas (Hill Boone 1994: 12). Por consiguiente, Hill Boone postula una definición inclusiva de la escritura¹⁶⁸. Considera que se puede definir la escritura combinando las dos definiciones propuestas por Sampson y, en términos generales sería: “la comunicación de ideas relativamente específicas de una manera convencional por medio de marcas visibles permanentes”¹⁶⁹. El enfoque de esta definición está puesto en la comunicación, el uso estructurado de las convenciones y en la permanencia. El significado es entendible para los que conozcan las convenciones según las cuales interpretarlo. De la definición de la escritura de Sampson derivan –como ya he mencionado arriba– dos tipos de sistemas de escritura. Por un lado, los glotográficos, que representan el habla y encajan dentro de la definición tradicional de la escritura. Por el otro, sistemas semasiográficos, que abarcan los sistemas de comunicación donde los signos comunican significado directamente. Los sistemas semasiográficos transmiten ideas independientemente de la lengua hablada. Son sistemas supralingüísticos, porque pueden funcionar fuera del lenguaje (Hill Boone 1994: 15). Según Coe (1992: 18-19), sin embargo, los sistemas semasiográficos no están completamente separados del lenguaje, porque su significado tiene que ser conocido por medio de un lenguaje y, además, los individuos mentalmente pronuncian un idioma cuando ven estos signos. Para Gelb, los sistemas semasiográficos constituían precursores de los glotográficos / fonográficos, pero los sistemas del continente americano no pueden

¹⁶⁸ Las limitadas definiciones tradicionales de escritura –como representación visible del habla– primero fueron puestas en debate y cuestionadas por los especialistas en culturas prehispánicas. Con el tiempo, sin embargo, se trasladaron también a otras disciplinas y extendieron a temas como alfabetización y analfabetismo y si estos deberían estar vinculados únicamente a las escrituras alfabéticas.

¹⁶⁹ Traducción mía del original en inglés: “*the communication of relatively specific ideas in a conventional manner by means of permanent, visible marks*” (Hill Boone 1994: 15).

confirmarlo. Por el contrario, los sistemas glotográficos se desarrollaron en Mesoamérica temprano –probablemente hacia 500 a.C. en Oaxaca y, con más certeza, hacia 100 d.C. en la región maya– (Hill Boone 1994: 20). Hill Boone clasifica los sistemas azteca y mixteca como semasiográficos lo que les otorgaba la flexibilidad de ser inteligibles para todos los que compartían una base cultural general, aunque hablaran diferentes idiomas. Así, los escribas aztecas del centro de México pudieron leer las historias mixtecas del sur de Oaxaca en su propio idioma (Hill Boone 1994: 19). En este sentido, aunque en muchos círculos académicos todavía se mantiene la creencia en las teorías evolutivas de la escritura –que llevaron al desarrollo desde los niveles pictográficos más bajos hasta los niveles más avanzados de la escritura alfabética–, en caso de los aztecas, por ejemplo, fue diferente. Para la tradición de la escritura azteca, un sistema pictórico se adapta mejor al entorno donde se habla varios idiomas, con frecuencia no relacionados. Esto permite comunicación a través de las fronteras del idioma; algo que no proporciona la escritura alfabética (Loo 1994: 84).

En este sentido, Houston propuso que existían dos métodos principales para investigar el significado y sonido de notaciones gráficas antiguas: una reconstrucción razonada de la “situación” y el proceso de la “extracción” de significado. La “situación” se refiere al contexto, participantes y relación entre diferentes factores sociales y ambientales, a cómo la notación fue usada, en qué entorno social y cultural funcionó, así como a la forma del mensaje y el código en que fue comunicado. El proceso de extracción, se refiere a la decodificación de mensajes y formas gráficas a través de procesos académicos (Houston 2004)¹⁷⁰. Enfocándose en la “situación” y en la “extracción”, los

¹⁷⁰ En efecto, la “situación” y la “extracción” son más fáciles de emplear con los primeros sistemas de escritura. Houston propone primero definir la escritura (tipología), luego examinar los métodos de investigar la escritura en contextos arqueológicos (epigrafía), mirar los métodos por los cuales acceder al contenido de la escritura (desciframiento), los comienzos (orígenes), el funcionamiento (uso), extinción de la escritura (muerte) y el futuro de los estudios arqueológicos sobre la escritura (perspectiva) (Houston 2004: 227). Respectivamente: (1) tipología – hay dos tipos de definiciones de escritura: limitadas y amplias; las primeras sostienen que la escritura está *per se* relacionada con la lengua, mientras que las segundas que representa un sistema de marcas permanentes ordenadas que registran ideas convencionales y, por eso, incluye sistemas basados en el significado como el semasiográfico; (2) epigrafía – inscripciones y otros textos pueden ser percibidos de dos maneras: como proveedores de contenido y como artefactos arqueológicos; del griego *epigraphē*, que significa “inscripción”, esta rama de arqueología se enfoca en el registro, difusión y conservación de textos; en la actualidad se desarrolla con la ayuda de aplicación de nuevas tecnologías; (3) desciframiento – si un sistema de escritura representa un lenguaje, el desciframiento permite comprender cómo la escritura registra el lenguaje; Houston –siguiendo la tipología de Gelb– establece cuatro tipos de circunstancias: Tipo 0: conocido lenguaje y escritura conocida (palabras fenicias en letras latinas); Tipo I: escritura desconocida, lenguaje conocido (Linear B, Rongorongo); Tipo II: escritura conocida, lenguaje desconocido (etrusco); Tipo III: escritura desconocida y lenguaje desconocido (Linear A, del Indo). Para que el desciframiento sea posible, debería haber un conjunto grande de textos – Houston sigue la definición limitada de la escritura– y deberían ser bilingües para facilitar comparaciones entre los conocidos y los desconocidos; además, es importante el entendimiento del contexto cultural y

investigadores pueden conseguir tener una idea de cómo las notaciones gráficas registraban el pensamiento y el sonido en lugares y tiempos distantes (Houston 2004: 242). Según Houston, los actos de “situación” y “extracción” requieren alguna noción sobre qué categorías de información las notaciones contienen. Houston no está de acuerdo con la secuencia evolutiva de categorías propuesta por Gelb –desde signos semasiográficos hasta fonográficos–, porque considera que notaciones de carácter diferente no tienen por qué reemplazarse en secuencia unas a otras, sino que con frecuencia aparecen juntas –en conjuntos o como marcas separadas –. Un ejemplo de eso, sería la escritura maya (Houston 2004: 226). Asimismo, Schmandt-Besserat demuestra que, en caso del antiguo Cercano Oriente y del cuneiforme, los antecedentes de la escritura fonética eran dispositivos de conteo (Schmandt-Besserat 1978; 1997).

Como sostiene Houston –aunque hablando del sistema maya– ninguna escritura en el mundo registra completamente el idioma, entonces el supuesto debería ser que la escritura es una representación incompleta del habla (Houston 2011: 28).

pistas pictóricas de imágenes con textos; (4) orígenes – para investigar cómo la escritura empezó, es imprescindible definir, primero, qué es la escritura; cuatro preguntas son básicas para averiguar los orígenes de la escritura: (a) ¿comenzó la escritura en un único lugar y tiempo o, más bien, tiene múltiples orígenes? (b) ¿surgió por una sola razón o hubo varias razones del surgimiento de la escritura? (c) ¿qué tipo de información registraban las primeras escrituras? (d) ¿existen algunos patrones universales para el origen y temprano desarrollo de las escrituras antiguas? (5) uso – los sistemas de escritura no solo proporcionan contenido –nombres, fechas, números, acontecimientos, *etc.*– para los arqueólogos, sino también una idea sobre cómo se usó la escritura; (6) extinción – una escritura desaparece, porque deja de desempeñar su propósito, después de haber sido estigmatizada por asociaciones con el pasado, porque desaparecen o son exterminados los que la usan, el peligro frecuente durante las colonizaciones (Houston 2004: 228-242).

Capítulo 10. Los sistemas semasiográficos andinos

Definitivamente, los sistemas semasiográficos de comunicación existían también entre los pobladores del área andina –y no se trataba solo de quipus, clasificados como tales por algunos autores¹⁷¹–. En este sentido, Jackson propuso que la compleja iconografía de la época Moche tardía adquirió características de notación, que le permitieron funcionar de manera semasiográfica (Jackson 2011: 228). Anteriormente, el arqueólogo Rafael Larco Hoyle mantenía que los mochicas poseían un sistema de escritura ideográfica sobre pallares y que ésta guardaba analogías con el sistema de escritura maya. Larco, sin embargo, no pudo demostrar sus hipótesis (Larco Hoyle 1943). Jackson, en vez de buscar elementos fonéticos –algo que Larco Hoyle no consiguió– sugiere que el sistema Moche poseía su propia lógica interna y un vocabulario visual que mejor denominar como pictográfico o semasiográfico. Así, el corpus Moche incluía una gama de signos visuales cuyo significado fue entendido a través de convenciones y prácticas sociales de larga data, algunas de las cuales pueden haber sido informados lingüísticamente. Los significados estaban, aparentemente, vinculados a las funciones de uso y el contexto y también con circunstancias especiales que proporcionaban bases de conocimiento compartidos para su interpretación (Jackson 2011: 231). En este sentido, las representaciones Moche –ubicadas dentro del ámbito de la semasiografía y la notación– se encuentran entre la escritura glotográfica e imagen (Jackson 2011: 233).

Las complejas escenas iconográficas mochicas (Figs. 89, 90) incorporan una gama de signos convencionalizados, que incluyen elementos abreviados o sintetizados, signos que representan conceptos básicos, acciones, objetos y lugares y, posiblemente, también logogramas o jeroglíficos (*rebuses*) vinculados a la lengua (Jackson 2011: 234). Algunos elementos visuales del entorno moche iban estandarizándose con el tiempo. Por ejemplo, el motivo de la pirámide escalonada se volvió tan convencional que se convirtió en un logograma e incluso pudo tener correspondencia lingüística –como el término *huaca* en quechua que se refería a lugar sagrado, o *machæc* en idioma muchic, término que significa lugar, acción u objeto de veneración–. Las ambigüedades de significado se aclaraban en el lenguaje hablado mediante sufijos. Por la misma razón, también los elementos visuales llevarían modificadores que precisaban el significado (Jackson 2011: 238-239; 2008: 129). Anteriormente, también Donnan y McClelland (1999) identificaron en la

¹⁷¹ Sobre todo Urton abogaba por clasificar quipus como un sistema semasiográfico. Véase: Urton 2017.

iconografía mochica varios elementos que denotan ubicación, como por ejemplo montañas o desiertos.

En este sentido, Donnan (1975) propuso el enfoque temático para el análisis e interpretación de las escenas de la iconografía moche. Después, esta propuesta metodológica fue desarrollada por Quilter (1990; 1997) quien formuló un enfoque narrativo que sostenía que los temas son segmentos de una narrativa. Por consiguiente, en los estudios sobre iconografía mochica se pasó de identificar escenas temáticas a reconstruir secuencias narrativas. En efecto, Jackson –basándose en el marco de referencia establecido por Barthes¹⁷²– demuestra que las partes de la narrativa de las escenas temáticas corresponden con elementos gramaticales. La escena que explica, titulada “Confrontación de guerreros” (Fig. 91), podría leerse como: “El guerrero venció a su adversario en el desierto”. Por eso, la estructura gramatical sería la siguiente:

SUJETO	+	VERBO	+	OBJETO DIRECTO	+	LOCATIVO
(El guerrero)		(venció)		(a su adversario)		(en el desierto)

Cada oración está, sin embargo, ajustada internamente por medio de elementos modificadores que, a su vez, dependen de la convención (Jackson 2008: 136-137).

Según Jackson, las formas visualmente discursivas deben tener signos y símbolos diferenciados reconocibles y, también, deberían tener sintaxis. Los signos significativos, sin embargo, no siempre llevan una carga lingüística, ni tampoco todos los sistemas de sintaxis están inspirados en la lengua hablada. Además, los estudios de la palabra y la imagen tienden a acudir a la dialéctica saussuriana contraponiendo, generalmente, la escritura y la imagen figurativa. Asimismo, se ha postulado que los signos visuales más vinculados a palabras tienen un grado mayor de la discursividad en oposición a los figurativos (Jackson 2008: 80). En cuanto a la sintaxis, es el factor clave que determina cómo funciona el sistema. La sintaxis regida por patrones lingüísticos es, para muchos académicos, una de las características más definitorias de la escritura. Por otro lado, los mecanismos de ordenamiento sintáctico que rigen formas extralingüísticas –como sistemas semasiográficos u otras que no estén ligadas lingüísticamente– son menos

¹⁷² Las narrativas, según Barthes, comparten ciertas características estructurales. Barthes distingue cuatro de estos elementos que componían las narrativas y que funcionan conforme a una jerarquía: (1) núcleos – elementos o caracteres principales; (2) catalizadores – elementos secundarios, auxiliares al núcleo; (3) índices – unidades semánticas con significado implícito; (4) informantes – unidades semánticas que proporcionan significados de forma explícita (Barthes 1977).

evidentes, porque dependen del contexto y pueden diferir, significativamente, de un sistema a otro (Jackson 2008: 84).

En este sentido, Martín denomina la semasiografía como “escritura de imágenes” (*“picture-writing”*) por su posición ambivalente entre las imágenes y las palabras, entre la iconografía –que llama “arte narrativa” o “ilustrativa”– y los sistemas glotográficos (Martín 2006: 63). La semasiografía tiene la capacidad de crear y registrar nuevas narrativas. En efecto, las unidades semánticas integrantes de un sistema semasiográfico pueden ser reordenadas para crear un nuevo significado –recurso del que la iconografía no dispone–. Además, las narrativas semasiográficas dependen menos del conocimiento, o incluso existencia, de un texto previo para su comprensión. Esto supone, por su parte, que los textos semasiográficos deben contener todo el contenido informativo necesario para sus lectores –no solo los elementos más distintivos de la historia como en caso de la iconografía– (Martín 2006: 76).

En este sentido, otro ejemplo de sistemas semasiográficos o, incluso, algunos elementos lingüísticos pueden ser encontrados en los tejidos andinos. Definitivamente, en el mundo andino prehispánico no solo la cerámica –Moche, como he esbozado arriba, o también de otras culturas– sirvió para plasmar ideas, pensamientos, historias, mitos y otras narraciones. La superficie por excelencia para transmitir creencias, mitos y conocimientos de las poblaciones andinas la constituían los tejidos. Los mismos diseños que aparecían en la cerámica, piedra u otros soportes, se apreciaban en los tejidos. También aquí la distinción entre la iconografía y la semasiografía puede resultar ambigua y controvertida. De todas formas, la funcionalidad de tejidos, innegablemente, fue más allá de ser usados como vestimenta. No sólo fungieron como expresiones de identidad de un grupo y de estatus dentro del grupo, sino al mismo tiempo, contuvieron significados convencionales y lenguajes visuales cuyos significados eran entendibles para los que formaban parte de su contexto de uso. Las piezas textiles sirvieron como portadoras de ideas, comunicaron formas de pensamiento, representaron parte del universo del tejedor y reflejaron la cosmovisión de una sociedad determinada (Abal de Russo 2010: 41, 42, 124). Fueron un medio por excelencia para representar a divinidades y *huacas* veneradas por los indígenas. Su iconografía –y en algunos casos también la semasiografía– facilitó la transmisión de creencias y la propagación de cultos locales a través del tiempo y del espacio. Además, se les otorgaba un gran valor en contextos rituales, políticos y religiosos. Según Murra, los tejidos andinos tuvieron tanta importancia que: “Ningún acontecimiento político o militar, social o religioso era completo sin que se ofrecieran o

confirieran géneros de cualquier naturaleza o sin que fueran quemados, permutados o sacrificados” (Murra 2009 [1958]: 170). Entonces, más allá de su función práctica, los textiles andinos desempeñaron significativas funciones económicas, políticas y simbólicas.

En este sentido, una parte de los investigadores interpreta los lenguajes visuales presentes en los tejidos andinos como motivos iconográficos vinculados con los mitos y la tradición oral. Otros, por su parte, sostienen que los patrones de varias tradiciones textiles constituían no solo un medio de expresión artística o iconográfica, sino un sistema de escritura o que, al menos, contenían algunos signos con correspondencia lingüística. Hay también un tercer grupo de investigadores, quienes demuestran –sin entrar en debates lingüísticos– que los tejidos andinos sirvieron para plasmar datos de interés para una comunidad determinada, como calendarios o tributos. En cuanto a la iconografía textil y su interpretación, por las limitaciones del presente estudio no podría abordar numerosas investigaciones realizadas sobre tejidos de las comunidades contemporáneas¹⁷³. Tampoco puedo enfocarme en la iconografía de los tejidos arqueológicos¹⁷⁴. En cambio, nos referiremos brevemente a los dos últimos tipos de estudios mencionados –los que abordan su funcionalidad y los sobre posibles rasgos lingüísticos–, ya que son importantes para

¹⁷³ Entre los trabajos etnográficos sobre los tejidos y sus lenguajes visuales destacan los estudios de Verónica Cereceda. En efecto, Cereceda propuso que los tejidos contenían signos y símbolos que pueden ser comprendidos únicamente dentro de los contextos culturales, sociales e ideológicos en los cuales surgen. De ahí que el lenguaje visual de los tejidos tiene sus propios códigos en cada cultura. Véase: Cereceda 1990; 2010 [1978]). Asimismo, véase: Arnold 2012; Arnold y Espejo (2013); Arnold, Yapita y Espejo (2007); Prochaska 1990.

¹⁷⁴ Los más representativos en términos de iconografía textil prehispánica serían los tejidos paracas (Figs. 92, 93). Entre ellos, destacan los mantos funerarios que, mediante sus sofisticados bordados, reflejan todo el complejo de creencias, mitos, rituales y, sin duda, se relacionan con los textos que acompañaban a todas las ceremonias que tuvieron lugar en la Península de Paracas. Esta unión entre imágenes y textos, que debió de existir en los rituales de Paracas, fue apuntada o, tal vez, sólo resumida en los mantos y otras prendas de Paracas. En efecto, la presencia de lo ritual en los textiles de Paracas es innegable. La performance se nota en el dinamismo que emana de los tejidos. Las figuras actúan, se mueven, andan, vuelan, nadan (Frame 2009: 55). Las figuras representadas en los mantos se desplazan, bailan, se transforman. Hay mantos en cuya superficie se observan transformaciones en seres antropomorfos y en animales. Con más frecuencia está representada la transformación en felinos (Frame 2009: 48). Asimismo, los pies y las cabezas de los personajes se orientan de manera contraria a la realidad, giran 90° o 180° respecto al cuerpo. Es posible que las alteraciones de posición de las figuras presentes en los textiles paracas y nazca desempeñaban la función de códigos (Makowski 2000: 280). En este sentido, las numerosas transformaciones en seres antropomorfos presentes en los mantos y algunas figuras en postura de “vuelo” son interpretadas como transformaciones chamánicas durante los rituales después de haber ingerido sustancias alucinógenas. En cuanto a las representaciones de animales –como felinos, serpientes o seres ornitomorfos– hay dos hipótesis de interpretación, a saber: “un sistema ‘totémico’ en el que las clasificaciones simbólicas del mundo animal servían para definir relaciones sociales y explicar el orden natural o, por el contrario, una compleja doctrina religiosa similar a la incaica, con una divinidad animadora de aspecto felínico en la cúspide del panteón” (Makowski 2000: 298-299). En efecto, la iconografía paracas –y la nasca que la sucedió– refiere a los sistemas de creencias, mitos y cultos practicados por los que confeccionaron las sofisticadas telas procedentes de los fardos funerarios encontrados en la Península de Paracas.

ubicar los quipus en el contexto de la tradición textil y de los lenguajes visuales –y táctiles– andinos.

En este sentido, desde los inicios de la tecnología textil en la región andina¹⁷⁵, los tejidos prehispánicos constituyeron un medio de expresión y representación que reflejaba la cosmovisión de los pueblos andinos, plasmaban y transmitían sus mitos, historia e ideas religiosas. Así, los textiles de las culturas Paracas, Nazca¹⁷⁶, Moche¹⁷⁷, Huari¹⁷⁸, Chimú¹⁷⁹ o Chancay¹⁸⁰, no solo señalaban el estatus de las personas que los portaban –o cuyos ajuares funerarios integraban–, sino también contenían signos codificados según las convenciones de cada grupo. Y para ellos, estos diseños y símbolos que aparecían en los tejidos, no constituían únicamente adornos o motivos decorativos, sino que estaban cargados de significados. En efecto, es innegable que los tejidos andinos servían a fines de comunicación y, gracias a constituir el soporte ligero y fácil de transportar, eran empleados para difundir sistemas de ideas y creencias. Este es, por ejemplo, el caso de las influencias Chavín presentes en los textiles de Paracas¹⁸¹.

Así, existen estudios etnográficos y antropológicos –también sobre la base de textiles arqueológicos– que demuestran que los tejidos andinos desempeñan determinadas funciones comunicativas dentro de las comunidades en que son empleados. Para los

¹⁷⁵ En 1946, el arqueólogo estadounidense Junius Bird descubrió el sitio denominado Huaca Prieta, donde encontró los textiles más antiguos de la región andina –procedentes de Precerámico, con una antigüedad de unos 2.500 años a.C. –, con lo cual demostró que una tradición textil rudimentaria se desarrolló en los Andes antes del desarrollo de la cerámica. Véase: Bird 1963, 1962, 1948; Bird, Hyslop y Skinner 1985.

¹⁷⁶ Las culturas Paracas y Nazca se desarrollaron en la costa sur, siendo la última la continuación de la primera. La cultura Paracas se desarrolló entre los años 700 a.C. y 200 d.C. y la cultura Nazca entre 200 y 700 d.C. Sobre las culturas Paracas y Nazca y sus textiles, véase: Peters 2019, 2018, 2016, 2014; Frame 2009, 2008; Orefici 2013, 2012; Jiménez Díaz 2005.

¹⁷⁷ La cultura Moche era contemporánea a la cultura Nazca, pero se desarrolló en la costa norte –también entre los siglos II y VIII d.C. –. Sobre los moche y sus textiles, véase: Golte 1994, 2009; Quilter 1990, 1997, 2010; Donnan 1975, 1976; Hocquenghem 1989; Conklin 1979; Jiménez Díaz 2000.

¹⁷⁸ La cultura Huari o wari se desarrolló en el valle de Ayacucho entre los años 600 y 1000 d.C. Sobre sus textiles véase, entre otros: Conklin 2013; Rowe 2012;

¹⁷⁹ La cultura Chimú se desarrolló en la costa norte, después de la caída del Imperio huari, es decir a partir del 1000 hasta el 1470, cuando fueron conquistados por los incas. Véase: Rowe 1999, 1984;

¹⁸⁰ La cultura Chancay se desarrolló en la costa central al norte de Lima, entre 1200 y 1470 que corresponde al periodo de desarrollos regionales o Intermedio Tardío y primeras etapas del Horizonte Tardío. La colección más grande de los textiles chancay se encuentra en el Museo Amano en Lima. Sobre la cultura Chancay y sus textiles, véase: Krzanowski 1991; Jiménez Díaz 2006; van Dalen 2012.

¹⁸¹ Los fardos funerarios Paracas –con sus impresionantes mantos y otros textiles– fueron descubiertos por Julio C. Tello –denominado el padre de la arqueología peruana–, quien en 1925 empezó reconocimientos arqueológicos en la Península de Paracas. Tello encontró dos cementerios, Cerro Colorado –que contenía tumbas en forma de botella– y Wari Kayan –con tumbas en forma de cámaras subterráneas donde encontraron unos 430 fardos funerarios– y distinguió dos fases de la cultura Paracas, a saber, Paracas Cavernas y Paracas Necrópolis (Tello y Mejía Xesspe 1979). Ésta última fase, en la actualidad es denominada Topará. Asimismo, J.C. Tello defendía la tesis que la cultura Chavín era la matriz de la civilización andina (Tello 1960). Propuso también que la fase Paracas Cavernas estaba bajo la influencia cultural de Chavín –lo cual fue confirmado por los hallazgos en Carhua (Ica) –.

estudios arqueológicos y antropológicos, sin duda llaman la atención los diseños denominados *tocapus* –diseños geométricos abstractos insertos dentro de formas cuadrangulares o rectangulares (Figs. 94, 95, 96, 16), presentes en los textiles incas, pero también en los vasos ceremoniales denominados queros (Figs. 97, 98) –. En este sentido, Cummins sostiene que los queros y textiles eran objetos que el Inca entregaba juntos como un solo regalo, porque eran considerados como un conjunto de objetos simbólicos que expresaban el significado del don del Inca. Según Cummins, estos objetos podían usarse juntos para recordar, a través de su relación simbólica entre sí, acontecimientos históricos de los incas. De esta forma, jugaban un papel de medios mnemotécnicos. Empleados durante las ceremonias, los queros y textiles con diseños geométricos, evocaban eventos históricos, formando una unidad de información en conjunto. Las formas y los diseños de estos queros y textiles desempeñaban, entonces, la función cuasi-lingüística (Cummins 1994: 205, 207). Así, Cummins acepta la definición de los *tocapus* propuesta por Zuidema: “*Tocapus* –los signos cuadrados y en su mayoría abstractos, empleados en los textiles incas y en otros medios– formaban parte de un complicado sistema de comunicación gráfica”¹⁸² (Zuidema 1991: 151), pero la complementa llamando atención sobre dos aspectos esenciales. En primer lugar, precisa que la abstracción es geométrica –los *tocapus* están compuestos de figuras geométricas: cuadrados, rectángulos, rombos y líneas verticales, horizontales o diagonales. En segundo lugar, señala que el color es fundamental para el significado de los *tocapus*, ya que hay *tocapus* idénticos en cuanto a la composición de figuras, pero con diferentes colores (Cummins 2011: 286). Por otro lado, Cummins postula que, aunque los *tocapus* son a veces íntimamente vinculados con los textiles, los textiles no son fundamentales para la existencia de los *tocapus*. Es que los *tocapus* son imágenes y no objetos (Cummins 2011: 278, 289). Los *tocapus* constituían, entonces, unos lenguajes visuales independientes de los textiles o los vasos rituales incas.

Para Zuidema, los *tocapus* constituyeron un sistema de comunicación gráfica apto para transmitir diferente tipo de información, pero no fue una escritura en el sentido estricto del término. Así, pueden identificar un periodo del año porque, según Zuidema, las túnicas incas con *tocapus* podían codificar datos calendáricos. También podían identificar a una persona (Zuidema 1991: 151). En efecto, Eeckhout y Danis (2004), analizando los *tocapus* de la obra de Guamán Poma, proponen que constituían emblemas

¹⁸² Traducción mía del original en inglés: “*Tocapu* – square and mostly abstract signs used on Inka textiles and in other media – were part of complicated system of graphic communication” (Zuidema 1991: 151).

de los Incas y las Coyas y, por consiguiente, los *tocapus* tendrían un valor heráldico (Eeckhout y Danis 2004: 311). De hecho, encontraron treinta y seis unidades de *tocapus* procedentes de la crónica de Guamán Poma. Como la mayoría de ellos estaba asociada con individuos particulares –Incas o Coyas–, podían formar parte de una especie de heráldica inca. Cada Inca tendría sus propios emblemas (Eeckhout y Danis 2004: 318-319). Asimismo, el lingüista Cerrón-Palomino (2005), explicando la etimología de la voz <tocapu>, sostiene que procede de la raíz aimara *tuqa*– que significa “silo / hacer silos”. Luego, el vocablo fue quechuizado en la forma de *tuqa-y* y fue empleado como atributo de poder y riqueza de los gobernantes. La misma raíz *tuqa*–, con la nominalización mediante el sufijo *–pu*, pasó a significar “magnánimo”, “generoso”. De ahí que:

“la historia del vocablo <tocapu>, desde sus orígenes como vocablo aimara, pasando por su quechuización, para luego castellanizarse como un tecnicismo de origen quechumara, ha seguido un curso de doble vía, como trazando un gran círculo, yendo primeramente de lo concreto a lo abstracto (‘almacenar’ > ‘eximio almacenador’ > ‘magnánimo’), y viceversa, constriñendo su significación de lo abstracto a lo concreto (‘magnánimo’ > ‘vestido galano’ > ‘decoración del tejido’) (Cerrón-Palomino 2005: 150).

En cuanto al análisis de rasgos lingüísticos y propuestas que sostienen que los textiles andinos constituían un soporte para una escritura, Victoria de la Jara fue la primera investigadora que propuso que los *tocapus* constituían un sistema de escritura inca¹⁸³. Conforme a sus investigaciones, desarrolladas a partir de los años 60 del siglo XX, los *tocapus* fueron un sistema de escritura logográfica, es decir:

“representación de palabras enteras, que pueden comprenderse sin considerar la pronunciación. El uso de colores y la adición de líneas y puntos sobre una forma básica permitió reducir el número de signos, facilitando el aprendizaje. La escritura del inka no evolucionó hacia la letra, sino hacia su codificación en el kipu” (Jara 1975: 12).

Según Jara, los signos del sistema de la escritura inca “son cuadrados y permitían la representación gráfica del lenguaje en forma similar a otras escrituras primitivas que también usaron el signo-palabra” (Jara 1975: 44). Jara, como primera, vio la necesidad de confeccionar un catálogo de signos de la denominada por ella escritura inca, es decir, los *tocapus* –algo necesario también en los estudios de quipus¹⁸⁴– para reconocer de qué

¹⁸³ Los estudios de Victoria de la Jara fueron seguidos por otros autores que pretendían demostrar que los *tocapus* constituían un sistema de escritura inca. Estos trabajos, sin embargo, son de menor relevancia para el desarrollo de mi investigación, por lo cual no los abordo aquí. El lector interesado en el tema puede consultar a: Barthel (1970, 1971); Burns Glynn (1981a, b, c, 1990, 1992); Laurencich-Minelli (1999, 2000).

¹⁸⁴ Recién en el año 2002 en la Universidad de Harvard surgió un proyecto de catalogación de quipus llamado *Khipu Database Project*. Su objetivo fue crear un repositorio con fotografías y descripciones detalladas de todos los quipus analizados procedentes de diferentes proyectos arqueológicos y museos de todo el mundo.

tipo de sistema se trata. Así, en el año 1966, confeccionó el primer catálogo de los signos incas, distinguiendo 294 signos tocapus diferentes (Jara 1970: 26). Asimismo, para la investigadora, el Imperio inca absorbió muchos logros de las culturas anteriores y, por eso, también su sistema de escritura estaría influenciado por los sistemas de comunicación o escritura anteriores. De ahí que Jara se enfocó también en analizar los tejidos de Paracas e identificar signos en dichas telas. Logró registrar 323 signos de paracas, entre ellos signos-cifra –que es un sistema vigesimal– y también signos-pallar. Argumenta que tanto los paracas como los incas tenían escritura con signos de colores sobre tejidos, hecho demostrado adicionalmente por la palabra quechua *quellcascappacha* que, según la autora, se traduce literalmente como “vestido escrito”¹⁸⁵ (Jara 1970: 31). Jara considera que en el antiguo Perú había cuatro escrituras con signos-pallar: paracas, nasca, mochica A y mochica B. Los dos últimos –mochica A y mochica B– eran diferentes y el segundo tenía signos de mayor complejidad y se asemejaba parcialmente al sistema inca. Asimismo, Jara no encontró evidencias de que los sistemas paracas, nasca y mochica A fueran idénticos. Sin embargo, conforme al análisis de los vasos del Museo Nacional de Lima, los signos-cifra de paracas y mochica A sí que eran iguales –solo las cifras–. Además, en el sistema nasca se observa un cambio en la forma del signo-pallar y aparecen los primeros “signos cuadrados”. Preguntándose por la laguna entre la escritura mochica B y la inca, Jara sostiene haber encontrado dos inscripciones huari cuyos signos cuadrados se parecían a los signos-pallar y, además, un vaso de arcilla –procedente de Sacsahuamán– con signos tocapu que parecían ser antepasados de los tocapus incas (Jara 1970: 32). De esta manera, la investigadora sugiere que existió una larga tradición de escritura en el área andina y que la escritura inca con el sistema de tocapus formó parte de esta tradición, desarrollándola y ajustando los signos según sus necesidades.

En este sentido, las propuestas de Victoria de la Jara no fueron aceptadas por los estudiosos de su época. Sin embargo, unas décadas más tarde, algunas investigadoras retomaron sus ideas y empezaron a buscar –aunque desde perspectiva etnográfica– explicar el significado de los signos contenidos en los tejidos andinos, interpretándolos como posibles unidades lingüísticas y vestigios de la escritura inca. Este es el caso de Mary Frame, Gail Silverman y Margarita Gentile.

¹⁸⁵ Según el diccionario de González Holguín (1608: 299) el término *quellcascappacha* significa “vestido pintado o bordado, y labrado”.

Silverman considera que los incas empleaban una escritura pictográfica que fijaba su sabiduría. Así, investigando los tejidos y diseños de las comunidades de los Q'ero¹⁸⁶, propone leer los motivos incas a partir de la analogía etnográfica (Silverman 2011). La antropóloga intenta mostrar el texto plasmado en los tejidos Q'ero y cómo los quechuas contemporáneos usan los tejidos para fijar sus conocimientos. Considera que:

“podemos probar ahora que sí existe una escritura andina semejante a la de China y de los Maya de México y Guatemala. Esta escritura que toma la forma de iconografía textil fabricada en la comunidad contemporánea quechua-hablante Q'ero, funciona a modo de pictogramas o de ideogramas que son leídos por los propios nativos” (Silverman 1994: 172).

Así, analizando tres motivos de los tejidos Q'ero, Silverman (1994) demuestra que los elementos gráficos de estos motivos provienen de la naturaleza o del paisaje y denotan por ejemplo río, montaña, campo, puente, etcétera, y también reflejan la organización de espacio. También mis trabajos de campo, desarrollados en las comunidades de Huilloc, Patacancha, Pitumarca y en el pueblo de Chinchero (Cuzco), me han permitido constatar que en los textiles tradicionales confeccionados hasta la fecha está plasmado el entorno y la cosmovisión de los comuneros. En cada uno de estos lugares las tejedoras –hoy es una actividad femenina, aunque todavía hace unas décadas tanto las mujeres como los hombres se dedicaban a tejer– reflejan las plantas y los animales, los lagos, ríos, las montañas y los mitos de la comunidad (Figs. 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106). Hay también varios diseños que se repiten en varios lugares y son explicados por las tejedoras de la misma manera. Lo cual puede sugerir su origen antiguo.

En este sentido, partiendo de sus trabajos etnográficos de campo, Silverman propuso una lectura de veintitrés motivos incas que, según ella, funcionaron como escritura pictográfica compuesta de formas geométricas y figurativas. Ambas formas provienen de la naturaleza. Las formas geométricas pueden denotar, por ejemplo, ríos, montañas o piedras, campo agrícola o canal de irrigación. Las figurativas, por su parte, representan animales y plantas. Según la antropóloga, la característica principal de la escritura inca es el empleo de formas geométricas y figurativas (Silverman 2014a: 23, 25). La escritura inca de tocapus se centraba en tres temas principales: (1) la tecnología agrícola – se podía leer sobre campos, terrazas, chacras con surcos, tierras sin cultivar, canales de irrigación; (2) los cultos de las montañas, ancestros y agua –también los dioses de la montaña y los ancestros ayudaban a proporcionar el agua y, al mismo tiempo, la

¹⁸⁶ Las comunidades de los indígenas Q'ero habitan la provincia de Paucartambo, Departamento de Cuzco, y son consideradas como las más tradicionales del Perú.

comida para los incas; y (3) la organización social –los tocapus contenían ciertos aspectos de la organización social de los incas, por ejemplo, en el rombo bipartito estaba reflejada la organización dual hanan/ hurin (Silverman 2014a: 177-178). Según la antropóloga:

“El quechua prehispánico de los incas es compuesto de formas geométricas y figurativas que provienen de la naturaleza o fueron hechos por el hombre. El quechua prehispánico fue muy similar a los jeroglíficos egipcios y las pictografías chinas porque todas las culturas, no importa su ubicación geográfica o su evolución cultural, se sirvieron del arte gráfico para desarrollar una escritura incipiente” (Silverman 2014a: 179).

Además, Silverman sostiene haber descifrado el significado de los tocapus de la túnica inca de Dumbarton Oaks, interpretándola como una representación de un campo de cultivo gigante (Silverman 2014b). Leyendo los tocapus incas, a partir de sus trabajos de campo etnográficos, la antropóloga creó un léxico gráfico de signos –como el catálogo creado unas décadas antes por Victoria de la Jara–, compuesto de signos individuales y compuestos. Silverman incluye en el léxico su significado y también la función gramatical que desempeñaban. De esta manera, pudo identificar: (1) sustantivos, en singular y en plural, por ejemplo: provincia(s), campo(s), montaña(s), semilla(s), canal de irrigación, andenes, agua, lluvia, surco, canal; (2) adjetivos – por ejemplo: hanan / hurin – superior / inferior; abajo / arriba; rojo, negro –en signos compuestos: tierras rojas, tierras negras; (3) sufijos (en quechua), por ejemplo: *–pi*, locativo, (encima de); *–kuna*, pluralizador; *–wan*, instrumental (con); *–manta*, ablativo (desde); *–q*, sufijo de posesión (de); (Silverman 2014a y 2014b).

Incuestionablemente, el quipu andino se inscribe dentro de esta tradición de la comunicación visual en los Andes prehispánicos, cuyas expresiones fueron investigadas y clasificadas por diferentes autores como sistemas mnemotécnicos, iconografía, semasiografía o un tipo de escritura –logográfica, logo-silábica u otra–. Sin duda, en cada uno de los casos –cerámica Moche, textiles Paracas, textiles y queros incas con tocapus– su funcionalidad fue más allá de constituir objetos decorativos o expresiones artísticas. En efecto, estas formas de representación empleadas por los indígenas, siempre se vinculaban con textos y narraciones –mitos, historias, textos religiosos y otros de la tradición oral–.

Definitivamente, los andinos inventaron numerosas maneras de comunicar mensajes y transmitir conocimientos mediante diferentes formas, sistemas semióticos¹⁸⁷,

¹⁸⁷ Hablando de los sistemas semióticos presentes en los procesos de comunicación en los Andes es necesario mencionar también los rituales, cantos y bailes que acompañaban a todas las ceremonias y festividades. En efecto, las ceremonias andinas desembocaban en una especie de *performance* que consistía

materiales y soportes. Asimismo, los quipus constituyeron un sistema semiótico –y desde la Colonia, unos sistemas cada vez más idiosincráticos– empleado para fijar conocimientos y transmitir información mediante signos que formaban parte de este sistema y que adquirirían sentido –según la teoría de Harris– dentro del contexto de uso. La pregunta planteada desde hace décadas en los estudios sobre quipus es si también ¿constituían un sistema de escritura? Considero que la respuesta a esta pregunta depende de la definición de escritura adaptada como punto de partida. Por consiguiente, mi propósito a continuación será analizar los textos que son transcripciones coloniales de las lecturas de quipus. Me enfocaré en determinar qué categorías de datos contenían, crearé un léxico de quipus incas y coloniales e intentaré asignarle a cada vocablo la función gramatical que desempeñó en el texto que fue asentado en los nudos –tarea complicada, en muchos casos todavía altamente hipotética, tomando en cuenta que todas las transcripciones fueron confeccionadas en español y que la función gramatical está estrechamente vinculada al idioma–. De esta manera, espero sin embargo contestar algunas cuestiones sobre el carácter del sistema y sobre la estructura de quipus, así como plantear otras por investigar. Empezaré por identificar las unidades de información presentes en los quipus andinos, analizando primero la información contenida en las crónicas y visitas coloniales.

no sólo en que el pueblo observara los rituales, sino que también actuara. En algunas de estas ceremonias participaban solo grupos o individuos elegidos –como Capacocha–, en otras el pueblo entero –como en la Citua–. La *performance* como una forma de actuación que es percibida y, al mismo tiempo, protagonizada por el público, cumplía con una doble funcionalidad. Las imágenes que creaba reflejaban y difundían cultos, mitos, historias y valores de la sociedad. Además, ayudaba a memorizarlos, y por lo tanto funcionaba a manera de un auxiliar mnemotécnico que fijaba las tradiciones orales, y los sistemas de creencias y de organización social dentro del grupo que las protagonizaba. La vida de las poblaciones andinas prehispánicas estaba dominada por las representaciones visuales e imágenes que éstas manifestaban. Los espectáculos y las *performance* determinaban varios aspectos de la vida religiosa y social. Comunicaban significados y mensajes de los gobernantes, sacerdotes, chamanes, curanderos o, más bien, de los dioses al pueblo. Por otro lado, llevaban las súplicas de la gente a sus deidades.

Capítulo 11. Unidades de información en quipus incas y coloniales

Como se ha podido observar, en el área andina surgieron diferentes formas de comunicación gráfica y diversas maneras de transmitir los mensajes. Los siguientes capítulos del presente estudio estarán dedicados a profundizar en la naturaleza de los quipus, tratando de identificar, primero, las unidades de información que éstos contenían y, segundo, el vocabulario que estaba anudado en las cuerdas. Para alcanzar estos objetivos, he analizado citas de las crónicas y visitas coloniales y, además, 27 textos que son transcripciones de lecturas de quipus –procedentes de las primeras décadas después de la conquista–. De esta manera, he podido crear una base de datos no sólo con categorías de información contenida en los quipus, sino también con vocabulario que estaba asentado en las cuerdas de estos registros andinos. Primero, presentaré la información obtenida de las crónicas coloniales, que serán de interés sobre todo para identificar categorías de datos, y menos el vocabulario, ya que no son transcripciones de los contenidos de quipus, sino fuentes que proporcionan información general sobre el empleo y funciones de los registros incas.

En este sentido, hablando de las categorías de información en los quipus, es preciso mencionar los estudios al respecto realizados por John Murra (2009 [1975b]), quien analizó la transcripción de un quipu presentado en 1561 por los señores de Hatun Xauxa ante la Audiencia de Lima. Murra observó que los productos siguen un cierto orden, según el cual se repiten. Por ejemplo, las papas se mencionan siempre después de las llamas, los porongos¹⁸⁸ después de las ojotas¹⁸⁹, el carbón o el pescado después de los porongos, etc. De ahí que Murra habla de las etnocategorías, según las cuales se organizaba el quipu. En efecto, la primera categoría de bienes entregados a los españoles comprende a personas para el servicio. La segunda contiene a los auquénidos andinos –que son denominados en el texto las “obejas” y los “carneros de la tierra”–. La tercera categoría comprende los tejidos. Después aparecen los alimentos cultivados –con maíz al comienzo, seguido por quinua y, luego, por papas–. La quinta categoría comprende objetos confeccionados con fibras de cabuya –desde 1537 incluye alpargatas europeas y, después, jáquimas y sueltas del caballo–. En sexto lugar aparecía la categoría con

¹⁸⁸ Se trata de un recipiente. El diccionario de la RAE explica el porongo como: “vasija de arcilla para guardar agua o chicha” o “calabaza grande y alargada que sirve de depósito”.

¹⁸⁹ Es un tipo de calzado. Según la definición del DRAE: “calzado a manera de sandalia, hecho de cuero o de filamento vegetal, que usaban los indios del Perú y de Chile, y que todavía usan los campesinos de algunas regiones de América del Sur”.

cerámica. La séptima categoría comprendía “gallinas de Castilla”, los huevos y perdices. La penúltima categoría incluyen productos vegetales no cultivados –como leña, carbón, hierba y paja–. La última comprende productos diferentes como chicha, fruta, sal, pescado (Murra 2009 [1975b]). La tesis de Murra, entonces, propone buscar leer los quipus investigando el orden de las categorías de datos que podían ir registradas en las cuerdas.

A continuación, en la Tabla nº1, presentaré categorías y subcategorías de datos que se asentaban en las cuerdas de los quipus, según informan las crónicas y visitas coloniales. Después, polemizaré con la propuesta de etnocategorías de Murra.

Tabla 1. Categorías de datos en quipus según las crónicas y visitas coloniales:

<i>Categoría</i>	<i>Subcategoría</i>	<i>Tipos de datos (unidades de información)</i>	<i>Fuente</i>
• Administración	◦ Sistema decimal	◦ nombres de unidades decimales ◦ número de unidades decimales en cada región ◦ nombres que indiquen a los jefes de estas unidades ◦ categorías demográficas poblacionales: edad¹⁹⁰, género, oficios, estado civil (soltero, casado, viudo), nacimientos, muertes, enfermedades, etc.	◦ Ondegardo, pp. 55-56; ◦ Las Casas p. 136 ◦ Garcilaso pp. 95, 279. ◦ Santillán p. 107. ◦ Murúa pp. 95, 378. ◦ Diez de San Miguel, pp. 169, 203. ◦ Ortiz de Zúñiga 1967 p. 33. ◦ Cieza de León 2000b, p. 89.
	◦ padrón de habitantes	◦ padrón de los comuneros de cada pueblo y parcialidad –que incluía datos mencionados arriba como edad, género, profesión, etc.– ◦ número de habitantes en cada pueblo	◦ Matienzo p. 52. ◦ <i>Visita de Los Valles de Sonqo En Los Yunka de Coca de La Paz (1568-1570)</i>.

¹⁹⁰ Aunque los cronistas emplean la categoría europea de edad biológica traducida a años de vida cumplidos, sabemos que en el mundo andino se trataba más bien de ciclos biológicos y la utilidad de las personas para desempeñar determinadas tareas. Por consiguiente, en el presente estudio aunque, como los cronistas, empleo la palabra “edad”, con ello me refiero más bien a la pertenencia a un grupo de edad –tributarios, ancianos, muchachos, niños– y no a la edad exacta de cada persona.

		◦ otros datos censales a necesidades de los oficiales incas ◦ nombres de los <i>curacas</i> y también de los individuos ◦ pertenencia a la parcialidad hanan o hurin y también a una etnia dada (por ejemplo, de los uros)	◦ Diez de San Miguel pp. 37, 48, 64, 65, 89, 96. ◦ Ortiz de Zúñiga 1967, pp. 191-192, 201. ◦ Ortiz de Zúñiga 1972 pp. 34, 109. ◦ Murúa p. 397, 400.
	◦ divisiones por parcialidad	◦ división de la población de cada unidad en hanan / hurin ◦ número de población empadronada en cada parcialidad ◦ nombres de pueblos, ayllus, familias, comunidades y parcialidades	◦ Matienzo p. 49. ◦ <i>Visita de Los Valles de Sonqo En Los Yunka de Coca de La Paz (1568-1570)</i>. ◦ Diez de San Miguel.
	◦ mitayos y mitimaes	◦ cantidad de poblaciones trasladadas ◦ lugar de traslado ◦ labores desempeñadas por los mitimaes (servir, sacar oro o plata, sacrificar a las huacas, proteger las zonas fronterizas, mantener a la gente de guerra, labrar chacras, etc.)	◦ Diez de San Miguel pp. 80-81, 116. ◦ Ortiz de Zúñiga 1967 p. 33.
• Legislación	◦ leyes	◦ leyes, ordenanzas, fueros;	◦ Garcilaso pp. 100; 274; 347. ◦ Murúa p. 407.
	◦ pleitos	◦ sentencias contra los indígenas ◦ testimonios de los testigos ◦ investigaciones basadas en datos procedentes de quipus ◦ pleitos coloniales entre indios ◦ pleitos coloniales contra caciques y principales ◦ quejas de los indígenas de sus caciques (en la Colonia)	◦ Garcilaso p. 100. ◦ Matienzo pp. 51, 52, 55. ◦ Murúa p. 356. ◦ Ortiz de Zúñiga 1967 p. 36.
	◦ delitos e infracciones		◦ Garcilaso p. 347.
	◦ penas y castigos		◦ Garcilaso p. 100. ◦ Murúa p. 356.
	◦ testamentos	◦ inventario de bienes que dejaba el cacique muerto	◦ <i>Relación de los señores...</i> p. 74

		○ última voluntad del Inca Huayna Capac	○ Cabello Valboa pp. 393-394. ○ Murúa p. 140.
• Finanzas	○ tributos / mitas	○ contribuciones ○ porcentajes de tributo que cabía tributar a cada parcialidad ○ divisiones de tasas de tributos entre parcialidades ○ número de tributarios a cargo de cada <i>curaca</i> ○ hombres tributarios asentados por edad y por oficios (soldados, mineros, tejedores, pintores, plateros, ollereros, carpinteros, guardianes, pescadores, indios de carga) ○ el trabajo realizado (la cantidad de trabajo, jornadas) ○ distribución de tributo ○ tipo de tributo (tejer ropa, hacer suelas, sacar oro, sacar plata, hacer chacras, hacer casas, ir de guerra, muchachos y muchachas para sacrificar a las <i>huacas</i>, hacer plumas, sacar miel, hacer tinturas, guardar ovejas, sembrar chacras, hacer sal, hacer platos y escudillas, hacer ollas, llevar cargas, tomar pescado, guardar puercos, ○ cuántos mitayos salían –por ejemplo de guerra–, cuántos regresaban y cuántos se morían prestando servicios. ○ productos agrícolas entregados (maíz, chuño, papa, quinua, coca, ají, pescado, miel, entre otros) ○ ganados y otros animales ○ ropa y calzado (alpargatas, ojotas, ropa de cumbi y auasca, llautos) ○ armas (hondas, arcos, flechas, porras, lanzas, rodela) ○ otros productos tributados y materias primas (oro, plata, cobre, piedras preciosas, leña, lana, algodón, plumas)	○ Acosta p. 409. ○ Betanzos pp. 62; 176. ○ Las Casas pp. 136-137. ○ Cieza de León 2000a p. 301. ○ Cieza de León 2000b p. 56, 76. ○ Garcilaso p. 285, 287, 415. ○ Ondegardo pp. 128, 129, 163-164. ○ Díez de San Miguel pp. 74, 84, 88, 116, 117, 123, 170, 203, 204. ○ Ortiz de Zúñiga 1967 pp. 306-308.

	◦ Reparticiones	◦ bienes que se repartía entre las poblaciones de una región determinada ◦ productos con los que se provisionaba a la gente en caso de necesidad –desastres naturales o a viudas, ancianos, huérfanos–	◦ Las Casas p. 136. ◦ Garcilaso p. 275.
	◦ Depósitos	◦ contribuciones ◦ gastos ◦ provisiones ◦ productos almacenados (ropa, calzado, alimentos –maíz –, armas –hondas, arcos, flechas, porras, lanzas, rodela–).	◦ Cieza de León 2000a p. 301. ◦ Cieza de León 2000b pp. 55-56. ◦ Murúa p. 361. ◦ Las Casas pp. 136-137.
	◦ Tambos	◦ productos entregados a los viajeros ◦ provisiones (ropa, comida, maíz, ovejas, chicha, leña)	◦ Cobo pp. 143. ◦ Hernando Pizarro p. 126. ◦ Molina, El Almagrista p. 69.
	◦ Tierras	◦ una especie de mapas ◦ territorios de cada <i>curaca</i> ◦ “pertenencia” de tierra ◦ tierras para cultivar productos destinados a tributos y a sacrificios	◦ Betanzos p. 289. ◦ Ondegardo 1916 pp. 58-59. ◦ Ortiz de Zúñiga 1967 p. 36.
	◦ Ganados	◦ cantidad de ganados criados en las provincias ◦ cuenta de ganado de cada comunidad / parcialidad ◦ especies (ovejas, carneros, pacos, machos / hembras ◦ ganado destinado para tributos ◦ ganado destinado para sacrificios	◦ Betanzos p. 176. ◦ Garcilaso p. 340. ◦ Las Casas p. 15. ◦ Díez de San Miguel pp. 78, 88, 123, 210, 211.
• Historia	◦ mitos de origen	◦ origen de los incas ◦ nombres de los fundadores míticos ◦ lugares relacionados con el mito de origen	◦ Collapiña, <i>et. al.</i> p. 20. ◦ Múrua p. 373.
	◦ genealogía e historia de los gobernantes Incas	◦ sucesiones incas ◦ procedencia de los nombres de los Incas ◦ tiempo que gobernó cada Inca ◦ hijos que tuvo cada Inca ◦ nombres de las esposas de los Incas ◦ conquistas y obras de los Incas ◦ evaluación del gobierno de cada Inca (bueno/malo, valiente/cobarde)	◦ Calancha p. 218. ◦ Murúa p. 373. ◦ Ondegardo p. 50. ◦ Collapiña, <i>et. al.</i> p. 20.

	◦ “crónicas” o cuenta de los quipocamayoc	◦ fechas ¹⁹¹ ◦ cómputo del tiempo ¹⁹² ◦ nombres de provincias y pueblos	◦ Acosta pp. 124, 125. ◦ Cabello Valboa p. 8; 291. ◦ Oliva pp. 37, 38. ◦ Ondegardo p. 49.
	◦ acontecimientos históricos	◦ entronización de un gobernante, muerte de un gobernante, guerras, conquistas, batallas, victorias, rebeliones, pacificaciones	◦ Cieza de León p. 51. ◦ Garcilaso p. 347. ◦ Matienzo p. 8. ◦ Murúa pp. 323, 377. ◦ Oliva pp. 37, 38.
	◦ topónimos	◦ lugares de batallas (Paltas, Xaquixaguana, Cuzco, Quilliscachi) ◦ nombres de lugares que conformaban el Tahuantinsuyu	◦ Matienzo p. 8.
	◦ tradiciones	◦ memorias y antiguas tradiciones	◦ Calancha p. 831
	◦ quipu – archivos	◦ archivos de guerras, conquistas, incorporaciones de nuevos territorios ◦ archivos del gobierno de cada Inca, administración, leyes, política ◦ archivos de la situación económica durante el gobierno de cada Inca	◦ Murúa p. 373.
• Geografía	◦ accidentes geográficos	◦ dehesas, montes, tierras de labor, heredades, minas, salinas, fuentes, lagos y ríos, algodones	◦ Garcilaso pp. 281, 282.
	◦ topónimos		◦ Matienzo, p. 8.
• Guerras	◦ ejército	◦ cantidad de soldados ◦ provisiones entregadas de tambos y depósitos ◦ cantidad de soldados muertos en la guerra	◦ Hernando Pizarro p. 129. ◦ Garcilaso p. 101.
	◦ conquistas	◦ nombres de tierras conquistadas	◦ Murúa p. 373.

¹⁹¹ Aunque los cronistas refieren que en los quipus se ponían las fechas, recordemos que en el mundo andino prehispánico no existió el sentido cronológico ni noción del tiempo igual que en la Europa de aquella época. Más que de fechas, se trataría de acontecimientos históricos que los españoles intentaron ordenar según sus esquemas occidentales derivados de la noción lineal del tiempo.

¹⁹² A pesar de que los cronistas narran que mediante las relaciones de los quipucamayoc se podía estimar las fechas o cuánto tiempo pasó desde un acontecimiento histórico, consideramos –según indicado en la nota anterior, que el cómputo de tiempo podía referirse sólo a los datos calendáricos asentados en quipus, pero no a las fechas ni cronología exacta.

		- batallas - nombres de capitanes incas	
	armamento	armas (lanzas, dardos, arcos, flechas, ondas)	Calancha p. 204.
Religión	<i>huacas</i>	- nombres de las <i>huacas</i> - información general sobre las <i>huacas</i> (¿qué era? piedra, fuente, manantial, cueva, cerro, quebrada, llano, etc.) - calendario de ofrendas y sacrificios - ofrendas y sacrificios hechos a cada <i>huaca</i> (oro, plata, etc.) - ofrendas y sacrificios que le correspondían a cada <i>huaca</i> - registro de provisiones de todos los templos y <i>huacas</i> - número y padrón de los participantes en las ofrendas	- Ávila, p. 129; 181. - Cobo, Libro Decimotercio, Cap. XIII – XVI. - Ondegardo p. 58, 118. - Cieza de León 2000b p. 193.
	sistema de <i>ceques</i> del Cuzco	- nombre de cada <i>ceque</i> - ubicación de <i>ceques</i> - nombre del ayllu responsable de cada <i>ceque</i> - nombres de huacas que tenía el <i>ceque</i> - número de huacas de cada <i>ceque</i>	Cobo, Libro Decimotercio, Cap. XIII – XVI.
	ceremonias y ritos	- nombres de las fiestas - sacrificios y ceremonias durante las fiestas	- Acosta p. 402. - Garcilaso p. 347. - Calancha p. 205.
	confesiones (en la época colonial)	- pecados puestos en quipus - circunstancias en que los pecados fueron cometidos	- Arriaga p. 123, Carta Annuia p. CXXIV. - Pérez Bocanegra pp. 111-112. <i>Tercer Catecismo y exposición de la Doctrina Christiana</i> p. 482. - Acosta p. 402.
	enseñanza de la doctrina católica (en la época colonial)	- oraciones asentadas en quipus (Padre Nuestro, Ave María, El Credo) - disposiciones de los concilios de Lima en quipus	- Arriaga p. 121. - Porras p. 27, 28. - Acosta p. 402.
Calendario	cómputo del tiempo	días, semanas, meses, años	Murúa pp. 100, 101, 372;
	calendario agrícola	datos sobre siembras y cosechas	Guaman Poma p. 192 [262].

		○ información sobre los ciclos agrícolas	
	○ calendario ritual	○ sistema de <i>ceques</i>	○ Cobo, Libro Decimotercio, Cap. XIII – XVI.
	○ calendario con fiestas católicas (en la época colonial)	○ señalados los domingos, festivos y días de ayuno ○ días de santos católicos y festivos	○ Porras p. 34. ○ Murúa p. 376.
• Astronomía	○ calendarios	○ siembras, cosechas ○ días, semanas, meses	○ Guaman Poma p. 192 [262]. ○ Murúa pp. 100, 101.
• Matemáticas	○ geometría	○ medición de tierras	○ Garcilaso pp. 128, 274.
	○ aritmética	○ sumas ○ restas ○ divisiones ○ multiplicaciones	○ Garcilaso pp. 128, 286, 344, 345.

La tabla confeccionada arriba me ha permitido distinguir varias categorías y numerosas unidades de información presentes en los quipus andinos. Estos datos permiten, al mismo tiempo, constatar que la construcción de estas herramientas según las etnocategorías propuestas por Murra podría ser aplicada solo a algunos tipos de quipus, a saber, los económicos y otros que enumeran los productos tributados, o a quipus administrativos, sobre todo los censales y los con el sistema decimal. Tendrían que ser los ejemplares que contenían solo meras enumeraciones de bienes o servicios.

Sin embargo, en los datos incluidos en la tabla se puede apreciar que hubo diferentes categorías, subcategorías y tipos de datos asentados en quipus y, por consiguiente, habrían existido diferentes estructuras internas que regían la codificación y la lectura de estas herramientas. Considero que una orden de etnocategorías o prestigio no era suficiente para expresar todos los valores semánticos presentes en los registros anudados andinos. También al final del presente estudio cuestionaré la propuesta sobre la codificación a través de las etnocategorías y propondré otras posibles maneras de asentar los datos en las cuerdas anudadas.

Primero, sin embargo, trataré de representar en unos esquemas hipotéticos de quipus las categorías y unidades de información presentes en estas herramientas.

Además, ver estos esquemas hipotéticos de quipus me ayudará también a comprender la sintaxis del quipu de la que hablaré en los siguientes capítulos.

Capítulo 12. Esquemas de quipus.

Como ya he mencionado, en el presente capítulo intentaré representar los datos obtenidos hasta el momento –sobre las categorías de datos asentados en quipus–, trazando unos esquemas hipotéticos de quipus y su posible lectura. Es necesario subrayar que los esquemas dibujados a continuación son hipotéticos y utilizados solo a fines explicativos. Todos, junto con sus respectivas lecturas, son mis propuestas sobre cómo los datos podían ir codificados en las cuerdas anudadas. Preparándolos me he basado principalmente en el análisis de los documentos coloniales, pero también en los ejemplares de quipus etnográficos y en las características de ejemplares arqueológicos.

12.1. Administración.

En los capítulos anteriores –sobre todo en la Primera Parte– se ha podido observar que la gran parte de todos los quipus del Tahuantinsuyu constituyen los ejemplares empleados a fines administrativos. Por consiguiente, los esquemas de estos quipus serán los primeros trazados en este capítulo. Empezaré por el sistema decimal.

12.1.1. Quipus con el sistema decimal.

Los quipus que reflejaban la organización de las comunidades y de las regiones según el sistema decimal, serían unos de los más frecuentes y de los más simples, ya que la estructura decimal del sistema correspondería con las cuerdas de quipus.

Si el quipu fuera meramente numérico, requeriría de un marcador o de unos marcadores –al comienzo o al final– que indicaría(n) la provincia o la región de la cual proceden los datos.

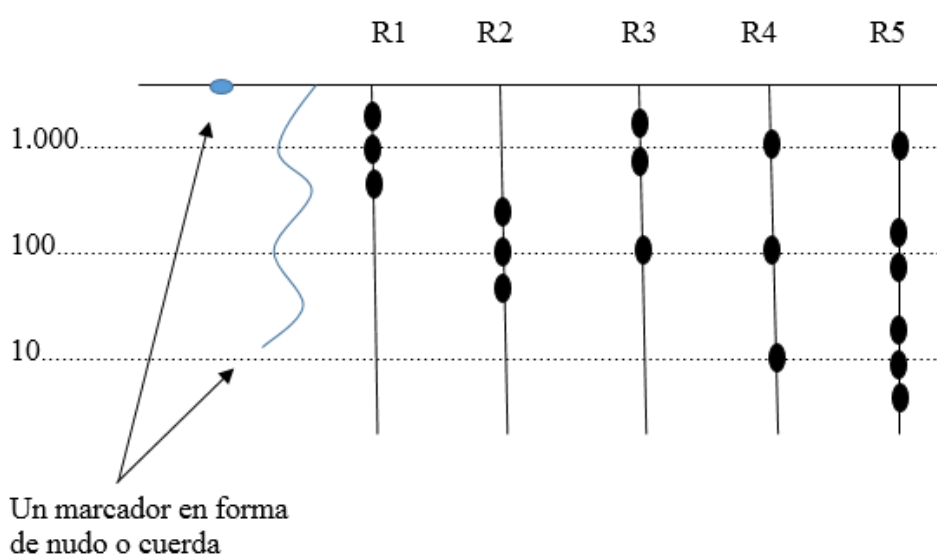
Según la teoría sobre etnocategorías, en cambio, el orden de lectura de las cuerdas indicaría los nombres geográficos de los cuales procedían los datos.

En mi opinión, sin embargo, el nombre de la comunidad o de la región pudo ser codificada mediante la combinación de los colores en una cuerda o en un nudo que precedía los datos numéricos. Asimismo, la misma cuerda que contenía valores numéricos podía transmitir valores extra numéricos –incluso lingüísticos– mediante su

estructura –direccionalidad del hilado y del trenzado– y la combinación de los colores empleados.

En cuanto a los nombres de las unidades decimales, como en el quechua, el número –el nombre del numeral en quechua– correspondía al nombre de la unidad decimal.

Quipu 1. (Q1) Sistema decimal.



Pasando a la lectura del esquema trazado arriba, el quipu Q1 representaría datos sobre unidades decimales de cinco regiones (R1-R5).

Una opción de lectura es que la cuerda introductoria o el nudo introductorio (en azul) indicarían la provincia en la que se encuentran las regiones y la lectura de las regiones dependería de su orden de prestigio.

Otra opción es que antes de cada cuerda con datos estadísticos de la región aparecería un marcador –cuerda o nudo introductorio– que señalaría la región.

La tercera posibilidad es que los colores, la direccionalidad de torcido e hilado de la misma cuerda colgante, en la que aparecen los nudos con los datos numéricos, estarían codificando datos sobre regiones –topónimos–. Este último caso sería, sin duda, la manera más compleja de codificar datos y permitiría buscar elementos lingüísticos en las cuerdas de quipus.

Entonces, el **Q1** contendría información sobre cinco regiones y solo el número de unidades decimales en cada una de ellas –y por consiguiente, número de hombres tributarios en cada una–.

La lectura de este quipu sería:

“en la región número uno (R1) había tres guarangas (que son 3.000 tributarios), en la región dos (R2) existirían solo tres pachacas (que son 300 tributarios), la región tres (R3) tendría dos guarangas y una pachaca (2.100 tributarios), la región número cuatro (R4) contendría una guaranga, una pachaca y una chunca (que son 1110 tributarios), la región número cinco tendría una guaranga, dos pachacas y tres chuncas (que son 1230 tributarios)”¹⁹³.

El hecho de que tres guarangas están compuestas de treinta pachacas ($3 \times [10 \times 100]$) y 300 chuncas ($3 \times [10 \times 10 \times 10]$) es algo implícito y no requería estar anudado en el quipu. Las unidades decimales menores aparecían anudadas, entonces, únicamente en caso de que no llegaban a formar una unidad mayor (como por ejemplo, ocho pachacas, 9 chuncas).

Lo que resulta evidente es que no todos los quipus decimales tendrían la misma estructura y, por consiguiente la misma lógica, ya que no todos tenían como objetivo codificar y transmitir los mismos datos ni la misma cantidad de datos.

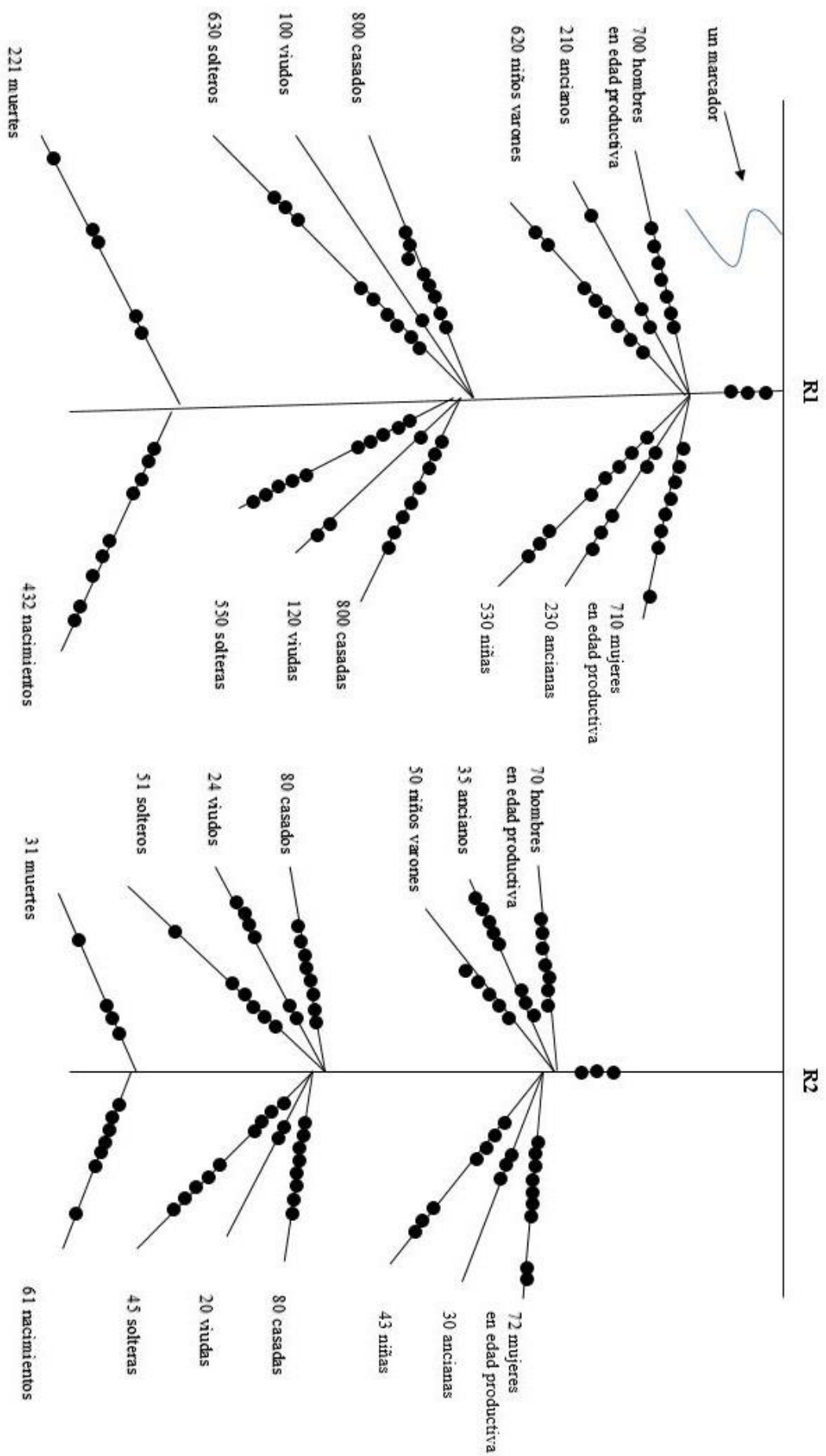
En cuanto a las categorías demográficas –edad¹⁹⁴, género, estado civil, etc. – estas podrían ir asentadas en las cuerdas subsidiarias, bien según un orden preestablecido, bien señaladas mediante la codificación cromática y la direccionalidad de hilado y torcido.

En la siguiente página presentaré un esquema de un quipu decimal con categorías demográficas. Considero que la misma información podía estar asentada en quipus de dos maneras, a saber, vertical y horizontal. La forma vertical, es la que sigue pero en los siguientes ejemplos –quipu 3 (Q3) y quipu 4 (Q4) – señalo que era posible asentar la misma información también de manera horizontal.

Quipu 2. (Q2) Sistema decimal con categorías demográficas.

¹⁹³ En los esquemas de quipus que siguen Q1 – Q20 proporciono cifras hipotéticas con el objetivo de ayudar a entender la lógica de quipu. Advierto, sin embargo, que en algunos casos pueden resultar poco precisos respecto a la organización inca y no reflejan la realidad del Tahuantinsuyu. Tomando como ejemplo el Q1, los incas tendían a homogeneizar la cantidad de habitantes de las provincias. Los números presentados sirven, sin embargo, para enseñar la estructura de quipu.

¹⁹⁴ La edad, como ya he mencionado anteriormente, se refiere más bien a un grupo de edad y no a una edad exacta de cada comunero. Los habitantes estaban divididos en grupos según la energía de trabajo que podían aportar para su comunidad y el sistema tributario inca.



El quipu **Q2** representa datos de dos regiones. Empieza por un marcador que denota el periodo del que proceden los datos. También podría denotar las regiones, aunque sugiero que los nombres de estos iban codificados más bien en las cuerdas.

La lectura del **Q2** sería la siguiente:

“En el periodo X, en la región R1 hubo tres mil habitantes, 700 hombres y 710 mujeres en edad productiva, 210 ancianos y 230 ancianas, 620 niños varones y 530 niñas. En las tres guarangas hubo 800 hombres casados y 800 mujeres casadas, 100 viudos y 120 viudas, 630 solteros y 550 solteras. Desde el último censo –o un periodo, por ejemplo un año– murieron 221 personas, nacieron 432. En la región R2, hubo 300 habitantes, 155 hombres y 145 mujeres. De las tres pachacas, hubo 70 hombres y 72 mujeres en edad productiva, 35 ancianos y 30 ancianas, 50 niños varones y 43 niñas. En las tres pachacas hubo 80 hombres casados y 80 mujeres casadas, 24 viudos y 20 viudas, 51 solteros y 45 solteras. Desde el último censo –o un periodo de tiempo– murieron 31 personas, nacieron 61”.

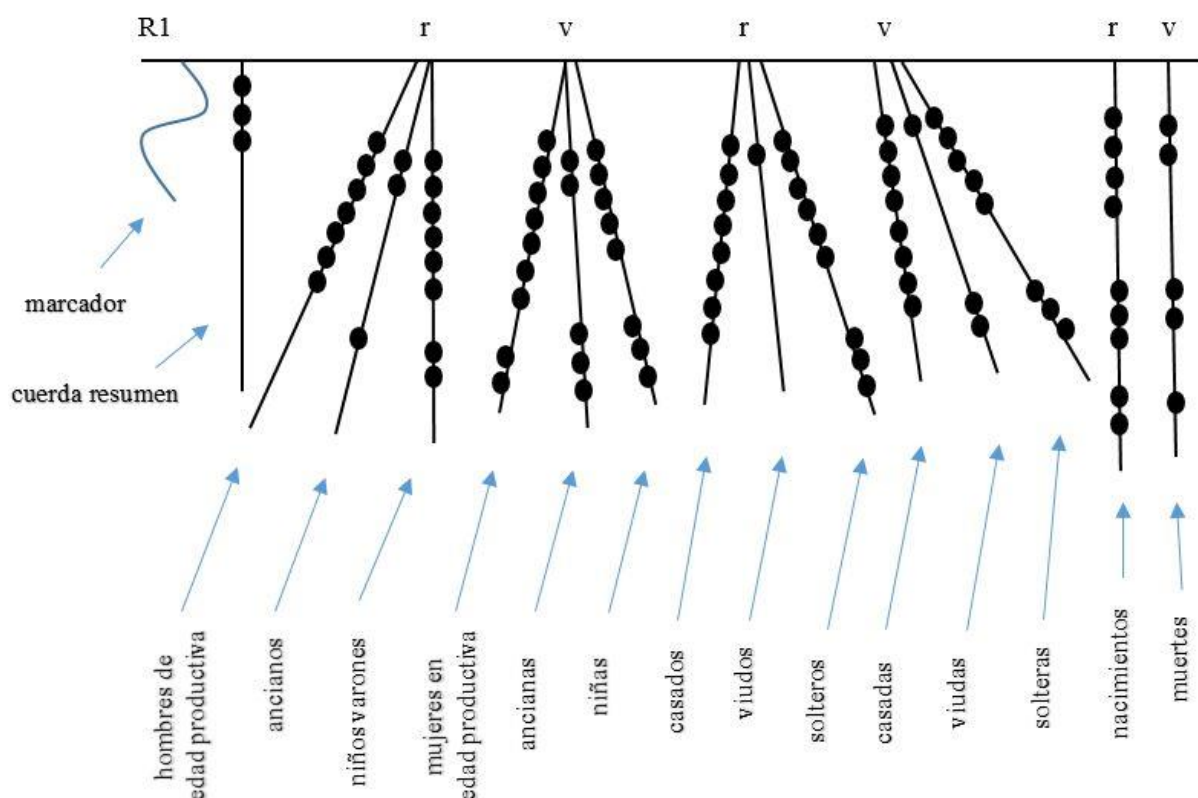
El esquema del quipu **Q2** estructura la información de forma vertical. Podría ser compuesto en realidad de dos quipus independientes, uno para la región R1 y otro para la R2. Los mismos datos, sin embargo, podían ir asentados en quipus de forma horizontal. Por consiguiente, la elección de forma de estructurar la información –vertical u horizontal– dependería no tanto del tipo de información que del contexto de empleo de quipu y de la aplicación de los datos que contenía cada ejemplar. A continuación presentaré un esquema de un quipu horizontal con los mismos datos. Considero que este tipo de quipus fueron usados sobre todo cuando se registraban datos de una sola región o datos de un número reducido de regiones, lo que permitía atar todas las colgantes a la cuerda principal y no había necesidad de asentar datos en las cuerdas subsidiarias.

Quipu 3 (Q3). Sistema decimal con categorías demográficas.

El quipu **Q3** empieza por un marcador que determina el periodo del que proceden los datos. Los sigue una cuerda resumen, en la que aparece el número total de los habitantes de una unidad decimal. Aunque la cuerda resumen no necesariamente aparece en todos los ejemplares. Asimismo, puede aparecer al final del quipu. Además, propongo que los datos opuestos –o más bien los grupos opuestos como hombres y mujeres, vivos y muertos– iban señalados en el quipu mediante diferente forma de atar las cuerdas

colgantes a la cuerda principal, a saber, recto (r) –de parte de delante– o verso (v) –de parte de atrás– (Fig. 11).

Quipu 3 (Q3). Sistema decimal con categorías demográficas, horizontal.

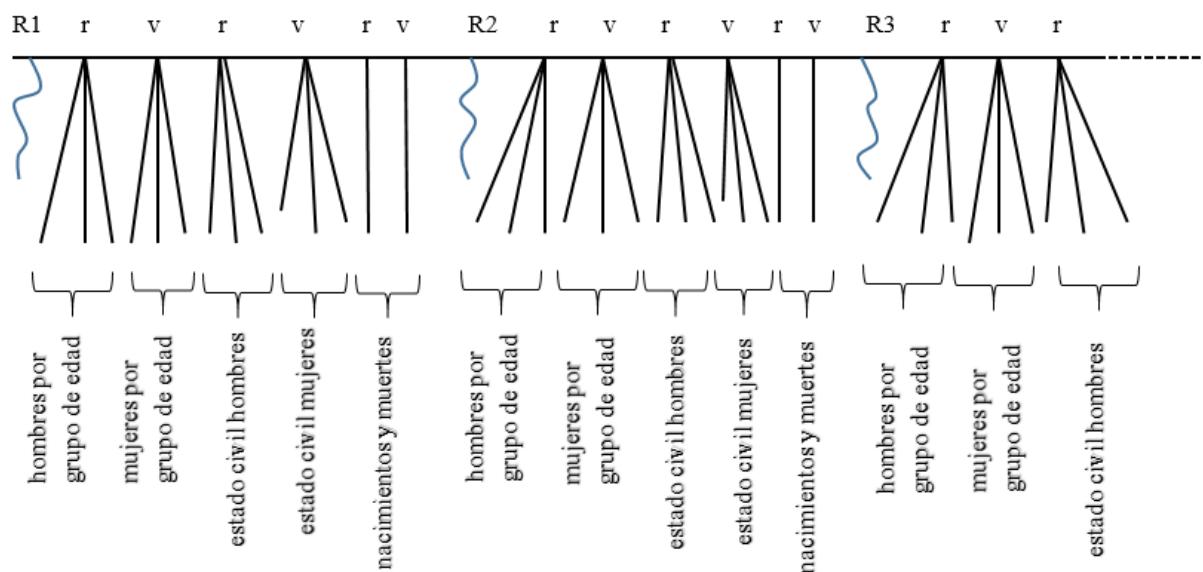


La lectura del **Q3** sería la misma que de **Q2**, salvo que en **Q3** –por razones de espacio– presento solo la región **R1**:

“En el periodo X, en la región R1 hubo tres mil habitantes, 700 hombres y 710 mujeres en edad productiva, 210 ancianos y 230 ancianas, 620 niños varones y 530 niñas. En las tres guarangas hubo 800 hombres casados y 800 mujeres casadas, 100 viudos y 120 viudas, 630 solteros y 550 solteras. Desde el último censo –o un periodo, por ejemplo un año– nacieron 432 personas, murieron 221”.

Sin duda, datos de dos, tres o más regiones también podrían ser codificados en un quipu con organización de información horizontal.

Quipu 4 (Q4). Sistema decimal con categorías demográficas, horizontal.

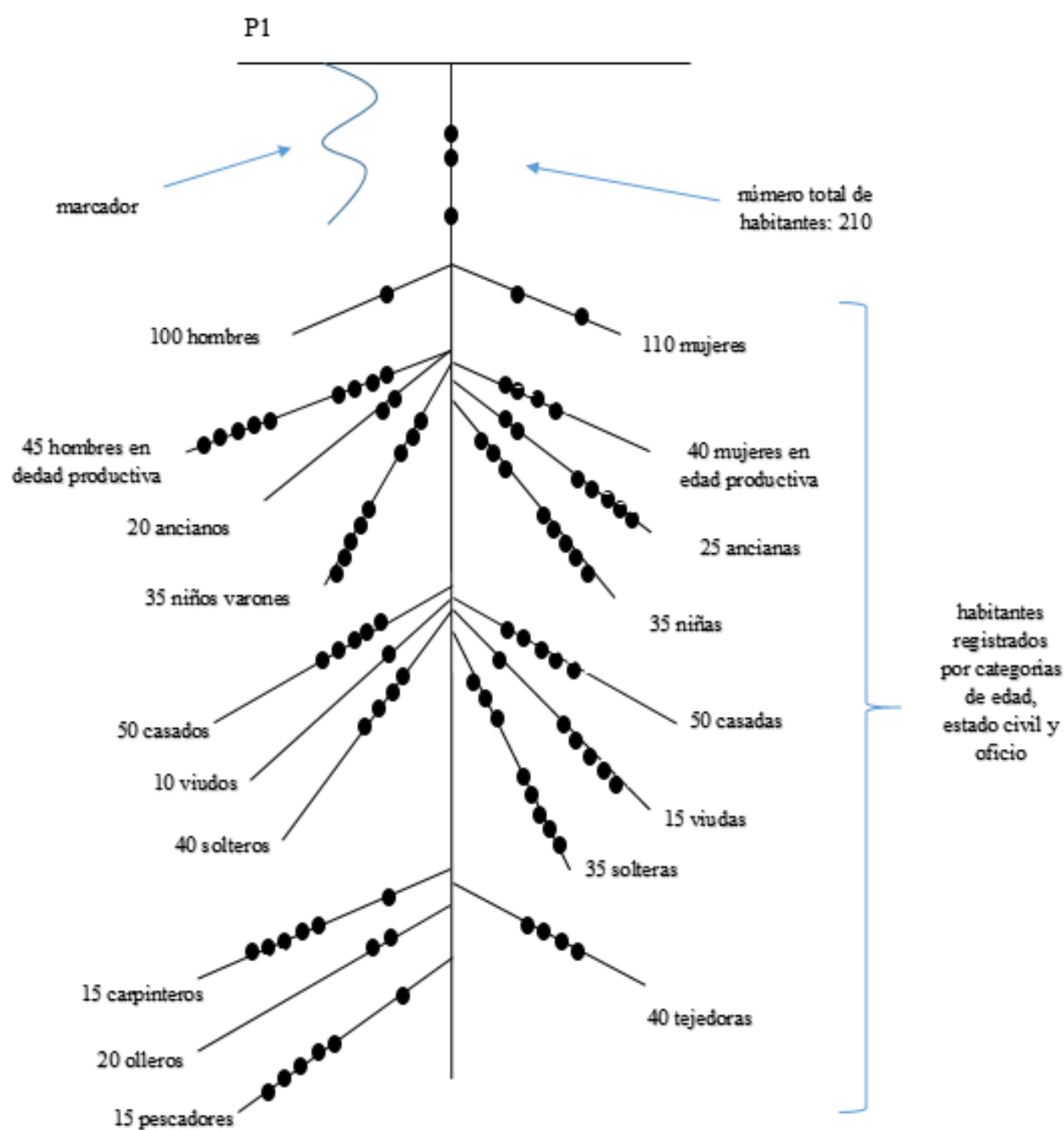


Se pueden distinguir, entonces, quipus con organización de información vertical y quipus que organizaban la información de manera horizontal. Teóricamente, los mismos datos podían estar asentados en quipus de ambas maneras. Surge la pregunta si ¿existió alguna diferencia entre los contenidos de quipus verticales y los horizontales? o, simplemente, ¿la elección de la organización de datos dependía de la comodidad y la destreza del *quipucamayoc*? por ejemplo, del número de categorías de datos registrados. Otras preguntas que surgen con mi análisis son las siguientes: ¿cómo se codificaban nombres de provincias, regiones, pueblos y comunidades?, ¿cómo registraban nombres de jefes de unidades decimales, capitanes del ejército o curacas?, ¿cómo asentaban las categorías profesionales?, ¿también según un orden preestablecido? Miremos unos ejemplos de quipu padrones en los que también se asentaban categorías profesionales.

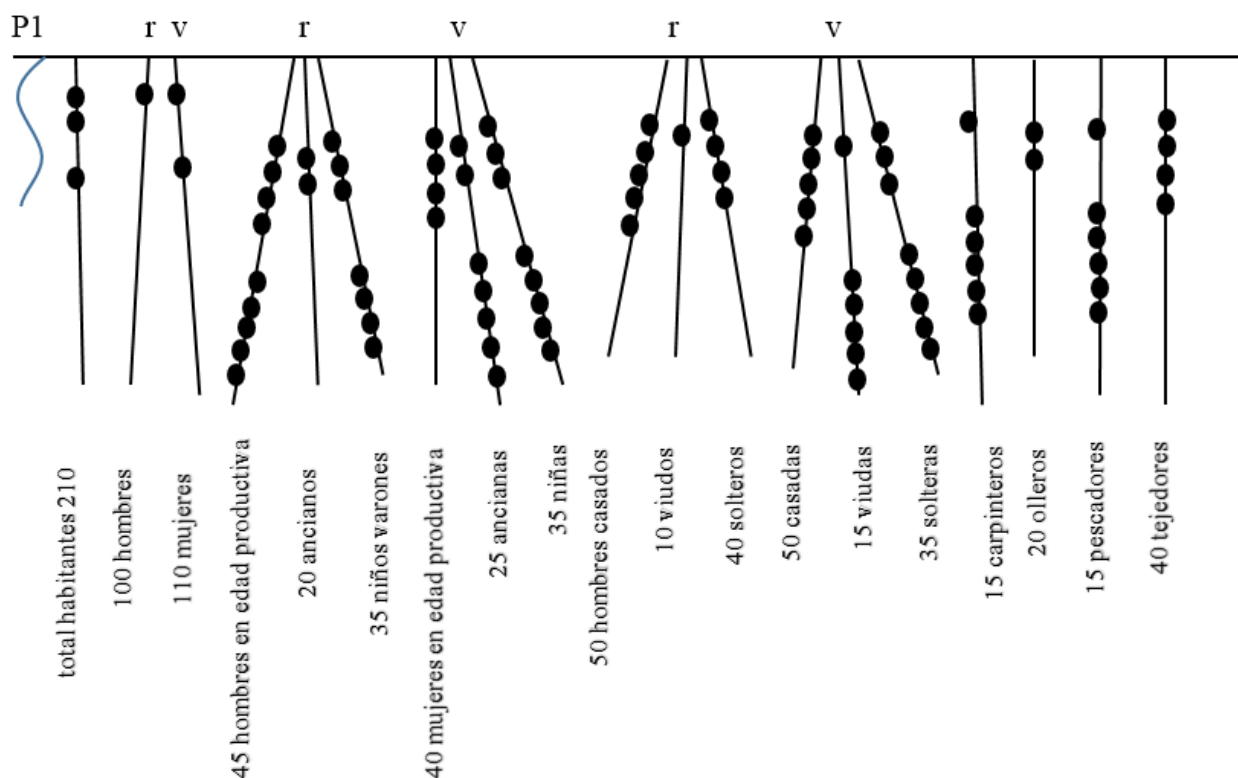
12.1.2. Quipus con padrón de habitantes.

Los quipus con padrón de habitantes se asemejarían a los que reflejaban el sistema decimal. La diferencia consistiría en que el número de los habitantes de un pueblo o comunidad no tenía por qué llegar a una unidad decimal. Además, los quipu padrones serían más detallados, contendrían también las categorías profesionales de los comuneros. Podían ser quipus de organización de información vertical, horizontal e, incluso, mixtos.

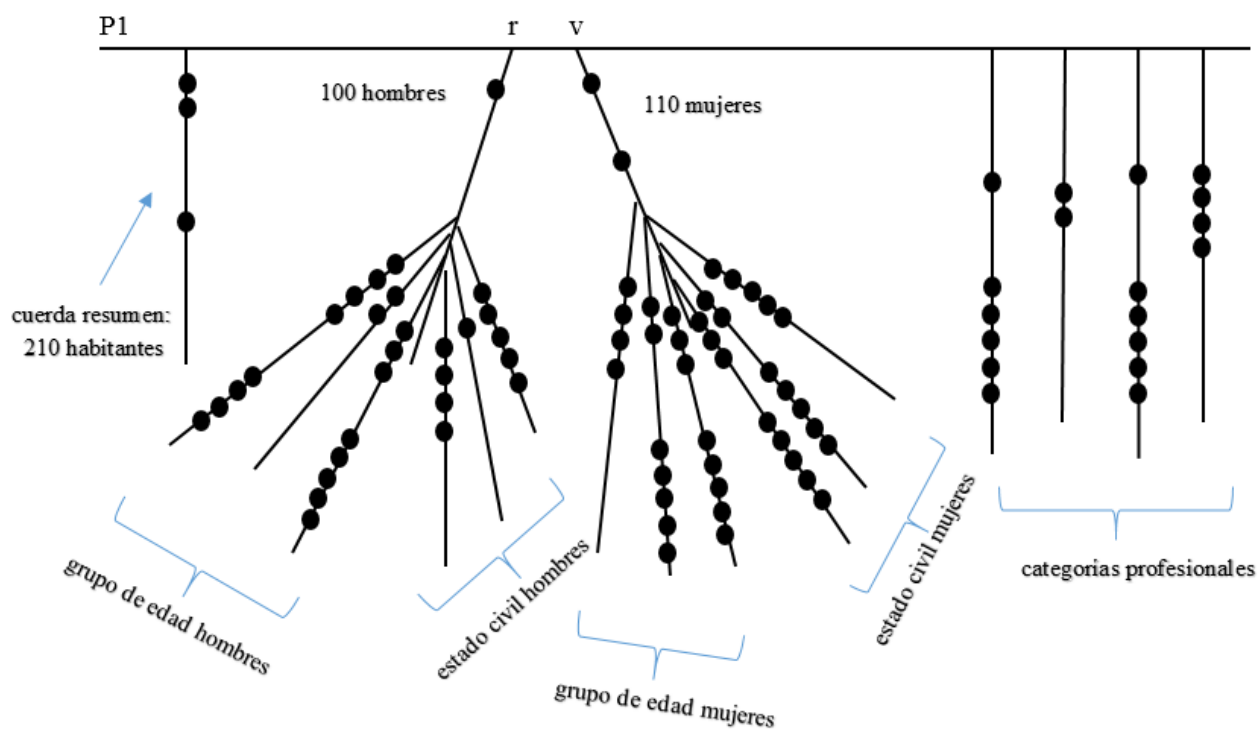
Quipu 5 (Q5). Padrón de habitantes.



Quipu 6 (Q6). Padrón de habitantes, quipu horizontal.



Quipu 7 (Q7). Padrón de habitantes, quipu mixto.



Como se aprecia en los esquemas trazados arriba, la suma de todos los habitantes puede estar representada al inicio del quipu, al final, o puede ser omitida, ya que es suficiente representar la cantidad de hombres y mujeres. Asimismo, puede aparecer la cuerda o nudo marcador para denotar el pueblo o la comunidad, aunque considero que esta información estuvo codificada en las cuerdas.

La lectura de todos los tres últimos quipus –Q5, Q6, Q7– sería la siguiente:

“En el pueblo P1 hay 210 comuneros, 100 hombres y 110 mujeres. De entre ellos, 45 hombres son en edad productiva, hay 20 ancianos y 35 niños varones. 50 están casados, 10 se han quedado viudos, 40 son solteros. Entre las mujeres hay 40 en edad productiva, 25 ancianas y 35 niñas. 50 están casadas, 15 se han quedado viudas y 35 son solteras”.

Se observa, entonces, que la misma información puede ser representada de diferentes maneras. Pero persiste la pregunta ¿de qué dependía la organización del texto en las cuerdas de quipus?

Igual que en caso de los quipus con el sistema decimal, también los quipus con padrones podrían representar varios pueblos en un solo quipu. De hecho, requerirían únicamente de codificar –mediante un marcador o combinación de colores y otros significantes que aparecían en las cuerdas– de qué pueblo se trataba.

Lo más complejo parece explicar cómo se codificaban los nombres de los *curacas* y de los comuneros. En caso de *curacas*, en quipus de empleo local, en realidad no tuvo que estar escrito el nombre, sino bastaba con usar un marcador que denotaba al *curaca*. El marcador convencional, sin embargo, funcionaría bien solo en los quipus locales, empleados por quienes conocían al *curaca* y sabían que de él –o ella– se trataba. En otros casos, el sistema de notación tuvo que ser diferente. Como los quipus con padrones contenían la información más detallada sobre los comuneros, muy probablemente, podían incluso denotar a cada uno de ellos. Entonces la denotación de decenas, centenares o miles de comuneros también tendría que haberse efectuado de otra manera que mediante un marcador o categorías. Regresaré al tema en la cuarta parte del presente estudio.

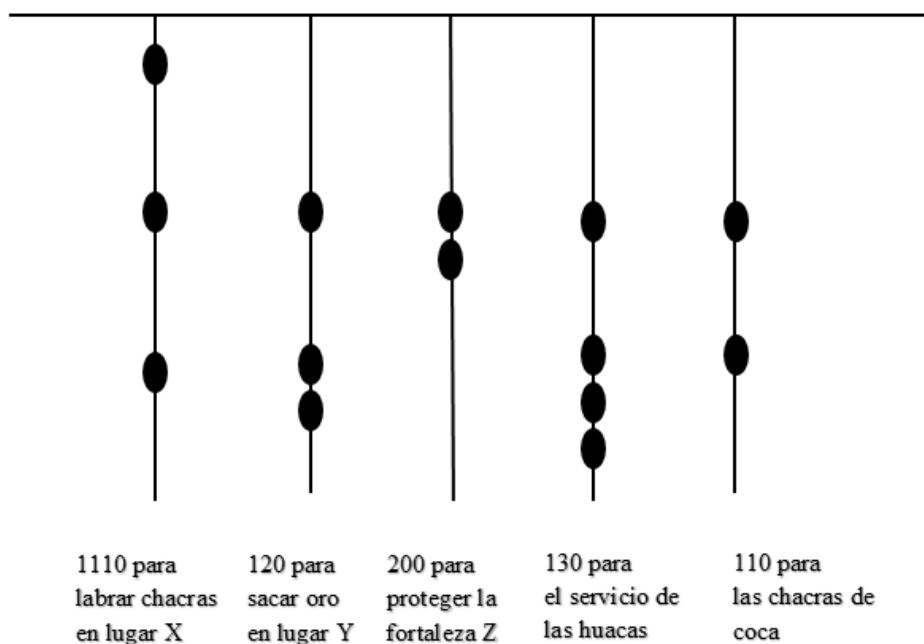
Además, una cuestión adicional asociada tanto a los quipus decimales como a los quipus con padrones es la denotación de divisiones existentes en las comunidades andinas. En efecto, todas las personas de cada comunidad, pueblo o unidad decimal estaban adscritos a una de las dos parcialidades: *hanan* o *hurin*. Considero que existieron

tres posibles maneras de denotar la pertenencia de un comunero a una de las dos parcialidades:

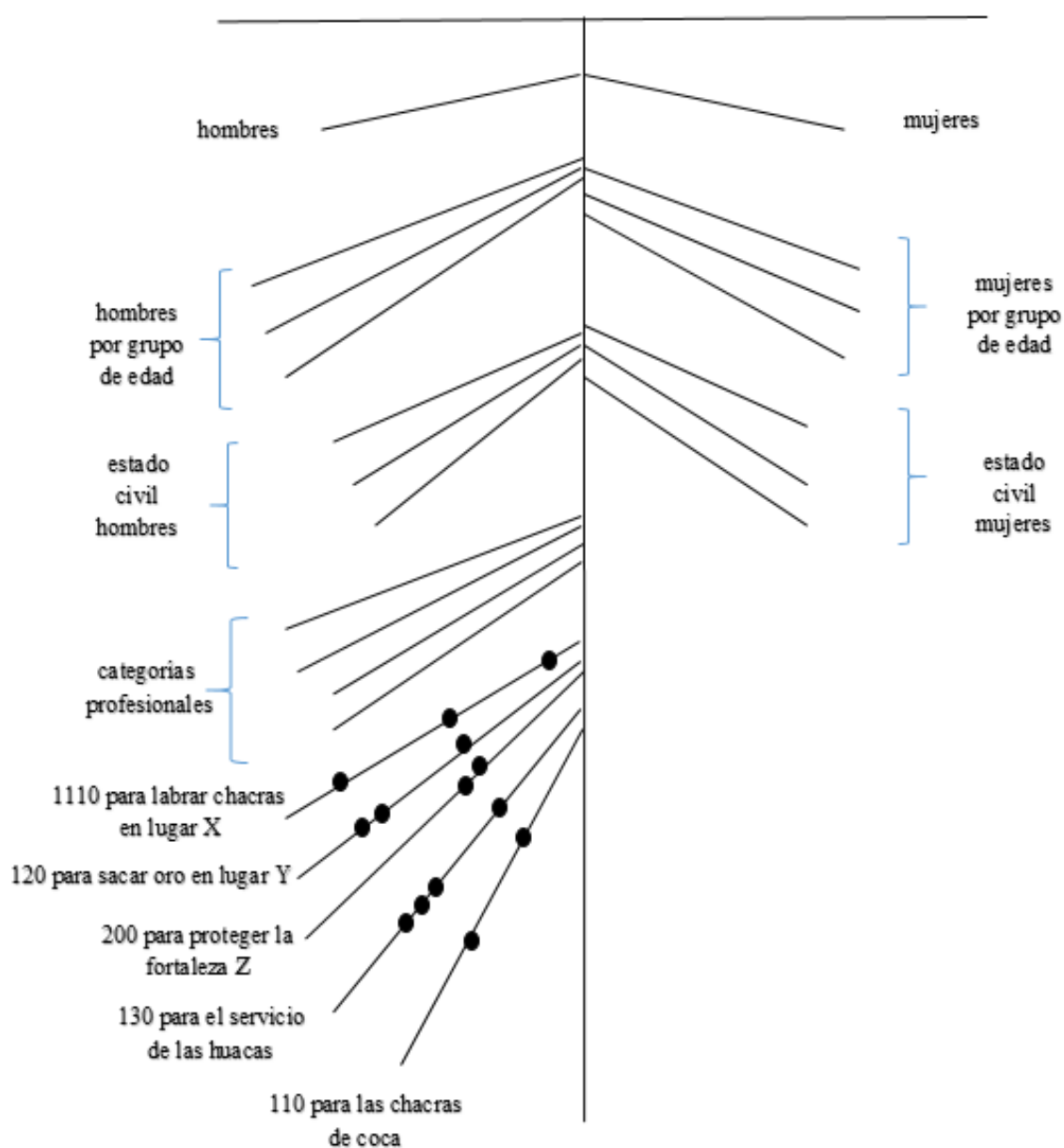
- (1) La manera de sujetar las cuerdas colgantes a la cuerda principal, es decir, recto o verso (Fig. 11);
- (2) la direccionalidad del torcido de la cuerda y/o de los nudos que podía ser a la derecha –en “S”– o a la izquierda –en “Z”– (Fig. 10);
- (3) bandas de cuerdas, bien de los mismos colores, bien separadas unas de otras de manera consecutiva.

Una categoría interesante en los quipus administrativos con padrones la constituirían los mitimaes. Estos estaban, de costumbre asentados en quipu padrones junto con los demás habitantes de sus comunidades de origen o también en los quipus con tributos –que representaré más adelante–, aunque no se puede descartar existencia de quipus que contuvieran únicamente datos sobre mitimaes –de manera análoga a los registros con *mitayos*, que denomino *quipus-corrée*. En este sentido, como en caso de *quipus-corrée*, los quipus que mencionaban los mitimaes tendrían que denotar las labores a realizar y lugares en los que las desempeñaban. Por consiguiente, tendrían una estructura más compleja que los quipus-padrones básicos. Veamos unos ejemplos.

Quipu 8 (Q8). Qipu con mitimaes.



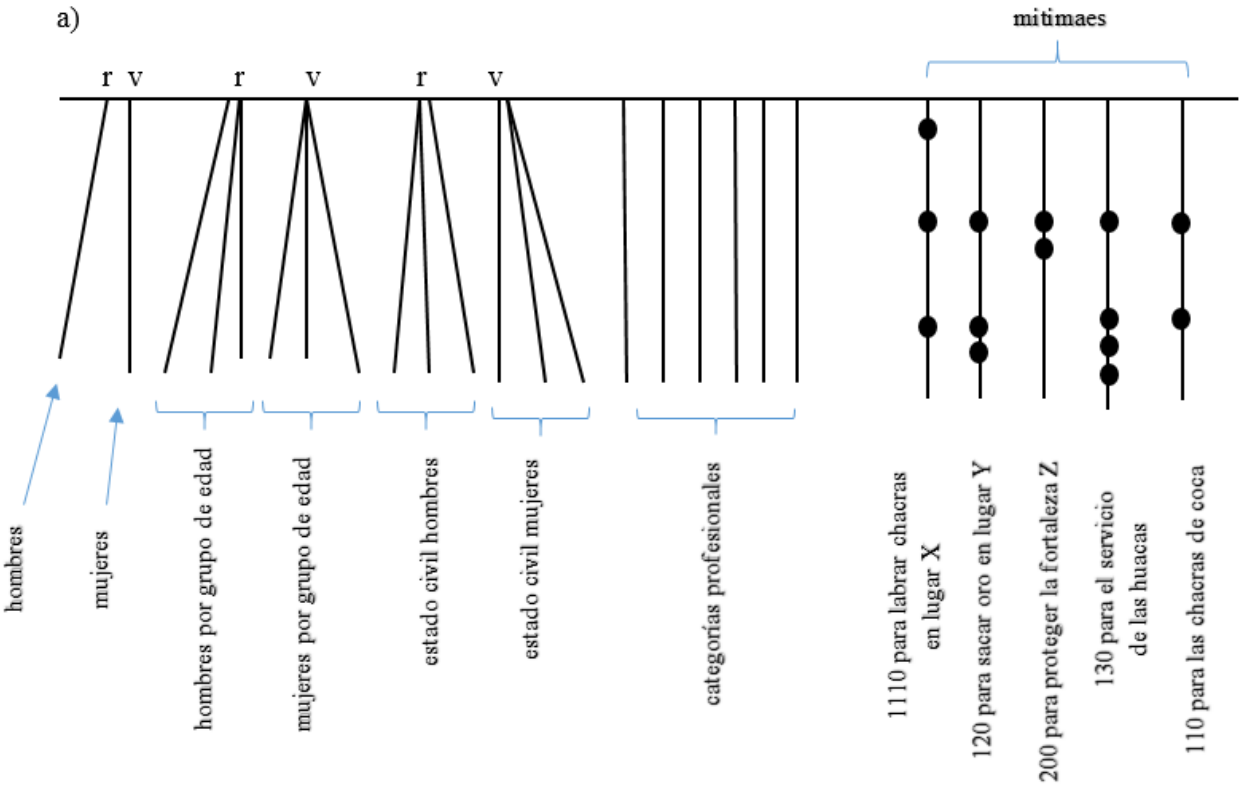
Quipu 9 (Q 9). Quipu padrón con mitimaes. Quipu vertical.

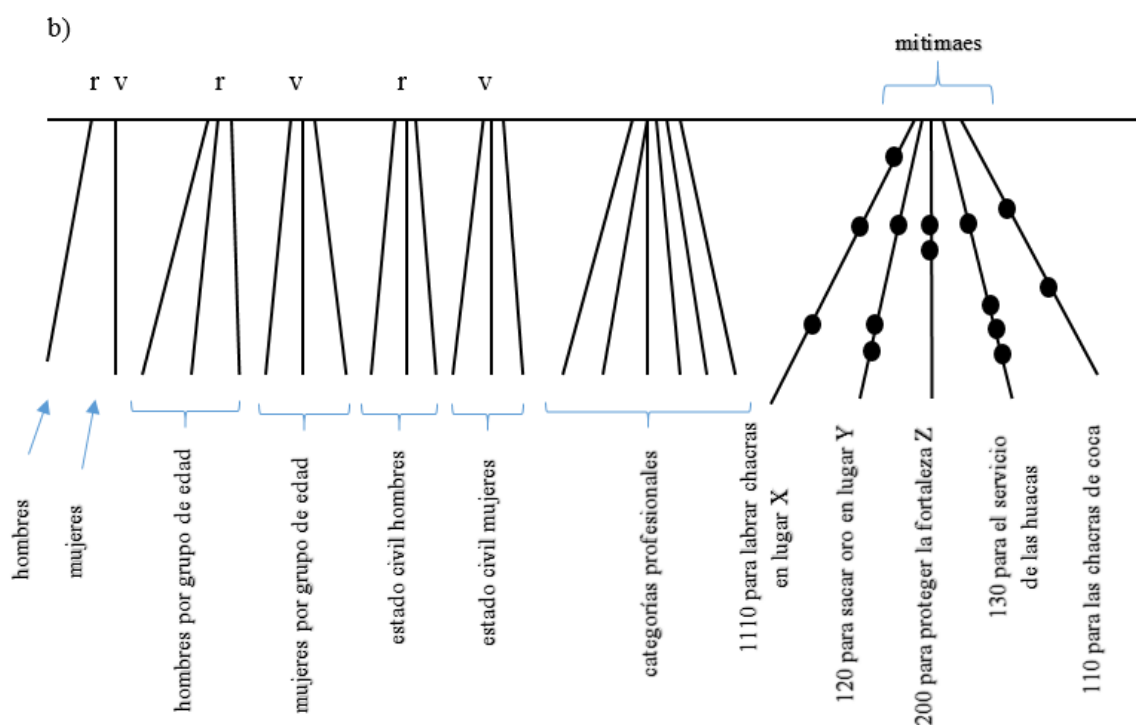


La lectura del quipu sería igual que en caso de los quipus con padrones, es decir, el número de habitantes –hombres y mujeres–, grupos de edad, estado civil, categorías profesionales y, además, información sobre mitimaes pertenecientes a pueblo, pero reasentados a otros lugares a desempeñar determinadas labores. Entonces:

“1100 fueron trasladados a lugar X para labrar las chacras, 120 al lugar Y para sacar oro, 200 al lugar Z para proteger la fortaleza, 130 fueron destinados al servicio de las huacas y 110 para cultivar las chacras de coca”.

Quipu 10 (Q10). Quipu padrón con mitimaes, horizontal.





La lectura de quipus Q10 a y b sería igual que la de los quipus Q9 y Q8.

En cuanto a los quipus en los que se asentaban leyes, no es viable intentar de representar su estructura aquí, ya que no disponemos de transcripciones de estos quipus, ni información más detallada sobre su contenido. Por eso pasaré a proponer esquemas hipotéticos de quipus vinculados a las finanzas y al sistema tributario.

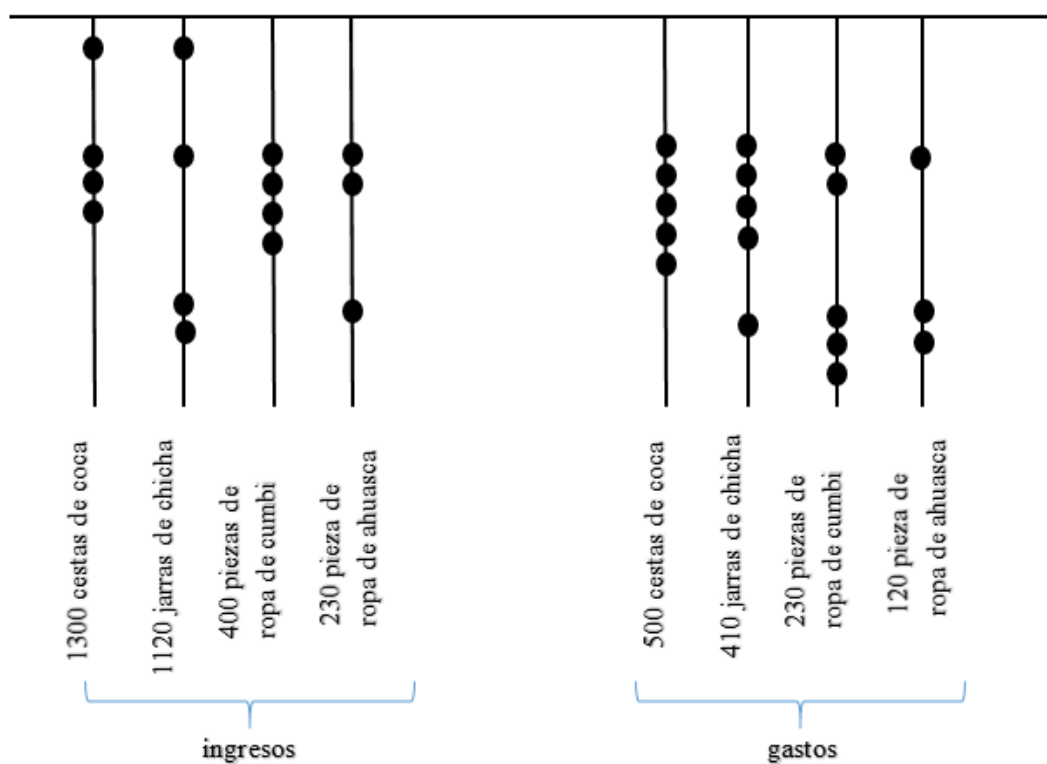
12.2. Finanzas.

Los quipus que registraban la contabilidad eran –al lado de los administrativos– los empleados con más frecuencia en el Tahuantinsuyu. Como he presentado en la Primera Parte todos los asuntos financieros estaban asentados en las cuerdas anudadas de colores y existía, además, una cierta jerarquía de quipus que fluían desde los niveles locales hacia el centro y viceversa. A continuación, trazaré unos esquemas hipotéticos de quipus contables a fin de proponer cómo los datos podían ir codificados en estas herramientas.

12.2.1. Quipus con ingresos y gastos.

Como he indicado en la Primera Parte del presente estudio el objetivo principal de estos quipus fue registrar las entradas y las salidas –ingresos y gastos– de la administración inca y, luego en la época colonial, de las comunidades indígenas. Así, había quipus que representaban la contabilidad inca con el método de doble entrada. Estos podían estar compuestos de la siguiente manera:

Quipu 11 (Q11). Quipu de doble entrada –ingresos y salidas–.

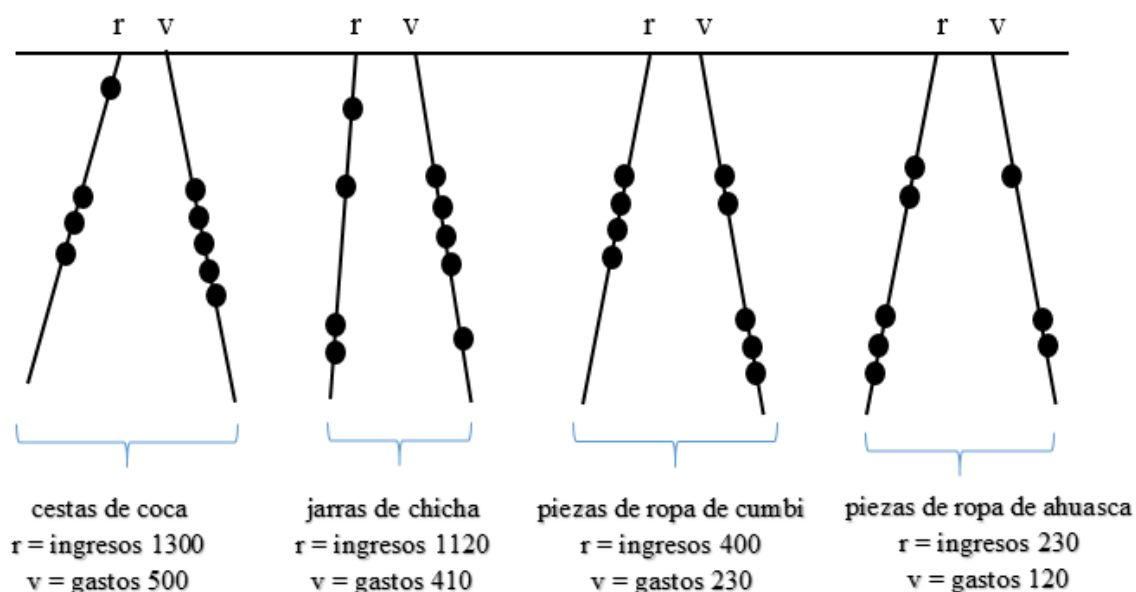


La lectura del quipu **Q11** sería:

“Entraron (recibimos) 1300 cestas de coca, 1120 jarras de chicha, 400 piezas de ropa de cumbi, 230 piezas de ropa de ahuasca. Salieron (gastamos / entregamos) 500 cestas de coca, 410 jarras de chicha, 230 piezas de ropa de cumbi, 120 piezas de ropa de ahuasca”.

Asimismo, el modo de fijar las colgantes a la cuerda principal podía determinar si se trataba de ingresos o gastos. Como ya he señalado arriba, el modo de fijar las colgantes –recto o verso– denotaba las oposiciones. Por consiguiente, para la decodificación de estas categorías opuestas es crucial buscar patrones idénticos –no tanto numéricos que de colores, hilado y trenzado– en las cuerdas colgantes fijadas de manera recto / verso.

Quipu 12 (Q12). Quipu de doble entrada –ingresos y gastos–.



La lectura de esta quipu **Q12** sería:

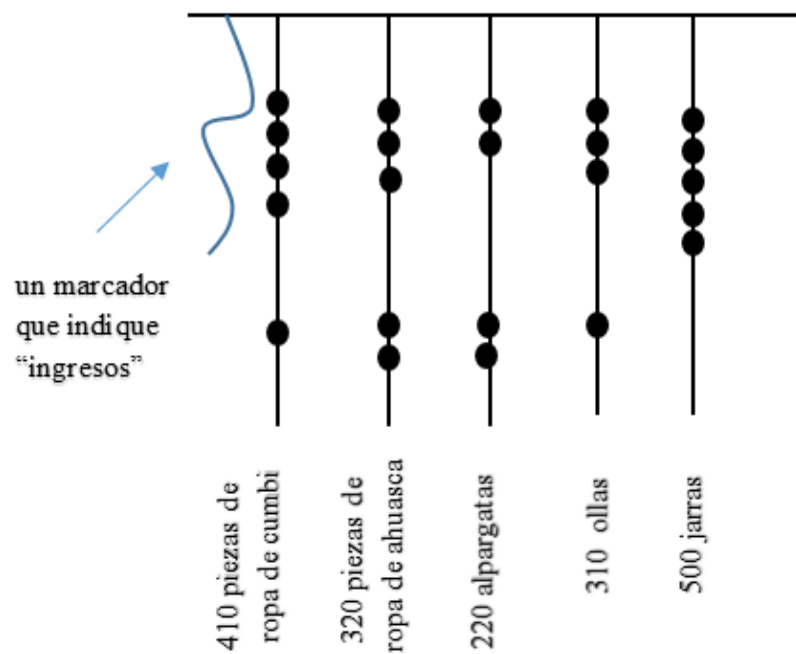
“Recibimos 1300 cestas de coca, entregamos 500 cestas de coca. Recibimos 1120 jarras de chicha, entregamos 410 jarras de chicha. Recibimos 400 piezas de ropa de cumbi, entregamos 230 piezas de ropa de cumbi. Recibimos 230 piezas de ropa de ahuasca, entregamos 120 piezas de ropa de ahuasca”.

Entonces, el comunicado transmitido mediante la lectura de los quipus **Q11** y **Q12** sería exactamente el mismo.

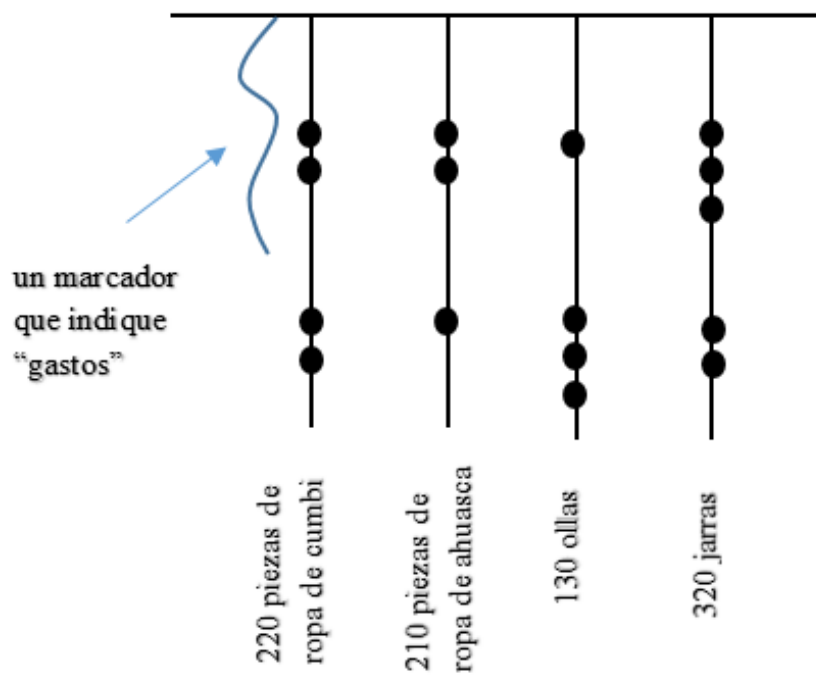
Los quipus de entrada doble o partida doble se usarían, sobre todo, en depósitos y tambos incas, pero también en las comunidades indígenas para mantener el registro de lo que aportaban o almacenaban y de lo que usaban o entregaban en calidad de tributo.

Unos modelos de quipus aún más simples podían codificar únicamente los ingresos o solo los gastos –como en los ejemplos **Q13** y **Q14**.

Quipu 13 (Q13). Quipu con ingresos.



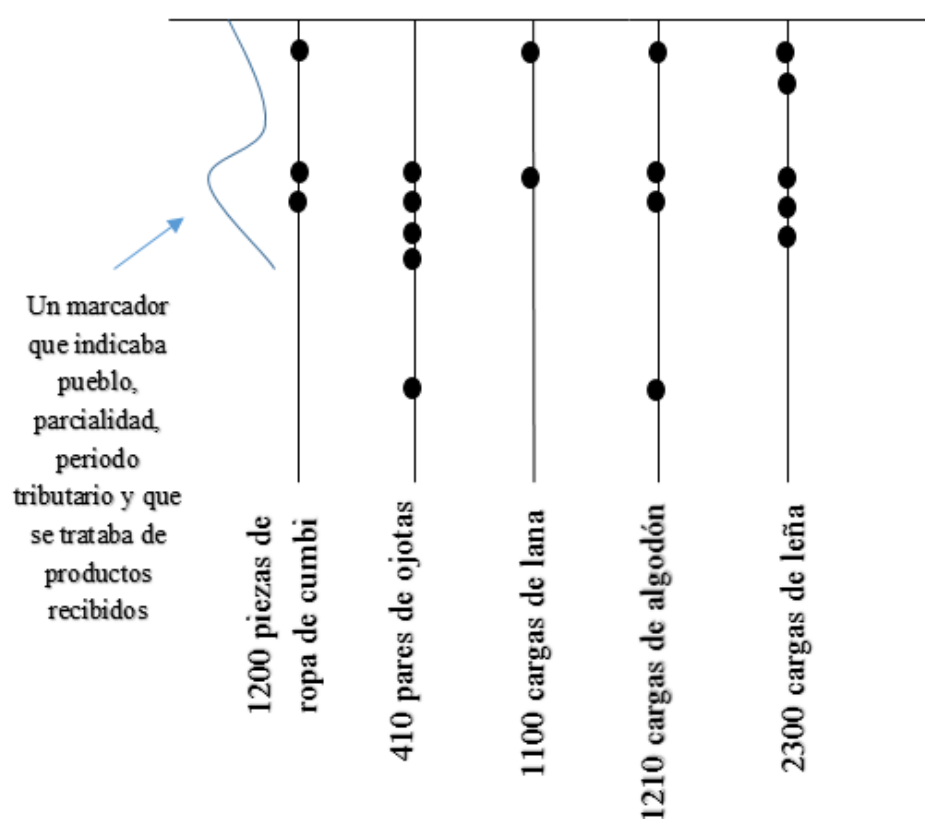
Quipu 14 (Q14). Quipu con gastos.



12.2.2. Quipus con tributos.

Como he señalado en la Primera Parte tuvo que haber quipus con tributos locales e imperiales. Los locales y los imperiales de nivel intermedio también requerían de un doble registro. Por un lado registraban los ingresos, por el otro las salidas, es decir los productos y servicios recibidos y los entregados o reenviados en caso de quipus de nivel intermedio.

Quipu 15 (Q15). Quipu con tributo recibido.



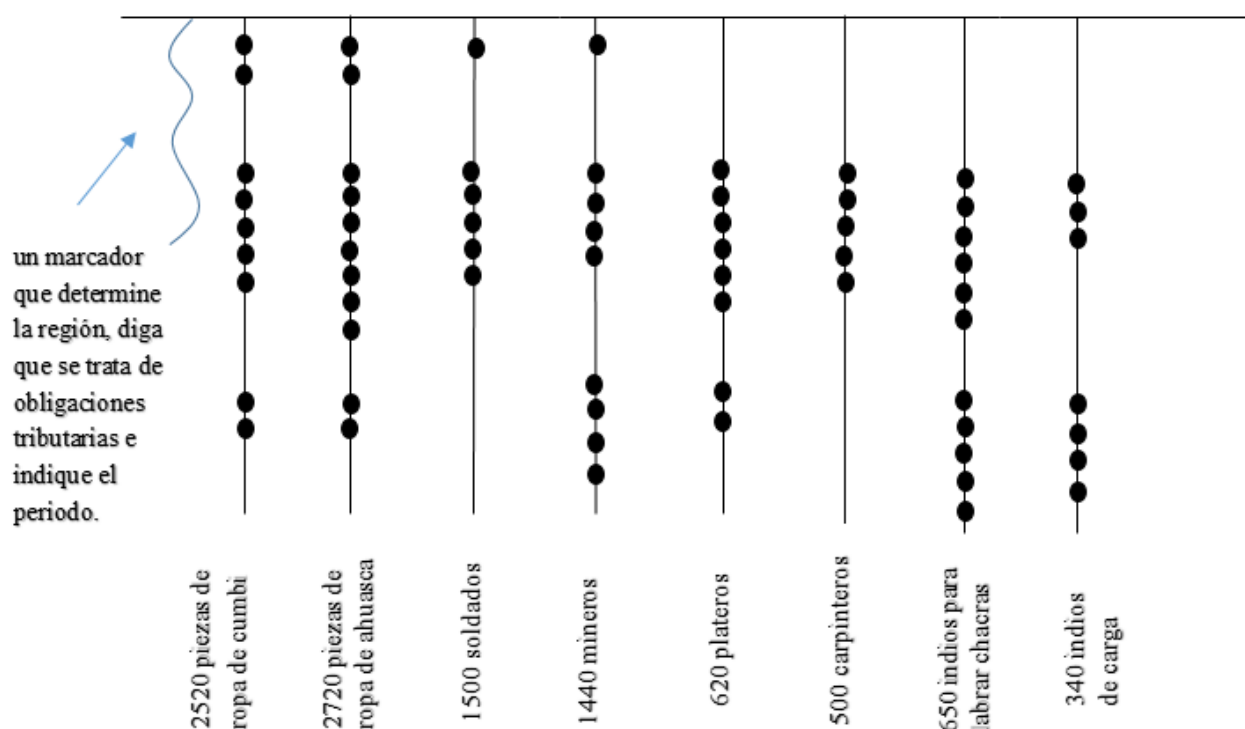
La lectura del quipu **Q15** sería:

“En el periodo X, el pueblo Y entregó 1200 piezas de ropa de cumbi, 410 pares de ojotas, 1100 cargas de lana, 1210 cargas de algodón, 2300 cargas de leña”.

Un quipu pequeño de un solo pueblo o una sola región sería más bien un quipu local. Los quipus imperiales con productos recibidos contendrían datos de numerosos pueblos y/o regiones o, incluso, de toda una provincia y las cantidades de tributo serían más grandes.

Por eso, los datos numericos registrados en quipu pueden sugerir si se trata de un quipu local –las cantidades no serían muy elevadas– o de uno imperial –donde las cantidades anudadas en las cuerdas colgantes serían altas, ya que representarían entregas u obligaciones de toda una región o provincia–. A continuación presentaré un hipotético quipu imperial **Q16** con tributos exigidos. Las cantidades anudadas en las colgantes indicarían que se trata de un quipu mandado a una pequeña región o un pueblo grande.

Quipu 16 (Q16). Quipu imperial con tributos debidos.



La lectura del quipu que sigue sería:

“En el periodo X, la región Y está obligada a tributar 2520 piezas de ropa de cumbi, 2720 piezas de ropa da ahuasca, proporcionar 1500 soldados, 1440 mineros, 620 plateros, 500 carpinteros, 650 indios para labrar chacras y 340 indios de carga”.

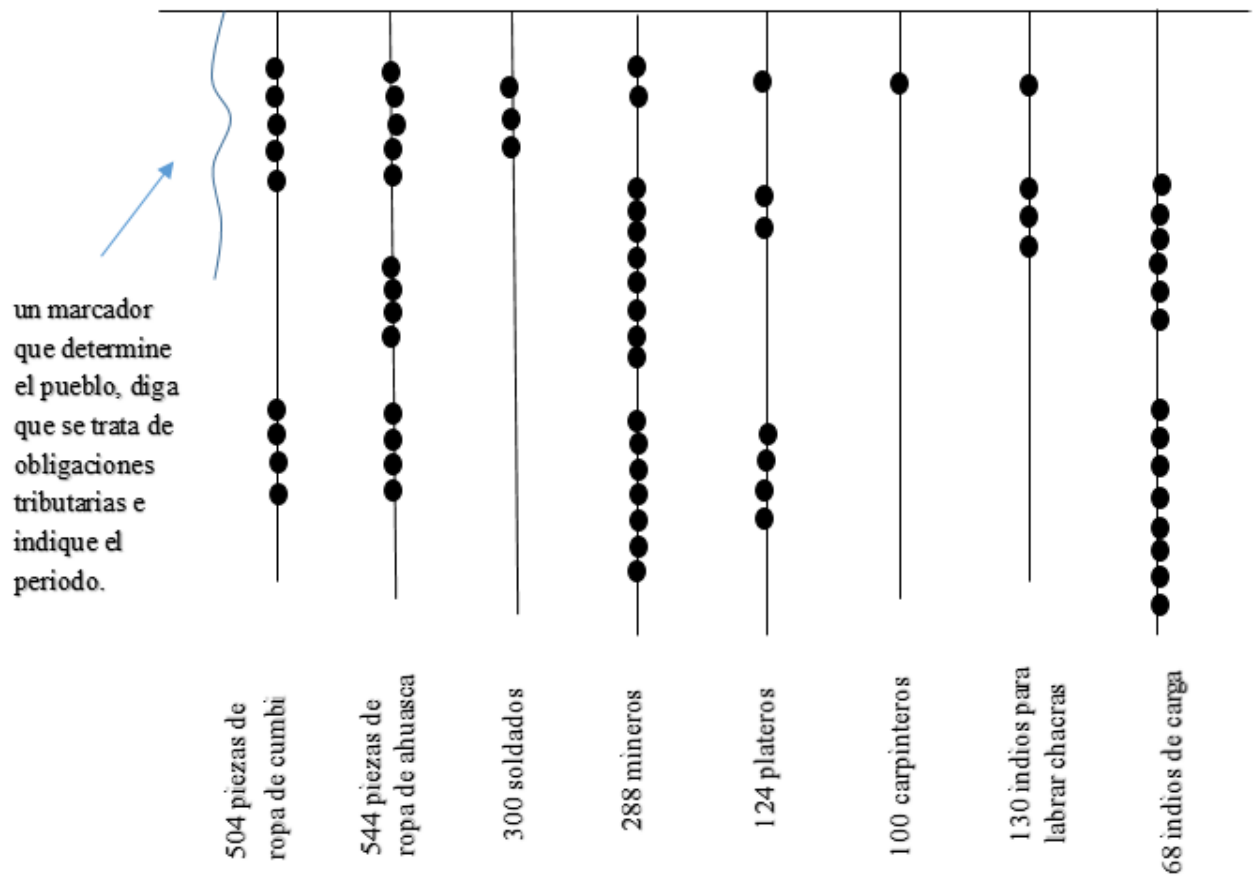
Conforme las crónicas –como he explicado en la Primera Parte– las imposiciones imperiales impuestas a cada provincia o región eran repartidas, de manera proporcional, entre los pueblos que la conformaban. Si se asume que la región para la que se envió el quipu imperial **Q16** con los tributos requeridos estaba conformada por cinco pueblos, se

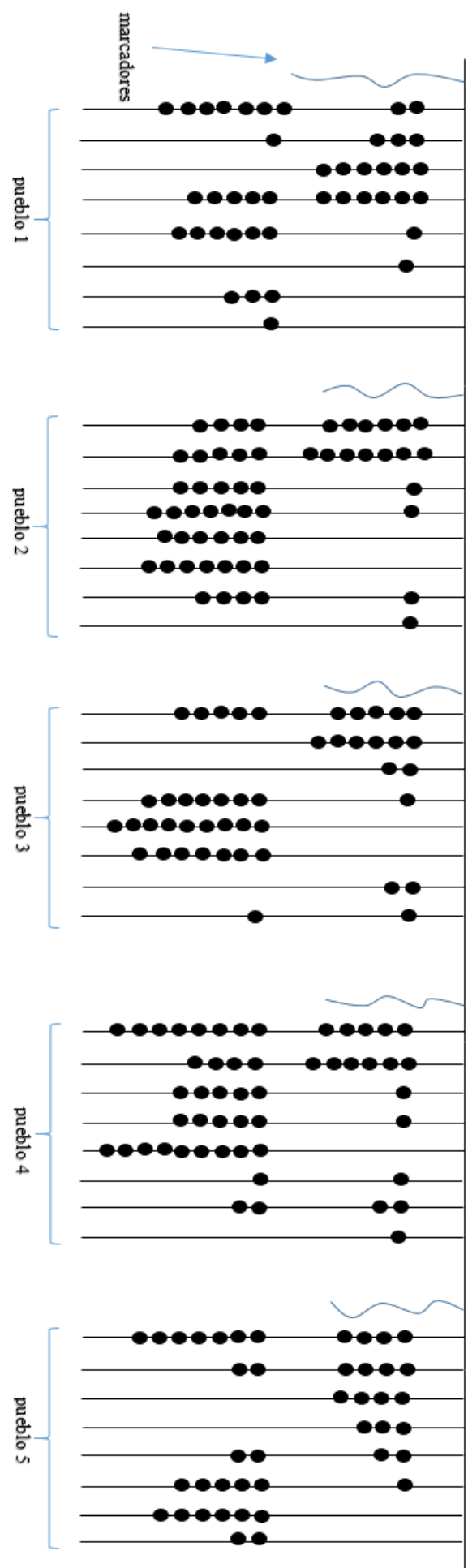
puede sugerir también que, después de la reunión de los curacas de la región, cada uno llevaría a su comunidad un quipu con la quinta parte de las obligaciones. Entonces, el **Q16** dividido entre cinco tendría la estructura que presento abajo como un quipu local **Q17** con la siguiente lectura:

“En el periodo X, el pueblo Y tiene que contribuir –para el tributo general de la región– 504 piezas de ropa de cumbi, 544 piezas de ropa de ahuasca, tiene que proporcionar 300 soldados, 288 mineros, 124 plateros, 100 carpinteros, 130 indios para labrar chacras, 68 indios de carga”.

El quipu local **Q17** codifica entonces la quinta parte de las cargas tributarias impuestas mediante el quipu imperial **Q16**. Las reparticiones, sin embargo, no siempre serían exactamente iguales. Dependerían más bien de los recursos de cada pueblo y comunidad y de la especialidad de sus habitantes. Así, algunos pueblos se especializaban en cultivar la tierra, otros en labrar el oro o la plata, otros en trabajar la madera o en la pesca, etc. Por consiguiente, la distribución de las tasas de tributo dependería de la especialidad de cada uno de los pueblos, aunque siempre se tendería a mantener un equilibrio de cargas tributarias tanto entre las comunidades, como entre las parcialidades e, incluso, tributarios individuales. De ahí, de los dos quipus que presento a continuación, el **Q17** representa exactamente la quinta parte de las obligaciones que derivan del quipu **Q16**, mientras que el quipu **Q18** presenta cómo estas obligaciones podían ser distribuidas entre comunidades según sus especialidades y capacidades de proporcionar determinados tipos de productos o servicios.

Quipu 17 (Q17). Quipu con tributos locales.





Quipu 18 (Q18). Quipu con el tributo correspondiente a cinco pueblos de una región.

Según la información codificada en el quipu 18 (**Q18**), que sería un quipu a nivel regional, el tributo debido fue repartido de la manera presentada abajo y la lectura de este quipu sería la siguiente:

“(1) Pueblo 1 debería aportar: 280 piezas de ropa de cumbi; 310 piezas de ropa de ahuasca, 600 soldados, 650 mineros, 160 plateros, 100 carpinteros, 30 indios para labrar chacras, 10 indios de carga.

(2) Pueblo 2 debería contribuir con: 640 piezas de ropa de cumbi, 750 piezas de ropa de ahuasca, 150 soldados, 170 mineros, 60 plateros, 70 carpinteros, 140 indios para labrar chacras, 100 indios de carga.

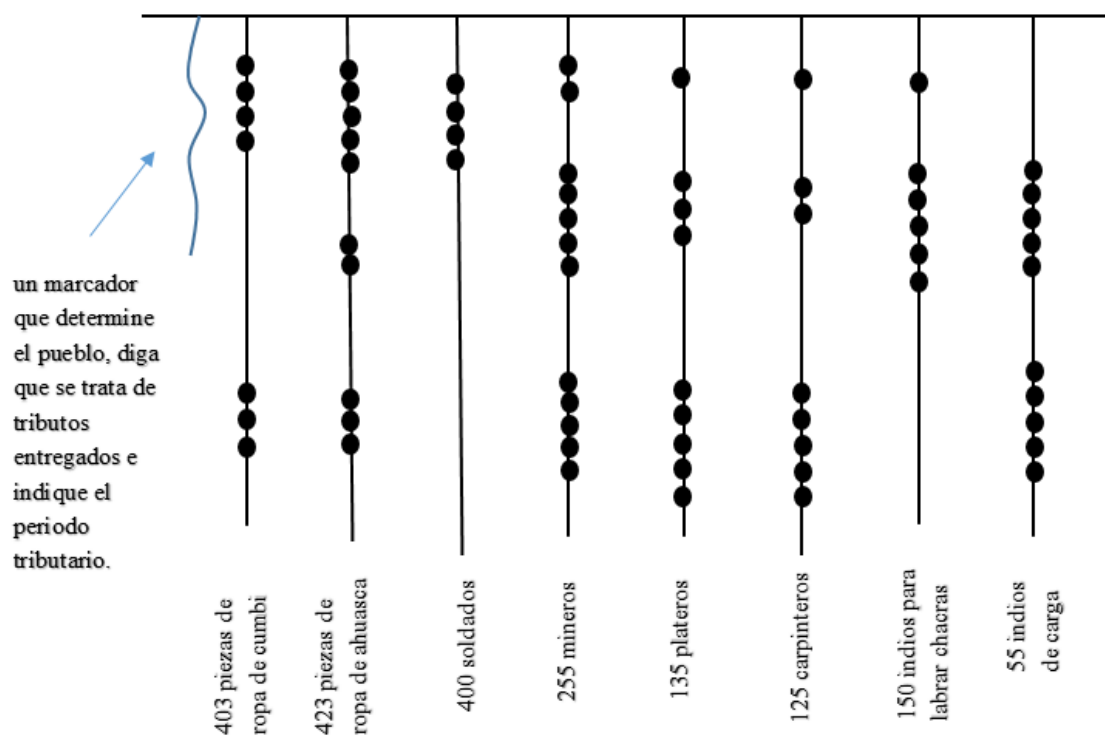
(3) Pueblo 3 debería contribuir con: 550 piezas de ropa de cumbi, 600 piezas de ropa de ahuasca, 200 soldados, 170 mineros, 90 plateros, 70 carpinteros, 200 indios para labrar chacras, 110 indios de carga.

(4) Pueblo 4 debería aportar: 580 piezas de ropa de cumbi, 640 ahuasca, 150 soldados, 150 mineros, 90 plateros, 110 carpinteros, 220 indios para labrar chacras, 100 indios de carga.

(5) Pueblo 5 debería contribuir con: 470 piezas de ropa de cumbi, 420 piezas de ropa de ahuasca, 400 soldados, 300 mineros, 220 plateros, 150 carpinteros, 60 indios para labrar chacras, 20 indios de carga.”

La estructura del quipu **Q19** –que presento a continuación– con tributos entregados sería análoga a la del quipu **Q17**, o una parte del **Q18**, sólo que al inicio tendría que aparecer un marcador que indique el pueblo del que proceden los tributos, el periodo de tiempo por el que corresponde el tributo y que diga que se trata de tributo entregado.

Quipu 19 (Q19). Quipu local con tributo entregado.

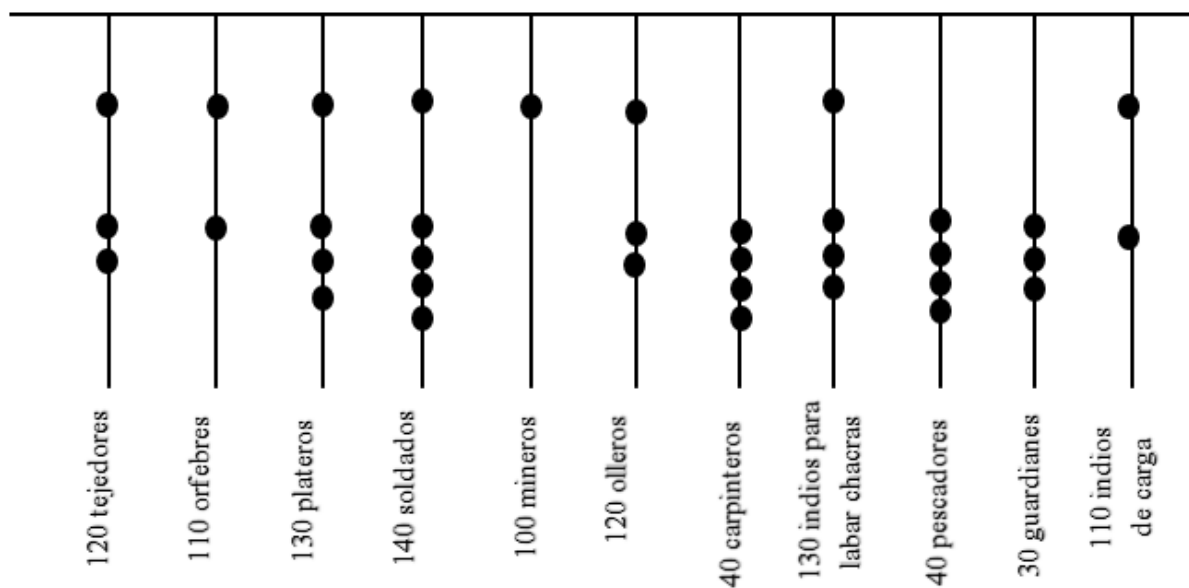


La lectura del **Q19** sería la siguiente:

“En el periodo X, el pueblo Y entregó en calidad de tributo 403 piezas de ropa de cumbi, 423 piezas de ropa de ahuasca, proporcionó 400 soldados, 255 mineros, 135 plateros, 125 carpinteros, 150 indios para labrar chacras, 55 indios de carga”.

Finalmente, miremos la estructura de un hipotético quipu con padrón de tributarios. Estos quipus podían asemejarse a las cuerdas que reflejaban las categorías profesionales en los quipus con padrones de habitantes o a los quipus con padrones de mitimaes. Asimismo, podían existir como quipus independientes o formar parte de un quipu más grande –con padrón o con obligaciones tributarias–.

Quipu 20 (Q20). Qipu con padrón de tributarios.



La lectura del **Q20** sería:

“En el pueblo X, se designó para cumplir con la mita a 120 tejedores, 110 orfebres, 130 plateros, 140 soldados, 100 mineros, 120 olleros, 40 carpinteros, 130 indios para labrar chacras, 40 pescadores, 30 guardianes, 110 indios de carga”.

Gracias a los veinte esquemas de quipus presentados, se ha podido apreciar que existían diferentes maneras de organizar el texto en las cuerdas de quipus y que el mismo texto podía ser asentado de diferentes modos, es decir, en quipus con diferente estructura, como son quipus verticales, horizontales o mixtos, –véase y compare los ejemplos Q2, Q3, Q5, Q6, Q7, Q8, Q9, Q10, Q11, Q12–. Por otro lado, se puede constatar también que diversos tipos de información podían ser transmitidos mediante la misma estructura de cuerdas. Es decir la misma organización de cuerdas dentro del quipu, que llamaré la sintaxis de quipu, podía transmitir diferentes textos –véase y compare los quipus Q1, Q8, Q13, Q14, Q15, Q 16, Q17, Q18, Q19, Q20–. Las diferencias en la lectura la trazaban entonces la combinación de colores, direccionalidad de las cuerdas y nudos y del hilado.

En este sentido, los ejemplos trazados arriba me han permitido llegar a importantes conclusiones sobre la sintaxis de los quipus andinos:

- (a) los mismos datos podían ser anudados de manera horizontal –mediante colgantes atadas a la cuerda principal–, o vertical –mediante cuerdas subsidiarias atadas a las colgantes–.
- (b) los datos de alguna manera opuestos –hanan/hurin; hombre/mujer– eran codificados mediante la fijación recto o verso de las cuerdas colgantes o de las cuerdas subsidiarias a la cuerda principal o colgante, respectivamente.
- (c) los quipus contenían algún tipo de marcador –en forma de nudo o cuerda y combinación de colores–, que precedía o seguía los datos presentados, y que introducía a manera de “título” la información codificada en el quipu.
- (d) los datos numéricos estaban registrados mediante nudos,
- (e) los elementos lingüísticos tenían que estar codificados mediante la combinación de colores y, eventualmente, también la direccionalidad de hilado y torcido;
- (f) los elementos lingüísticos aparecían en los marcadores y en las mismas cuerdas en las que estaban presentes los datos numéricos –mediante la combinación de colores, hilado y direccionalidad, tanto de las cuerdas como de los nudos se codificaban significantes con lectura lingüística;
- (g) las oposiciones binarias se registraban mediante la fijación de cuerdas recto / verso;
- (h) los datos numéricos –que ya sabemos leer– pueden sugerir si se trata de un quipu local o uno imperial;

Tomando en cuenta lo estipulado arriba, parece evidente que la información era codificada no sólo mediante tipo de nudos u orden preestablecido de categorías –como fue propuesto inicialmente por Murra– sino que el uso de colores y otros significantes, como la direccionalidad de hilado y torcido, otorgaban significación que permitía leer de las cuerdas su significado extranumeral. Considero, además, que los quipus contenían elementos con valores no solo semánticos, sino también lingüísticos que posibilitaban leer cuál quipu era con padrones, cual con historia, leyes, cuál con tributos, así como cuál cuerda hablaba de los soldados, cuál de los tejedores, cuál de la ropa de cumbi, etcétera. Por lo tanto, en los siguientes capítulos buscaré estos valores lingüísticos y semánticos presentes en los quipus andinos, analizando primero las crónicas y visitas, luego, las transcripciones coloniales de las lecturas de quipus.

Capítulo 13. Análisis de vocabulario de crónicas y visitas

Como he presentado arriba –aunque con ejemplos hipotéticos– los quipus poseían una gran capacidad de denotar no solo los números sino también las palabras e incluso textos. A continuación realizaré un análisis de los textos coloniales –de las crónicas y visitas en el presente capítulo, y de las transcripciones coloniales de quipus en los siguientes– para conocer la verdadera capacidad semántica de estas herramientas andinas. Empezaré por buscar palabras contenidas en quipus según las crónicas y visitas coloniales, aunque estas dos fuentes no proporcionan un vocabulario abundante –a diferencia de las transcripciones que analizaré más adelante–.

Las visitas y crónicas facilitan más información sobre las categorías de datos comprendidas en quipus, menos sobre el vocabulario. Sin embargo, a pesar de no ser numerosas, es necesario incluir también estas palabras a la base de datos que estoy confeccionando. En este sentido, en la Tabla nº 2 he recogido todas las fuentes que, entre las crónicas leídas, proporcionan alguna información sobre las palabras anudadas en las cuerdas de quipus.

Tabla 2. Vocabulario comprendido en los quipus según crónicas y visitas coloniales.

Fuente	Cita	Categoría	Vocabulario
Acosta, Capítulo VIII, p. 402	“Es esto de manera que hoy día acaece en el Pirú, a cabo de dos y tres años, cuando van a tomar residencia a un corregidor, salir los indios con sus cuentas menudas y averiguadas, pidiendo que en tal pueblo le dieron seis huevos, y no los pagó, y en tal casa una gallina, y acullá dos haces de yerba para sus caballos, y no pagó sino tantos tomines, y queda debiendo tantos; y para todo esto, hecha la averiguación allí al pie de la obra con cantidad de ñudos y manojos de cuerdas que dan por testigos y escritura cierta.”	✓ comida ✓ comida de animales ✓ medio de pago	▫ huevos ▫ gallina ▫ caballo ▫ yerba ▫ tomín ¹⁹⁵

¹⁹⁵ Tomín es una antigua moneda española, utilizada también en América, que equivale a una octava parte de un peso.

Acosta Capítulo XIII, p. 409	“Cuando se mandaba hacer algo o traer al Inga, ya estaba declarado cuánta parte de aquello cabía a cada provincia, y pueblo y parcialidad, lo cual no era por partes iguales, sino por cuotas, conforme a la cualidad y posibilidad de la tierra. De suerte que ya se sabía para cumplir cien mil hanegas de maíz, <i>verbi gratia</i> , ya se sabía que a tal provincia le cabía la décima parte, y a tal la séptima, y a tal la quinta, etc.; y lo mismo entre los pueblos y parcialidades, y ayillos o linajes. Para la razón y cuenta del todo, había los quipo camayos, que eran los oficiales contadores, que con sus hilos y ñudos, sin faltar decían lo que se había dado, hasta una gallina y una carga de leña, y por los registros de éstos, en un momento se contaba entre los indios, lo que a cada uno le cabía.”	✓ productos que contribuían ✓ nombres de <i>ayllus</i> y parcialidades	▫ maíz ▫ gallina ▫ carga de leña
Ávila, p. 129	“Los Incas conocían, pues, bien, a todos los huacas de todas partes. Y a cada huaca le mandaban entregar su oro y su plata, conforme estaba apuntado en los quipus; les hacían entregar a todos ellos y en todas partes. Plata sagrada, oro sagrado le llamamos nosotros al oro... (*) todas esas cosas les hacían dar según estaba señalado en los quipus.”	✓ <i>huacas</i> ✓ ofrendas	▫ oro ▫ plata
Ávila, p. 181	“Y todo lo que ponían como ofrenda a la laguna Yansa lo recogía el yañca, él lo recibía. También llevaba una llama o sus cuyes, y también ticti, todo producto o cosa con la que se podía adorar, sacrificando u ofrendando. Y así, cuando todos habían entregado las ofrendas y se había llevado la cuenta, mediante quipus, del número de los ausentes, el yañca empezaba la adoración”	✓ ausentes ✓ ofrendas	▫ ausente ▫ presente
Betanzos, Capítulo XIII, p. 62	“mandó el Ynga que luego saliesen de la ciudad del Cuzco cierta suma de orejones los cuales fuesen por las tierras de aquellos señores que allí eran e	✓ estado civil	▫ soltero, soltera

	supiesen e le trajesen por cuenta qué suma había en las tales tierras e pueblos de mancebos solteros e mozas solteras mandando a los caciques e principales que enviasen a hacer saber a sus mayordomos llactacamayos”		
Betanzos Capítulo XIX, p. 96-97	“el Ynga les mandó que le dijese qué tenían en sus tierras y qué posibilidad alcanzaba cada uno [...] e luego los caciques mandaron traer allí los quipos memorias que ellos tienen y así mismo por pinturas lo que así tenían e poseían y del arte y suerte que era la tierra e provincia de cada uno dellos y unos dijeron tener ganados otros grandes tierras de maíz e otros minas de oro y otros minas de plata y otros mucha madera y así de las demás cosas e menesteres todo lo cual visto por el Ynga mandó llevar los señores principales de la ciudad que así él tenía señalado que tuviesen cuanta y razón con los tales señores e caciques de lo que así traían y tributaban e siendo allí mandó traer muchos cordeles de lana de diversos colores e tomando cada cacique por sí delante de aquellos señores del Cuzco e haciendo nudos en aquellos cordeles dió y señaló a cada uno dellos memoria de lo que así había de traer e tributar a él y a la ciudad del Cuzco y a unos mandó que tributasen maíz y a otros ovejas y otros ropa y otros oro y otros plata e así de las demás cosas dando e señalando a cada uno tributos moderados tales que sin dejación e molestia alguna los pudiesen dar mandando hacer destos quipos e memorias dos uno que llevase el tal cacique e otro que quedase en poder de aquellos señores”	✓ tributos ✓ ganados ✓ tierras	▫ maíz, ▫ minas ▫ oro ▫ plata ▫ madera ▫ ovejas ▫ ropa
Betanzos, Capítulo XLII, p. 185	“mandaba que le trajesen la cuenta de las viudas que había y de los huérfanos que todos se los trujesen delante y así mismo de los pobres...”	✓ estado civil	▫ viuda ▫ huérfano

			▣ pobre ¹⁹⁶
Calancha, Cap. XIV pp. 204, 205	“Por los colores sacaban lo que se contenía en aquel tal ilo, como el oro por el amarillo, la plata por el blanco, por el colorado la gente de guerra. Las cosas que no tenían colores ivan puestas por su orden, enpeçando de las de más calidad, i precediendo asta las menos, cada cosa en su género, i así también quano davan cuenta de las armas, primero ponían las que tenían por más nobles, como lanças i luego dardos, arcos, flechas i ondas, i ablando de los vasallos, davan cuenta de los vecinos de cada pueblo, i luego en junto los de cada Provincia. En el primer ilo ponían los viejos de sesenta años arriba, en el segundo los de cincuenta, i así de diez a diez años asta los niños de teta. Algunos destos ilos tenían otros ilitos delgados del mismo color, como ecepciones de aquellas reglas generales; como digamos en el ilo de los onbres i mugeres de tal edad ponían otros, con que se entendía ser casados, o viudos, i cada obillo dava cuenta de un año solo, i contaban desde un mil asta diez mil, i no pasavan de aquí.”		▣ oro ▣ plata ▣ gente de guerra ▣ armas ▣ lanzas ▣ dardos ▣ arcos ▣ flechas ▣ hondas ▣ hombres ▣ mujeres ▣ casados ▣ viudos
Las Casas Cap. XXIII, pp. 136-137	“Cuando el Rey pasaba con ejército o sin él, que se gastaba o distribuía mucho, poníase por cuenta todo el mahíz, todas las comidas, todas las ropas, los calzados, las armas, las hondas los arcos, las flechas, las porras, las lanzas, las rodela, y hasta las piedras cuantas se daban para tirar con las hondas; por manera, que no se daba cosa, aunque se diese y repartiese a cient mill soldados, que no se asentaba y quedaba del cuándo y cómo y cuánto y a quién, razón y memoria y recuerdo.”	✓ gastos ✓ redistribuciones ✓ armas	▣ maíz ▣ comidas ▣ ropas ▣ calzados ▣ armas ▣ hondas ▣ arcos ▣ flechas ▣ porras ▣ lanzas ▣ rodela

¹⁹⁶ Recordemos que pobre, según los diccionarios y textos coloniales, era una persona que no tenía parientes.

Cieza de León 2000b Cap. XX p. 79.	“Lo que tributaba cada termino destas cabeceras y contribuían los naturales, así oro como plata y ropa y armas, con todo lo demás que ellos daban, lo entregaban por cuenta a los camayos que tenían los quipos”	✓ tributos	▫ oro ▫ plata ▫ ropa ▫ armas
Cieza de León 2000b Cap. XII p. 56	“En cada cabeza de provincia había contadores a quien llamaban quipucamayos, y por estos nudos tenían la cuenta y razón de lo que había de tributar los questaban en aquel distrito, desde la plata, oro, ropa y ganado, hasta la leña y las otras cosas más menudas, y por los mismos quipus se daba a cabo de un año, o de diez o veinte, razón a quien tenía comisión de tomar la cuenta, tan bien que un par de alpargatas no se podía esconder.”	✓ tributos	▫ plata ▫ oro ▫ ropa ▫ ganado ▫ leña ▫ alpargatas
Cieza de León 2000b Cap. XII p. 56	“Yo estaba incrédulo en esta cuenta y, aunque lo oía afirmar y tratar, tenía lo más dello por fábula; y estando en la provincia de Xauxa, en lo que llaman Marcavillca, rogué al señor Guacarapora que me hiciese entender la cuenta dicha [...] y luego mandó a sus criados que fuesen por los quipos [...] y me dijo que, para que mejor lo entendiese, que notase que todo lo que por su parte había dado a los españoles desde que entró el gobernador don Francisco Pizarro en el valle estaba allí sin faltar nada; y así vi la cuenta del oro, plata, ropa que habían dado, con todo el maíz, ganado y otras cosas, que en verdad yo quedé espantado dello.”	✓ bienes entregados a los españoles	▫ oro ▫ plata ▫ ropa ▫ maíz ▫ ganado
Cieza de León 2000b Cap. XVIII p. 73	“Visitando los que por los Incas son enviados las provincias, entrando en una, en donde en por los quipos la gente que hay, así hombres como mujeres, viejos e niños en ella y mineros de oro o plata, mandaban a tal provincia que, puestos en las minas tantos mill indios, sacasen de aquellos metales la cantidad que les	✓ censos y padrones	▫ hombres ▫ mujeres ▫ niños ▫ mineros ▫ oro ▫ plata ▫ minas ▫ indios

	señalaban, mandando que lo diesen y entregasen a los veedores que para ello ponían;”		
Cieza de León 2000b Cap. XIX p. 76	“en fin del año, mandaba asentar en los quipus por la cuenta de sus nudos, todos los hombres que habían muerto en ella en aquel año, y por el siguiente los que habían nacido”	✓ datos censales	▫ muertos (morir) ▫ nacido (nacer)
Cieza de León 2000b Cap. LXII p. 185	“Entrando en el Collao, le trajeron cuenta de las grandes manadas que tenía de ganados y cuántas mill cargas de lana fina se llevaban por año a los que hacían la ropa para su casa y servicio.”	✓ tributos	▫ ganado ▫ lana
Díez de San Miguel p. 88 [f. 43r.]	“Mandáronse traer los quipos del ganado de la comunidad y se contaron y pareció tener la parcialidad de Anansaya de este pueblo de Chucuito mil y novecientas y cincuenta y una cabezas de ganado de comunidad de esta tierra pacos y carneros y la parcialidad de Lurinsaya dos mil y treinta cabezas y se visitó el dicho pueblo de Chucuito y sus sujetos como parece por la dicha visita.”	✓ ganado por especies	▫ ganado ▫ pacos¹⁹⁷ (=llama) ▫ carneros de la tierra
Díez de San Miguel p. 123 [f. 60r., 60v.]	“Después de lo cuál habiéndose hecho la visita del dicho pueblo de Juli se pasó al de Pomata donde se recibieron las declaraciones de los indios como a los de las demás cabeceras y pareció por los quipos haber en la parcialidad de Anansaya del dicho pueblo de Pomata ciento y ochenta cabezas de ganado de la tierra y dos mil y ciento y ochenta cabezas de carneros y ovejas de Castilla y en la parcialidad de Urinsaya pareció que hubo treinta y seis cabezas de ganado de la tierra y ciento y treinta y cinco cabezas de ganado ovejuno de Castilla.”	✓ ganado	▫ carneros ▫ ovejas de Castilla
Garcilaso			▫ dehesas

¹⁹⁷ Los pacos eran llamas de color marrón.

Libro V, Cap. XIV, pp. 281-282	Blas Valera “Habiendo ganado el Inca la provincia y mandado empadronar los naturales de ella – y habiéndoles dado gobernadores y maestros para su idolatría – procuraba componer y dar orden en las cosas de aquella región. Para lo cual mandaba que se asentasen y pusiesen en sus nudos y cuentas las dehesas, los montes altos y bajos, las tierras de labor, las heredades, las minas de los metales, las salinas, fuentes, lagos y ríos, los algodones y los árboles frutíferos nacidos de suyo, los ganados mayores y menores de lana y sin ella”.		▫ montes ▫ tierras de labor ▫ heredades ▫ minas ▫ salinas ▫ fuentes ▫ lagos ▫ ríos ▫ algodones ▫ árboles frutales ▫ ganados
Garcilaso Libro V, cap. XVI, p. 287	“Por los nudos se veía o que cada indio había trabajado, los oficios que había hecho, los caminos que había andado por mandado de sus príncipes y superiores y cualquier otra ocupación en que le habían ocupado. Todo lo cual se le descontaba del tributo que le pertenecía dar. Luego mostraban a los jueces cobradores y al gobernador cada cosa de por sí, de las que había encerradas en los pósitos reales; que eran los bastimentos, el pimiento, los vestidos, el calzado, las armas. Y todas las demás cosas que los indios daban de tributo – hasta la plata y el oro y las piedras preciosas y el cobre que había del rey y del sol –, cada parte dividida por sí.”	✓ tributos ✓ oficios	▫ bastimento ▫ pimiento ▫ vestidos ▫ calzado ▫ armas ▫ plata ▫ oro ▫ piedras preciosas
Garcilaso Libro 6º, Cap. VIII, p. 344	“Quipu quiere decir “anudar” y “nudo”. Y también se toma por la cuenta, porque los nudos la daban de toda cosa. Hacían los indios hilos de diversos colores: unos eran de un color solo, otros de dos colores, otros de tres y otros de más, porque los colores simples y los mezclados todos tenían significación de por sí. Los hilos eran muy torcidos, de tres o cuatro liñuelos. Y gruesos como un huso de hierro y largos de a tres cuartas de vara, los cuales ensartaban en otro hilo por su orden a lo largo, a manera de rapacejos. Por los colores sacaban lo que se contenía en aquel tal hilo, como el oro		▫ oro ▫ plata ▫ gente de guerra ▫ lanzas ▫ dardos ▫ arcos ▫ flechas ▫ porras ▫ hachas ▫ hondas

	por el amarillo y la plata por el blanco y por el colorado la gente de guerra. Las cosas que no tenían colores iban puestas por su orden, empezando de las de más calidad y procediendo hasta las de menos, cada cosa en su género. Como en las mieses y legumbres (pongamos por comparación las de España): primero el trigo, luego la cebada, luego el garbanzo, haba, mijo, etc. Y así también cuando daban cuenta de las armas primero ponían las que tenían por más nobles – como lanzas – y luego dardos, arcos y flechas, porras y hachas, hondas y las demás armas que tenían.”¹⁹⁸		
Matienzo Cap. XIV, pp. 48, 49.	“Por esto, lo primero que conviene que haga el visitador, es visitar toda la tierra, poblada y no poblada, de cada repartimiento, y ver los lugares más acomodados para poder poblar los indios, que tengan agua y tierra suficientes en qué poder sembrar, y donde vivan más sanos, y que esté en comarca de sus heredades. Visto esto de camino que lo va viendo, ir visitando os lugares poblados, y asentar por memoria todos los indios que hay, así hombres como mujeres, diciendo los que hay en cada casa, la edad que tienen, los que son solteros casados, amancebados, e viudas y doncellas, y poner por memoria los nombres de los caciques y principales, y cuántos indios tiene cada uno, y cuáles son <i>hanansayas</i> y cuáles <i>hurinsayas</i>.”		▫ indios (=gente) ▫ hombres ▫ mujeres ▫ solteros ▫ casados ▫ amancebado ▫ viudos ▫ doncellas
Matienzo, Cap. XIV, p. 52.	“Lo que ha de hacer es tener memoria, por escrito si supiere leer, y no sabiendo, por <i>quipu</i>, de cuántos indios hay en el repartimiento, y de la edad de cada uno, por casas, diciendo: Juan Coca, indio casado; su mujer, Juana; tienen cuatro hijos, etc.”	✓ nombres propios ✓ estado civil	▫ indio ▫ casado ▫ mujer ▫ hijo

¹⁹⁸ No leo literalmente la cita de Garcilaso, es decir, no considero que el color amarillo significara oro, el color blanco - plata, etcétera. Asumo, sin embargo, que las palabras que indica estaban denotadas en las cuerdas de los quipus.

Matienzo Cap. XIV, p. 53.	“Item, que en el repartimiento que visitare asiente por memoria todos los indios que en él hubiere; los cristianos y los que no lo son; los que son casados, solteros o viudos, y los hijos o hijas que tienen; de qué <i>ayllu</i> o parcialidad son, y la edad que tienen, la cual memoria y un traslado signado de ella han de quedar en poder del <i>tucuirico</i> , para que él lo asiente por su <i>quipu</i> si no supiere escrebir, y otra ha de tener el Corregidor que residiere en el repartimiento”	✓ padrón ✓ estado civil ✓ <i>ayllu</i> y parcialidad	▫ indios ▫ casado ▫ soltero ▫ viudo ▫ hijo ▫ hija
Matienzo Cap. XVIII, p. 67	“Que cada seis meses el tucuirico envíe memoria, por escrito o por <i>quipu</i> , de los indios que se han muerto, o aumentado y llegado a edad de diez y ocho años, o huídose, para que se sepa lo que se ha de dar de tasa, y dé la memoria al que llevare la tasa, para que lo diga al encomendero y al Corregidor de la ciudad, y también la dé al Corregidor de pueblos de indios, para que haya cuenta y razón de todo.”	✓ padrón	▫ indios ▫ morir ▫ nacer
Matienzo Cap. XXXV, p. 116.	“A mí me han informado que en solos tres años que un padre dotrinó a ciertos indios, les llevó ganado, ropa, plata y oro, en cuantía de veinte y dos mil pesos. Cosa horrenda y digna de grand castigo, si es verdad, y parece que lo es por la memoria que se me dió en particular, diciendo que tal cacique se había quejado y dado por quipo que había llevado de su parcialidad tanto ganado, tanta lana y tanta ropa, y vendídola a fulano y fulano”		▫ ganado ▫ plata ▫ oro ▫ lana ▫ ropa
Murúa Cap. XI, p. 374.	“De la manera que los había en todo el Cuzco, generales del reino y de cada provincia en particular, así los había en cada provincia, que tenían cuenta y Quipu della. En cada pueblo, en los cordeles puestos el número de los indios del pueblo y de las cosas en general de él, y cada <i>ayllu</i> tenía su contador de sólo él, con los indios que había casados y	✓ padrón ✓ oficios ✓ tierras ✓ ganado	▫ indios ▫ casado ▫ soltero ▫ viudos ▫ mujer (=esposa) ▫ hijos ▫ morir ▫ nacer

	solteros y viudos, y sus mujeres e hijos, y los que se morían y lo que de nuevo nacían y los oficiales de cada oficio, de manera que si, en un punto, se quisiese saber cuántos indios había en un pueblo e indias, y cuántas personas chicas y grandes y las chácara y ganados que tenían, en juntando los contadores se sabía, sin faltar cosa.”		▫ chacra ▫ ganado
Pizarro, p. 126.	“A estos pueblos del camino vienen a servir todos los caciques comarcanos: cuando pasa la gente de guerra, tienen depósito de leña y maíz y de todo lo demás. Cuentan por unos nudos en unas cuerdas de lo que cada cacique ha traído. Y cuando nos habían de traer algunas cargas de leña u ovejas o maíz o chicha, quitaban de los nudos de los que lo tenían a cargo, y anudábanlo en otra parte: de manera que en todo tienen muy gran cuenta y razón.”	✓ productos en los depósitos	▫ leña ▫ maíz ▫ ovejas ▫ chicha

VOCABULARIO DE QUIPUS según las crónicas, palabras y expresiones:

A: algodonal, alpargatas, amancebado, árboles frutales, arcos, armas, ausente

B: bastimentos

C: caballos, calzado, carga de leña, casado, carneros de la tierra, comida

Ch: chacra, chicha

D: dardos, dehesas, doncella (=soltera)

E:

F: flechas, fuentes

G: gallina, ganado, gente de guerra

H: hachas, heredades, hijos, hijas, hombres, hondas, huérfano, huevos

I: indio, india, indios (=gente)

J:

L: lagos, lana, lanzas, leña

Ll:

M: madera, maíz, mina, minero, montes, morir, muerto, mujeres, mujer (esposa),
multiplicar (=nacer)

N: nacer, niño

O: oro, ovejas, ovejas de Castilla

P: paco (=llama), piedras preciosas, pimient¹⁹⁹, plata, pobre, porras, presente

Q:

R: ríos, rodela, ropa

S: salinas, soltera, soltero

T: tierras, tierras de labor (=chacras), tomín

U:

V: vestidos, viuda, viudo

Y: yerba

Z:

En total, son **setenta y un (71) palabras**. Se puede observar entonces que el vocabulario que proporcionan las crónicas y visitas coloniales es muy escaso. Asimismo, se puede ver que en los quipus se distinguía el género –femenino o masculino– y el número –singular o plural–. Si contamos las palabras sin hacer la distinción entre el género –contando, por ejemplo, indio e india como una palabra– recibiremos un vocabulario aún más reducido de 67 palabras.

Este análisis de vocabulario de las crónicas ha sido, sin embargo, una especie de introducción para la creación de una base léxica más abundante. En ésta se incluirá, además, el vocabulario procedente de las transcripciones de los quipus leídos en los primeros años de la Colonia ante los funcionarios españoles. Por eso, en el siguiente capítulo analizaré veintisiete textos basados en la lectura de quipus.

¹⁹⁹ Pimiento es la denominación con la que en el español de España llamaron a una especie de ají. La palabra en quipu, entonces, era un tipo de ají.

Capítulo 14. Vocabulario de quipus según las transcripciones coloniales.

A fin de crear una base de datos con léxico presente en los quipus, procederé a realizar un análisis de transcripciones coloniales. Todas las transcripciones fueron confeccionadas por los escribanos españoles, quienes presenciaron las lecturas de quipus efectuadas por los *quipucamayoc* ante la Audiencia de Lima u otras instituciones coloniales. El análisis que he realizado abarca veintisiete (27) textos. La mayoría de ellos fue publicada por Martti Pärssinen y Jukka Kiviharju en dos volúmenes titulados *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales* (2004, 2010). Algunos proceden de la *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel* (Textos 17-22). Y el último texto –*La Relación de las guacas del Cuzco*– se encuentra en la crónica de Cobo. A pesar de ser publicados, hasta el momento, los textos no han sido analizados desde la perspectiva lingüística, no se han analizado ni su estructura ni el vocabulario.

En este sentido, para realizar el análisis que presento a continuación, he elegido únicamente los textos que de manera explícita indican ser transcripciones de quipus. Muchos de ellos llevan, incluso, la palabra quipu en su título. La excepción aquí es la *Relación de las guacas del Cuzco* que se sugiere que fue asentada en quipus, pero el mismo texto no lo menciona. En este sentido, he omitido las transcripciones de quipus publicadas, que no mencionan de manera explícita ser registradas en quipus.

Las transcripciones analizadas son:

1. Memoria de las provincias que conquistó Topa Ynga Yupangui Padre de Guaina Capac Ynga con sus hermanos (Capac Ayllu 1569).
2. Relación de lo que los chupachos daban al Inga.
3. Relación de lo que los chupachos daban a Gómez Arias.
4. Quipo y memoria de los yndios del valle de los chillos, encomendados a Francisco Ruyz, sobre que an dado para lleuar carga (Quipocamayos de los Chillos 1564).
5. Memoria de los indios que yo don Jerónimo Guacrapaucar di al marquez don Francisco Pizarro desde que salió de Caxamarca (Jerónimo Guacrapaucar 1558).
6. Memoria de las cosas que don Christóval Alaya y sus caciques e yndios dieron a los capitanes de Su Magestad para la guerra contra Francisco Hernández Girón (Christóval Alaya 1558).

7. Memoria y relación de lo que yo don Álvaro, cacique de los yndios de Carabantes gasté con los capitanes de Su Magestad en la guerra de Francisco Hernández y di para ella (Don Álvaro 1558).
8. Memoria y relación de lo que con los capitanes de Su Magestad gasté yo don Jerónimo en la guerra de Francisco Hernández y di para ella (Jerónimo Guacrapaucar 1558).
9. Memoria de lo que Sulichaque, cacique principal que fue del repartimiento de Atunxauxa, dio al marqués don Francisco Pizarro al tiempo que entró en este Reyno e a los demás capitanes de Su Magestad para su auiamiento en todas las alteraciones que a auido (Francisco Cusichac, Cristóval Canchaya y Diego Enaupari 1561)
10. Relación del ganado que parece aver entregado Juan Vásquez de Tapia y Diego Pacheco a estos caçiques de Chucuyto y sus provincias. (Caciques de Chucuito, ca. 1550)
11. La cuenta y quipo de los tributos y tasa que pagaua el repartimiento de Sacaca a don Alonso de Montemayor (Hernando Achacata 1572)
12. La cuenta y quipo de los tributos y tasa que pagaua el repartimiento de Sacaca a don Alonso de Montemayor (Luis Anba 1572).
13. La cuenta y quipo de los tributos y tasa que pagaua el repartimiento de Sacaca a don Alonso de Montemayor (Pedro Horuro 1572).
14. La cuenta y razón de lo que pagaron al dicho don Alonso de Montemayor y a sus mayordomos por sus quipos (Fernando Achacata y Luis Conba 1578).
15. Relación que hazen los quipocamayos de las chácaras de coca de los quatro años que pasaron sin tasa a don Alonso de Montemayor que fue encomendero del repartimiento de Sacaca (Quipocamayos de las chácaras de coca de Sacaca 1578).
16. Relación de la declaración que hizieron los dichos caçiques e yndios de Chayanta encomendados en el dicho Martín de Robles de lo que an dado al dicho Martín Robles (Martín Chiciguanca, Diego Haya, Juan Copaquira e Felipe Cañabire 1568).
17. Quipo inca sobre el número de yndios que había en la provincia de Chicuito (Martín Cari 1567).
18. Quipo sobre la ropa que toda cabecera paga tributo a su magestad (Martín Cari 1567).
19. Quipo sobre lo que cada cabecera paga del tributo en plata (Martín Cari 1567).

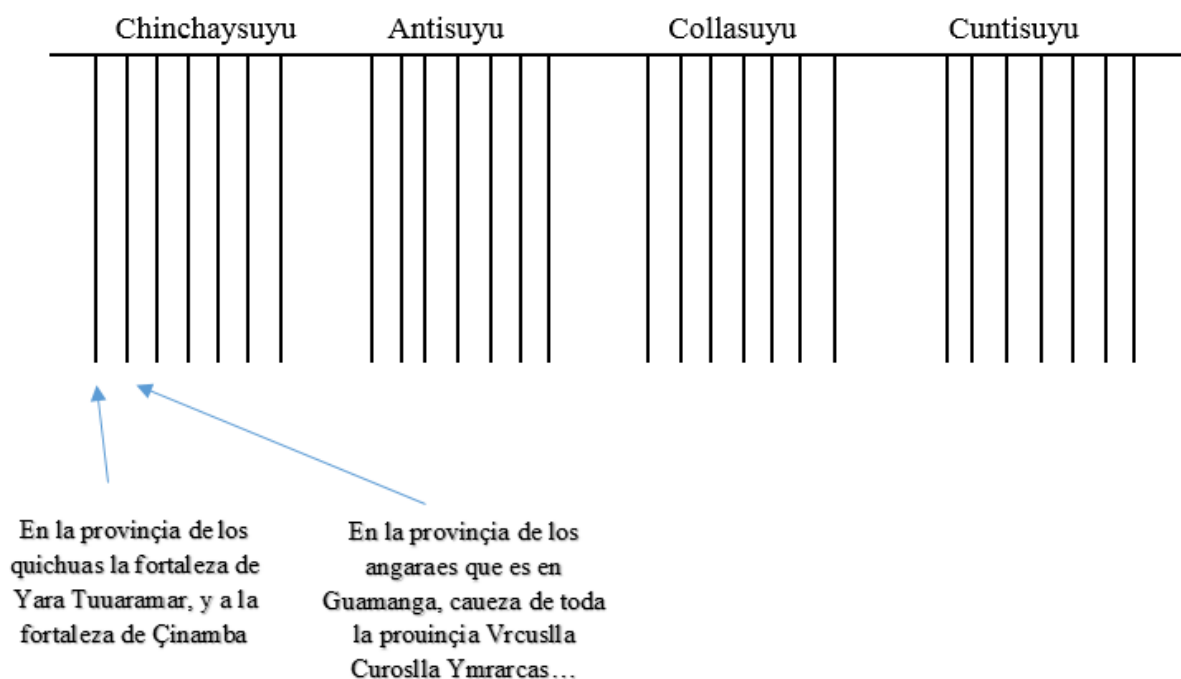
20. Quipo sobre los yndios de cada cabecera que van a las minas para pagar el tributo.
21. Quipos sobre el ganado en Chucuito, Acora, Ylave, Xule, Pomata y Çepita (Quipocamayos 1567).
22. Quipos sobre el ganado que tienen los religiosos (Quipocamayos 1567).
23. La tasa de Pedro de la Gasca para el repartimiento de Pablo de Meneses, el cual contenido había puesto a quipo (Gerónimo de Loaysa, Fernando de Santillán y Domingo de Santo Thomas, 1550).
24. Relación de lo que monta la tasa del repartimiento de los Anparaes que tuvo en la encomienda Pablo de Meneses, desde 1565 hasta 1572 por el libro de los yndios y por su quipo (anónimo 1572).
25. Relación de lo que monta la tasa del repartimiento de los Charcas de Moromoro que tuvieron en encomienda Pablo de Meneses, desde 1565 hasta 1572 por el libro de los yndios y por su quipo (anónimo 1572).
26. Declaración sobre el pago de la tasa según las cuentas y quipos de yndios de Machaca la Grande (Juan Pacocuti, Alonso Vri, Martín Sisi, Felipe Osa, Cristóbal Vilcacalisaia y Pedro Nina, 1565).
27. Relación de las guacas del Cuzco.

A continuación procederé a analizar cada uno de los textos, enfocándome en recopilar el vocabulario presente en las transcripciones y, por lo tanto, codificado en las cuerdas de los quipus. Además, trataré de profundizar en la sintaxis de estas herramientas, basándome en la estructura de los textos que, aunque elaborados en español, pueden dar algunas pistas para conocer la lógica del quipu. Indicaré también de qué marcas quechuas –sufijos– se precisaría para transmitir la información contenida en las transcripciones en el idioma quechua. Por lo tanto, demostraré que también estos sufijos tenían que ir codificados en las cuerdas, y no solo las raíces nominales y verbales. Analizaré también los constituyentes sintácticos presentes en los textos y los valores semánticos que estos últimos transmiten. Asimismo, trazaré unos esquemas hipotéticos de quipus, proponiendo cómo el texto podía ir organizado en las cuerdas. Es preciso subrayar que serán unos esquemas hipotéticos y no muy detallados, trazados únicamente para dar una idea sobre cómo era la estructura de quipus.

14.1. Memoria de las provincias que conquistó Topa Ynga Yupangui Padre de Guaina Capac Ynga con sus hermanos (Capac Ayllu 1569)²⁰⁰

El quipu con la “Memoria de las provincias” narra las conquistas realizadas por Amaru Tupa, Tupa Inca y Tupa Yupanqui –hijos de Pachacuti Inca–. En la memoria se enumeran pueblos, fortalezas y *curacas* conquistados. Llama la atención que el orden de las conquistas asentadas en el quipu no parece ser cronológico, sino seguir un orden de prestigio –empezando por las realizadas en Chinchaysuyu, terminando por las de Cuntisuyu– (Pärssinen 2004: 83-84). De ahí que propongo que el quipu podía tener una estructura compuesta de cuatro secciones, que correspondían a los *suyus* que, a su vez, se dividían en provincias, tal vez una cuerda correspondía a una provincia mencionada y, en ella se denotaban los lugares y los *curacas* conquistados.

Quipu 21 (Q21). Memoria de las provincias que conquistó Topa Ynga Yupangui Padre de Guaina Capac Ynga con sus hermanos (Capac Ayllu 1569)



²⁰⁰ El texto de la *Memoria...* se encuentra publicado en: Pärssinen y Kiviharju 2004: 93-99.

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: provincia, fortaleza, cabecera de la provincia, rey, mar, mitimaes, ciudad, hermanos, batalla, frontera, hijos, descendientes, orejones.

Verbos: asolar, prender, pasar adelante, conquistar, salir a la obediencia (=rendirse), salir de paz (=rendirse), volver, castigar, dar vuelta (=volver), llegar, salir, guardar, hallar.

Nombres propios:

(1) de personas: Chuquis Guaman, Picar Capac, Chinarcaya, Santa Guamaui, Vichincayna, Coaquira, Pachacuti, Carapuri, Chucachuca.

(2) de etnias: los quichuas, los angaraes, los cañares, los yscayssingas, los charcas, los chichas, los moyomoyos, los amparais, los aquitas, copoyapo, churomatas, caracos, chiriguanas, los chuis, los chichas, guayocondos.

(3) de fortalezas: Yara Tuuaram, Çinamba, Siquilla Pucara, Collagua, Arapa, Pucarac, Omaguasgua.

Topónimos: Chinchaysuyo, Collasuyo, Andesuyo, Condesuyo, Quito, Chile, Guamanga, Vrcuslla Curosla Ymrarcas (provincia), Yauyus, Taya, Tarma, Atauillos, Guailas Guanuco, Chuncho, Caxamarca, Guamachuco, Chachapoyas, Palpa Chimo, Puerto Uiejo, Guancavilca, Guayaquil, Manta, Vapo, Guana Curba Turucaqui, Sinyabachumbi, Ninachumbi, Quinchicaxa, Andes, Paucarmayo, Tomina, Opatari, Manari, Yanpussi, Paucarguambo, Manupampa, Collao, Uillcanota, Capachanco, Pocoypoco, Uilacharca, Hancocharca, Tucumán, Tarapaca, Pocona, Sabaypata, Hurucutas, Camana, Camanchaca, Chilpaca, Pomatambos, Cuzco.

Definitivamente, el quipu que fue leído para la preparación del texto analizado era histórico, ya que narra la relación de las conquistas o, también, podía ser como un quipu-mapa por la gran cantidad de topónimos que contiene. De hecho, la cantidad de verbos y sustantivos empleados no es grande –doce (12) y trece (13), respectivamente–, a diferencia de la cantidad de nombres propios –de personas (9), etnias (16) y fortalezas (7) – y, sobre todo, topónimos – cincuenta y dos (52) en total–.

Sintaxis:

La “Memoria” empieza por frases nominales, enumerando las provincias y fortalezas conquistadas:

“En la prouinçia de los quichuas la fortaleza de Yara Tuuaramar, y a la fortaleza de Çinamba, y a los a ellos sujetos”

A continuación, sin embargo, se encuentran también frases simples y frases compuestas, siendo estas últimas las más frecuentes, a pesar de que el número de verbos es limitado – están presentes solo once en todo el texto, pero éstos se repiten con mucha frecuencia–. En las oraciones analizadas, aparte de sujeto, verbo y objeto, aparecen: (a) complemento circunstancial de lugar (en quechua podría ser caso locativo, caso ablativo o caso ilativo) – un ejemplo lo encontramos en la oración nominal de arriba “*en la prouinçia*”–; (b) complemento circunstancial de tiempo (ablativo en quechua).

“Y luego conquistó la prouinçia de los cañares...”

S: el sujeto es tácito (él = Tupa Inca Yupanqui);

V: conquistó

O: la prouinçia de los cañares

CC de tiempo: luego (en quechua sería ablativo: chaymanta)

“Y luego auanxaron haçia la mar”

S: sujeto tácito (ellos)

V: auanxaron

CC de lugar: haçia la mar

“Y luego la prouinçia de Palpa Chimo y los demás le salieron de paz.

S: la prouinçia de Palpa Chimo

V: salieron de paz

CI: le

Marcas en quechua:

Para expresar estas frases en quechua –que es como, en la mayoría de los casos, fueron presentadas las Memorias indígenas ante las instituciones coloniales– se requiere de los siguientes sufijos: para el caso locativo el sufijo *-pi*, para el caso ablativo el sufijo *-manta*, y para el caso ilativo el sufijo *-man*. El sufijo *-ta* para denotar complemento directo. El sufijo *-man* o el sufijo *-paq* para denotar complemento indirecto.

En cuanto a los verbos: la tercera persona del pasado adquiriría el sufijo del presente *-n* precedido por el sufijo del pasado *-rqa* (o en caso del pasado no experimentado sería *-sqa*). La tercera persona plural del pasado, requeriría del sufijo del presente *-nku* y el sufijo del pasado *-rqa* (o *-sqa*).

Existe la posibilidad de que los verbos presentes en este quipu –tal vez también en otros– fueran registrados en infinitivo y leídos en el pasado, sabiendo que se trataba de los acontecimientos pasados. Si este fuera el caso, no se necesitaría de las marcas del pasado. Los sufijos de lugar y de tiempo, sin embargo, son imprescindibles para entender el sentido de la frase.

Los valores semánticos expresados mediante los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas presentes en la “Memoria”:

- (a) denotan personas o cosas que realizan la acción verbal o participan en ella (S);
- (b) denotan acciones realizadas por el sujeto (V);
- (c) denotan el número de personas que realizan la acción (morfemas flexivos de persona y número);
- (d) denotan el tiempo de la realización de la acción (morfemas flexivos de tiempo)
- (e) concretan y limitan el significado de verbo (CD);
- (f) denotan el destinatario o el beneficiario de la acción principal (CI);
- (g) denotan circunstancias de tiempo respecto a la acción principal (CCT.);
- (h) denotan circunstancias de lugar respecto a la acción principal (CCL.);

14.2. Relación de lo que los chupachos daban al Inga (Paucarguaman, Querín, Julcacondor 1549)²⁰¹

La “Relación de lo que los chupachos daban al Inga” forma parte de la visita realizada, en 1549, por Juan de Mori y Hernando Alonso Malpartida a los chupaychos. El texto fue publicado por Murra en 1967 en la “Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562 por Íñigo Ortiz de Zúñiga”.

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: minas, oro, plata, cobre, yanacona, guarda, cuerpo (muerto), indios, armas, cumbicos²⁰², chacras, maíz, ají, sal, coca, depósito, costal, venados, carpinteros, platos, escudillas, olleros, ollas, tambo, guerra, hamacas, ropa, lana.

Verbos: dar, sacar oro, llevar a, hacer paredes, sembrar chacras, hacer plumas, sacar miel, hacer tinturas, guardar ovejas, hacer sal, hacer coca (=cultivar), tomar venados (=cazar), hacer suelas, hacer platos, hacer ollas, llevar cargas, ir de guerra, hacer ropa.

Nombres propios: Guaynacaba, Topa Ynga Yupangue.

Nombres de etnias: Chachapoyas.

Topónimos: Cuzco, Quito, Guanuco, Tambo, Bombón, Satuncancha.

Incuestionablemente, el quipu leído ante los visitantes fue un quipu con tributos o quipu-corvéé, según nuestra clasificación, que enumeraba la cantidad de indígenas destinados a desempeñar determinadas tareas. En cuanto a las categorías léxicas o categorías gramaticales del texto –en su versión en español– predominan en esta transcripción los sustantivos –veintiocho– y los verbos –dieciocho–. Aparecen también dos nombres propios, seis topónimos y un nombre de etnia. En efecto, están presentes también los numerales, pero no los incluyo en mi estudio –ni en el análisis de este texto ni tampoco de los que siguen–, ya que acepto que fueron codificados en quipus según el

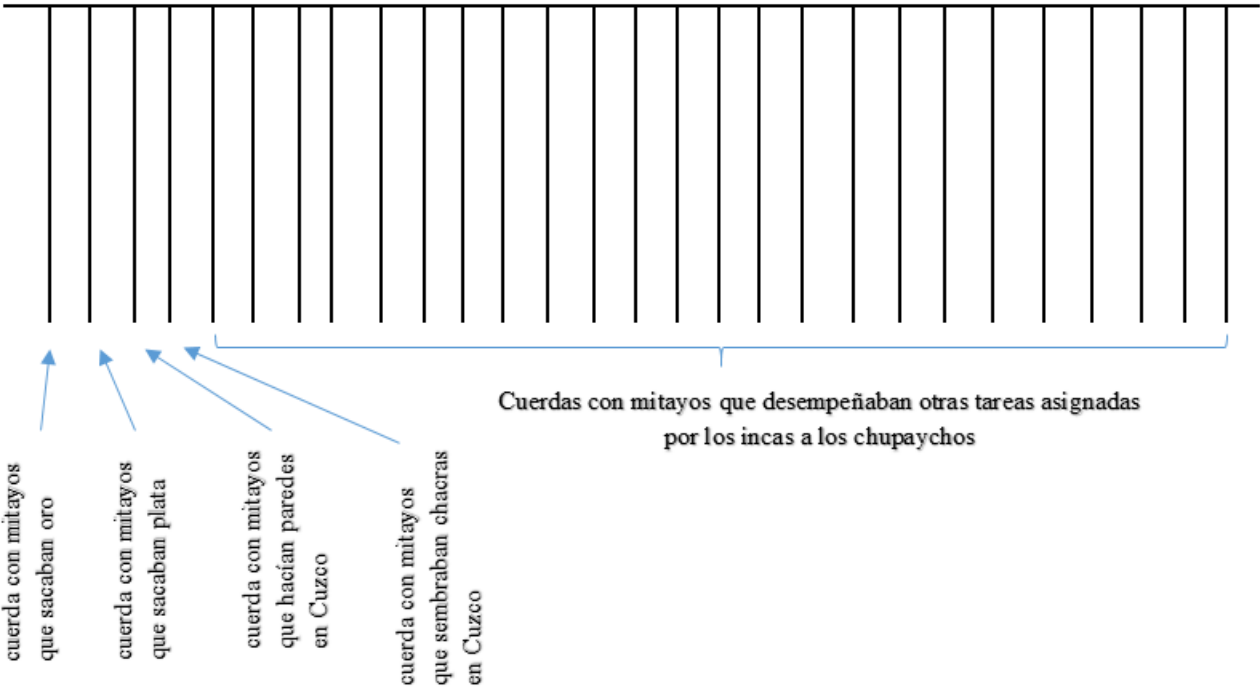
²⁰¹ El texto está publicado en: Pärssinen y Kiviharju 2004: 140-142.

²⁰² Se trata de ropa de cumbi, es decir ropa sofisticada.

sistema decimal, como he explicado en la *Introducción*. Por eso, aquí investigo todas las demás categorías gramaticales y léxicas.

En este sentido, la estructura de este quipu podría ser como la del quipus **Q19** o **Q20**, quipu locales con tributos entregados o con padrón de tributarios, respectivamente. Es posible que el quipu estuviera compuesto de 28 cuerdas colgantes, donde cada una correspondía a una tarea a la que destinaban mitayos. Es posible también que tareas afines iban asentadas en la misma cuerda, reduciendo el número de las colgantes, por un lado y, por el otro, ampliando el abanico cromático del quipu, para diferenciar distintas categorías o palabras en la misma cuerda.

Quipu 22 (Q22). Relación de lo que los chupachos daban al Inga.



El orden de los mitayos enumerados en la transcripción del quipu de los chupaychos no necesariamente corresponde a las etnocategorías señaladas por Murra para un quipu de los huancas. Esto sugiere que, probablemente, los datos estaban codificados de otra manera que un orden de categorías preestablecidas y recordadas por el *quipucamayoc*.

Sintaxis:

En el texto están presentes oraciones nominales, oraciones simples y oraciones compuestas. Aparte de sujeto, verbo y objeto, se puede encontrar: complementos de lugar (locativo, ablativo, ilativo o limitativo en quechua); complementos circunstanciales de finalidad mediante los cuales se explica para qué servicios se destinaban los mitayos (caso benefactivo en quechua); complemento circunstancial de modo.

“quedauan en el Cuzco a la continua quatroçientos yndios e yndias para hazer paredes”

S: quatroçiento yndios e yndias

V: quedauan

CC de lugar: en el Cuzco

CC de finalidad: para hazer paredes

CC de modo: a la continua

La mayor parte de las frases parecen ser frases nominales, carentes del verbo, que enumeran los mitayos o yanaconas entregados al Inca:

“Más para yanaconas de Guaynacaba çiento e çinquenta yndios a la continua. Más para la guarda del cuerpo de Topa Ynga Yupangue después de muerto çiento çinquenta yndios a la continua”.

En todas estas oraciones, sin embargo, el verbo implícito es “dar”.

Marcas en quechua:

En cuanto a los sufijos necesarios para transmitir la información de la “Relación” en quechua se necesitaría de: caso locativo *-pi* (“en el Cuzco”); caso ablativo *-manta* (“de Tambo”); caso ilativo *-man* (“a Bonbón”); ilativo o limitativo *-kama* (de Satuncancha hasta Tambo); benefactivo *-paq* (“para guarda de Quito”). Los verbos aparecen en el texto en la tercera persona de plural y en tiempo pasado, entonces requerirían de dos sufijos: + *-rqa* (eventualmente *-sqa*) + *-n*; Hay que tener en cuenta que en algunos casos la tercera persona apuntada por el escribano correspondería a la primera persona de la relación oral, por eso, se necesitaría de los sufijos: *-rqa* + *-nchis*

Los valores semánticos expresados mediante los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas presentes en la “Relación”:

- (a) denotan personas que realizan la acción verbal (S);
- (b) denotan acciones realizadas por el sujeto (V);
- (c) denotan el número de personas que realizan la acción (morfemas flexivos de persona y número);
- (d) denotan el tiempo de la realización de la acción (morfemas flexivos de tiempo)
- (e) concretan y limitan el significado de verbo (CD);
- (f) denotan el destinatario o el beneficiario de la acción principal (CI);
- (g) denotan circunstancias de lugar respecto a la acción principal (CCL.);
- (h) denotan circunstancias de finalidad respecto a la acción principal (CCF.);
- (i) explican cómo se realizó una acción (CCM);
- (j) denotan la cantidad (Num.)

14.3. Relación de lo que los chupachos daban a Gómez Arias de Ábila (Paucarguaman, Querín, Julcacondor 1549)²⁰³

La “Relación de lo que los chupachos daban a Gómez Arias” forma parte de la visita realizada a los chupaychos, en 1549, por Juan de Mori y Hernando Alonso Malpartida. El texto fue publicado por Murra en 1967 en la “Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562 por Iñigo Ortiz de Zúñiga”.

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: ropa, algodón, costales, coca, cántaros, miel, costales de cabuya, pan de cera, alpargates, cabuya, pan de sal, maíz, papas, gallinas, ovejas, carpinteros,

²⁰³ El texto está publicado en: Pärssinen y Kiviharju 2004: 143-146.

cumbicos, ropa, lana, tejedoras, mitimaes, pescadores, puercos, chacras, trigo, tejero, ollero.

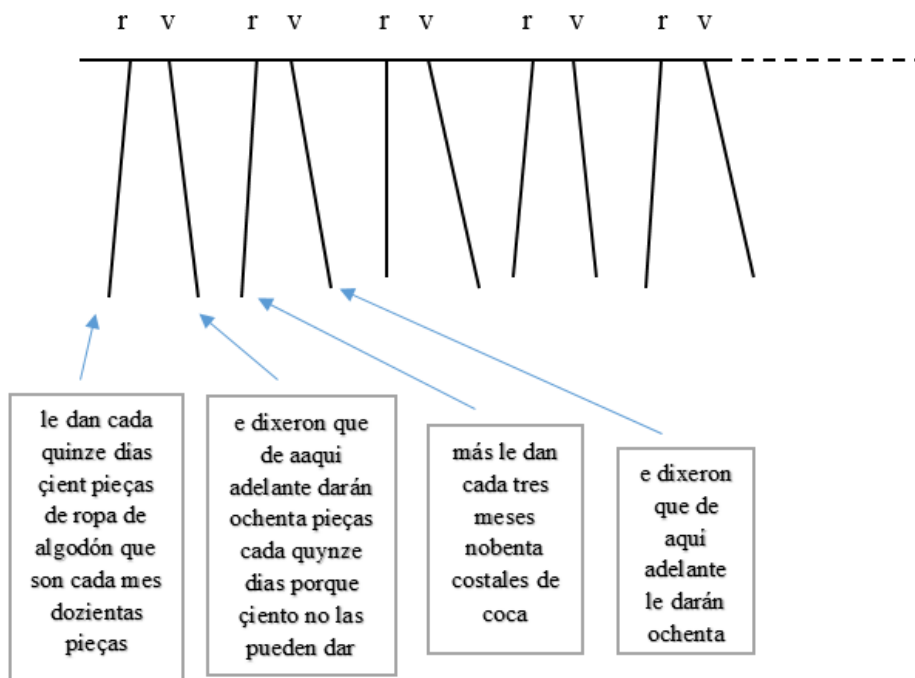
Verbos: dar, tomar pescado, guardar puercos, sembrar, hacer casa, hacer el molino.

Se observa que el quipu está compuesto de tres categorías gramaticales, a saber, sustantivos, verbos y numerales –estos últimos como ya he dicho, están excluidos de esta investigación–. Así, he encontrado veintiséis sustantivos y seis verbos.

La relación de mitayos, bienes y productos entregados empieza por la ropa de algodón. Luego aparecen productos que forman la última categoría en el quipu de los huancas, como son miel o coca. Después se enumeran costales de cabuya –quinta categoría según Murra– y alpargatas de cabuya, pero entre uno y otro mencionan panes de sal. A continuación se menciona maíz y papa. Efectivamente, la papa aparece después del maíz, como en el quipu huanca, pero los productos cultivados constituían la cuarta categoría según el quipu analizado por Murra y precedían a los productos confeccionados con fibra de cabuya. Después aparecen gallinas –séptima categoría en el quipu huanca– seguidas por ovejas –es decir auquénidos andinos, que en el quipu huanca entraban dentro de la segunda categoría–. Luego, el quipu enumera *cumbicos*, es decir tejidos finos –tercera categoría del quipu huanca– y personas para el servicio, que en el quipu huanca aparecían como la primera categoría. Se observa, entonces que el orden de los bienes, productos y servicios no guarda correspondencia con el quipu huanca con etnocategorías estudiadas por Murra.

Como en el quipu se enumeran los productos que le daban hasta el momento y los que le darán de aquí en adelante, considero que el fijado de las colgantes recto – verso pudo haber servido para trazar estas diferencias. La estructura del quipu podría ser la siguiente:

Quipu 23 (Q23). Relación de lo que los chupachos daban a Gómez Arias.



Sintaxis:

En el texto están presentes oraciones simples y compuestas. Aparte de sujeto, verbo y objeto, he encontrado complementos circunstanciales de finalidad (caso benefactivo en quechua);

“Más le dan quarenta mitimaes para seruiçio de casa”

S: sujeto tácito (ellos)

V: dan

O: quarenta mitimaes (complemento directo)

le (complemento indirecto)

CC de finalidad: para seruiçio de casa

Marcas en quechua:

Para transmitir la información de la “Relación” en quechua se necesitaría de: sufijo *-ta* de caso acusativo como marcador de objeto directo; sufijo *-man* de caso ilativo o *-paq* de caso benefactivo como marcadores de objeto indirecto; sufijo *-paq* de benefactivo para

la finalidad. En el texto tenemos también dos tiempos, el presente y el futuro. En ambos casos los verbos –casi siempre el verbo “dar”– aparecen en la tercera persona del plural. Para registrarlos en quechua se necesitaría de sufijos: *-nku* para el presente y *-nqaku* para el futuro.

Los valores semánticos expresados mediante los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas presentes en la “Relación”:

- (a) denotan personas –en este caso solo personas, en el sentido amplio denotan también animales, cosas o entidades abstractas– que realizan la acción verbal (S);
- (b) denotan acciones realizadas por el sujeto (V);
- (c) denotan el número de personas que realizan la acción (morfemas flexivos de persona y número);
- (d) denotan el tiempo de la realización de la acción (morfemas flexivos de tiempo)
- (e) concretan y limitan el significado de verbo (CD);
- (f) denotan el destinatario o el beneficiario de la acción principal (CI);
- (g) denotan circunstancias de finalidad respecto a la acción principal (CCF.);
- (h) denotan la cantidad (Num.)

14. 4. Memoria de los indios que yo don Jerónimo Guacrapaucar di al marquez don Francisco Pizarro desde que salió de Caxamarca (Jerónimo Guacrapaucar 1558)²⁰⁴

Esta “Memoria” fue presentada ante la Audiencia de Lima en 1558, junto con tres más que analizaré a continuación, a saber: “Memoria de las cosas que don Christóval Alaya y sus caciques e yndios dieron a los capitanes de Su Magestad para la guerra contra Francisco Hernández Girón (Christóval Alaya 1558)”, “Memoria y relación de lo que yo don Álvaro, cacique de los yndios de Carabantes gasté con los capitanes de Su Magestad en la guerra de Francisco Hernández y di para ella (Don Álvaro 1558)”, “Memoria y relación de lo que con los capitanes de Su Magestad gasté yo don Jerónimo en la guerra de Francisco Hernández y di para ella (Jerónimo Guacrapaucar 1558)”. La finalidad de presentar la “Memoria” fue hacer una nueva tasación de las tres parcialidades de los

²⁰⁴ El texto ha sido publicado en: Pärssinen y Kiviharju 2004: 159-170.

huancas –Lurin Huanca, Hanan Huanca y Hatun Jauja– y solicitar una recompensa por el apoyo que prestaron a los españoles (Pärssinen 2004: 155). Las memorias de los huancas fueron publicadas en 1971 por Waldemar Espinoza Soriano bajo el título “Los Huancas aliados de la Conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú 1558-1560-1561”. A continuación, analizaré el vocabulario y la estructura de la primera de las memorias.

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos²⁰⁵: indios, mujeres, oro, plata, pesos, ropa de cumbi, ropa de hombre, ropa de mujer, mantas de caballo, carneros, fanegas de maíz, batalla, cuento de maíz, quinua, papas, ollas, cántaros, vasijas, ojotas (pares de ojotas), perdices, pescado, libras de pescado, cargas de leña, cargas de carbón, tesorero, corderos, sogas, padre, los incas, indios de guerra, indios de carga, jáquimas, alpargates, picas, virrey, tierra, presidente, coca, ovejas, puercos, gallinas, huevos, sal, piedras, cobre, plomo, batea, cucharas, sogas.

Verbos: perderse (=morir), dar, venir, traer (gente consigo), salir, matar, llevar, dar batalla, huir, pelear, enviar (a alguien), destruir, ayudar, escapar, alzar, saquear, volver, llevar (=quitar), ranchar, derribar.

Nombres propios: el marqués (Pizarro), Soto, Yucra Guallpa, Quisquis Ynga, Gesi Yupangi, Quacuapauca, Quisi Yupange, Gómez de Albarado, Mango Ynga, Alonso de Albarado, Almagro, don Xerónimo Guacrapauca, Yange Yupangi Ynga, Ylla Tupa, Baca de Castro, Alonso Palomino, Francisco Hernández, Blasco Núñez Bela, Gonçalo Piçarro, Juan de Acosta, Carabantes, la Gasca, Carabantes, Tordoya, Pedro de Puelles, Mercado.

Etnias: los Yauyos, los guancas.

Topónimos: Caxamarca, Bonbon, Xauxa, Cuçco, Andes, Lima, Ayabire, Tarma, Cumas, Scochacaxa, Siles, Xacxaguana, Guanuco, Chupas, Quito.

²⁰⁵ En mi estudio cuento como sustantivos a nombres compuestos y expresiones, ya que considero que en el “idioma de los quipus” podían ser transmitidos mediante un solo signo. Así, podían existir distintos signos para ropa de hombre, ropa de mujer, ropa de cumbi, etc., sin la necesidad de repetir como en español la palabra “ropa”.

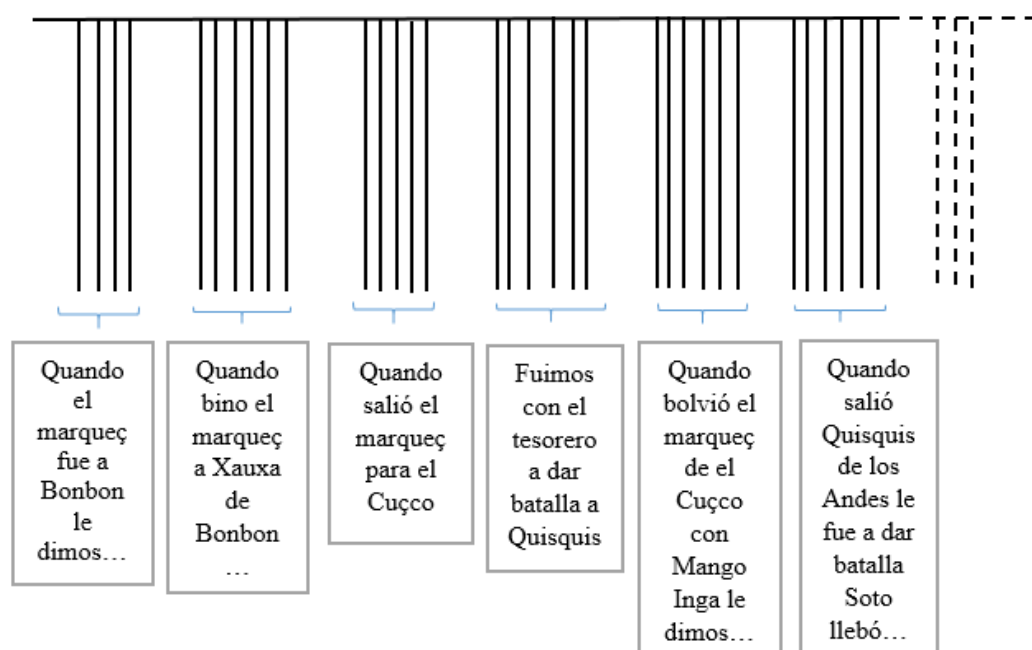
Entre las categorías gramaticales y léxicas predominan, entonces, los sustantivos que son cuarenta y nueve –la mayoría se repite varias veces en el texto de la “Memoria”, ya que se trata de unas listas de bienes entregados o saqueados–. Además hay veinte verbos, veintiséis nombres propios, quince topónimos y dos nombres de etnias. Asimismo, la “Memoria de los indios que yo don Jerónimo Guacrapaucar di al marquez don Francisco Pizarro desde que salió de Caxamarca” habla de los acontecimientos históricos que presenciaron los huancas desde la llegada de Francisco Pizarro, hasta la victoria de la Gasca sobre la rebelión de Gonzalo Pizarro. De ahí que considero que era un quipu mixto histórico-fiscal o, tal vez, eran varios quipus, tomando en cuenta la extensión de la memoria.

En efecto, el quipu está compuesto de unas largas listas de productos entregados a los españoles o saqueados por ellos. Las listas están interrumpidas en algunos lugares por muy cortos fragmentos narrativos –normalmente compuestos de una o, como máximo, dos frases– que, brevemente, introducen acontecimientos históricos. He identificado 44 fragmentos narrativos en toda la “Memoria”. Por ejemplo: “Quando el marqueç fue a Bonbon le dimos...”, “Quando bino el marqueç a Xauxa de Bonbon...”, “Quando salió el marqueç para el Cuçco le dimos...”, “Fuimos con el tesorero a dar batalla a Quisquis...”, “Quando bolvió el marqueç de el Cuçco con Mango Inga le dimos...”, “Quando salió Quisquis de los Andes le fue a dar batalla Soto llebó...”, “Quando el marqueç estaba en Xauxa con Mango Ynga le dimos...”, “Quando bino el marqueç a Lima de Xauxa le dieron...”.

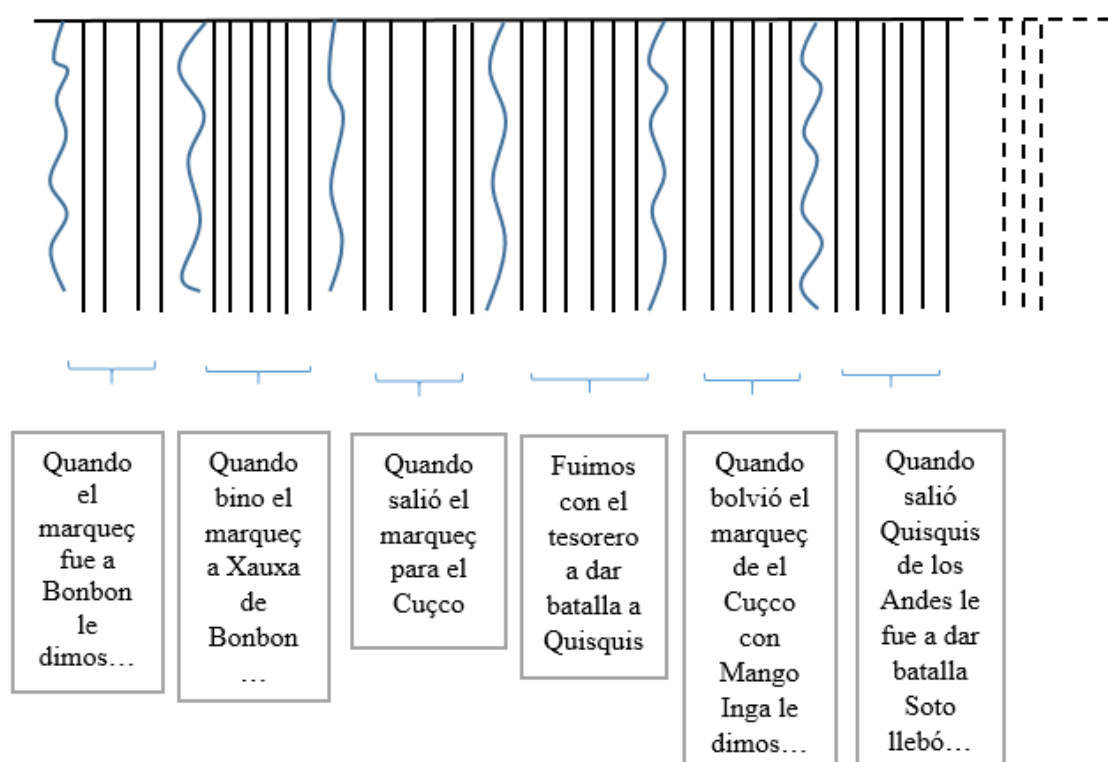
Considero, entonces que bien la “Memoria” estaba asentada en 44 quipus –amarrados juntos, por ejemplo mediante las cuerdas principales–, bien en un quipu grande dividido en 44 secciones –opción que me parece más viable–. Las secciones podrían estar separadas entre sí por distancia entre las colgantes marcada en la cuerda principal o, también, podrían ser secciones introducidas por determinados marcadores. El quipu podría tener la estructura que presento abajo:

Quipu 24 (Q24). Memoria de los indios que yo don Jerónimo Guacrapaucar di al marquez don Francisco Pizarro desde que salió de Caxamarca (Jerónimo Guacrapaucar 1558).

a) secciones separadas



b) secciones introducidas por un marcador



En cuanto a las categorías de vocabulario, están presentes grupos de palabras como las mencionadas por Murra, pero el orden no es el mismo. Por consiguiente, considero que enumerar grupos de bienes que siempre van juntos como maíz, quinua y papas, ollas cántaros y vasijas o carneros y corderos se debe más a la organización de los tributos que a la lógica del quipu.

Sintaxis:

El texto está compuesto de frases simples y compuestas. Aparte de sujeto, verbo y objetos (directo e indirecto), en el texto están presentes: complementos circunstanciales de lugar (caso locativo, caso ilativo, caso ablativo en quechua); complementos circunstanciales de compañía (caso instrumental en quechua); complementos circunstanciales de finalidad (benefactivo en quechua); complementos circunstanciales de tiempo (ablativo en quechua). En cuanto a los tiempos empleados, observamos la tercera persona del singular en el pasado, la tercera persona del plural y la primera persona del plural también en pasado.

“Más le dimos quatro mantas de caballo”

S: sujeto tácito (nosotros)

V: dimos

O: quatro mantas de caballo (objeto o complemento directo)

le (objeto o complemento indirecto)

“Quando el marquez fue a Bonbon (...)”

S: el marquez

V: fue

CC de lugar: a Bonbon (caso ilativo)

En la Memoria se observan numerosas oraciones subordinadas adverbiales de tiempo:

“Quando bino el marqueç a Xauxa de Bonbón trujo de pérdida indios 927 y de indias (...)”

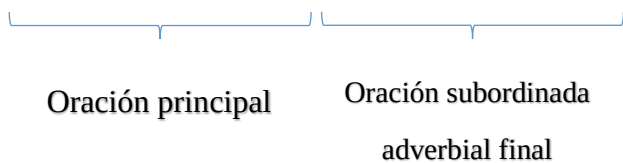


Oración subordinada adverbial de tiempo

Oración principal

También están presentes oraciones subordinadas adverbiales finales:

“Fuimos con el tesorero a dar batalla a Quisquis”



Asimismo, en el texto de la “Memoria” aparecen oraciones compuestas largas formadas por tres o –como en el ejemplo de abajo– por cuatro oraciones coordinadas:

“Después se fue Mango Ynga a Guamanga y envió a un capitán suyo llamado Paucar y salimos al encuentro con 1345 y murieron dos yndias”

En este caso, sin embargo, podía tratarse de frases simples que fueron unidas en una frase compuesta por el escribano español.

Marcas en quechua:

Si quisiéramos transmitir la información contenida en la “Memoria” en el idioma quechua, aparte de raíces nominales y verbales, necesitaríamos de: marca *–pi* de locativo (“en Caxamarca”); marca *–man* de ilativo (“a Xauxa”); marca *–manta* de ablativo (“de Bonbon”); sufijo *–wan* de instrumental (“con el tesorero”); sufijo *–ta* de caso acusativo como marcador de objeto directo; sufijo *–man* de caso ilativo o *–paq* de caso benefactivo como marcadores de objeto indirecto; sufijo *–paq* de benefactivo para la finalidad. En cuanto a los verbos, la tercera persona singular del pasado adquiriría el sufijo del presente *–n* precedido por el sufijo del pasado *–rqa* (o en caso del pasado no experimentado sería *–sqa*). La tercera persona plural del pasado, requeriría del sufijo del presente *–nku* y el sufijo del pasado *–rqa* (o *–sqa*). La primera persona del plural se expresaría mediante sufijos *–rqa* + *–nchis*

Los valores semánticos expresados mediante los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas presentes en la “Memoria”:

- (a) denotan personas que realizan la acción verbal (S);
- (b) denotan acciones realizadas por el sujeto (V);
- (c) denotan el número de personas que realizan la acción (morfemas flexivos de persona y número);
- (d) denotan el tiempo de la realización de la acción (morfemas flexivos de tiempo)
- (e) concretan y limitan el significado de verbo (CD);
- (f) denotan el destinatario o el beneficiario de la acción principal (CI);
- (g) denotan circunstancias de tiempo respecto a la acción principal (O.Adv.T.; CCT.);
- (h) denotan circunstancias de lugar respecto a la acción principal (CCL.);
- (i) denotan circunstancias de finalidad respecto a la acción principal (O.Adv.F; CCF.);
- (j) denotan con quien se realiza la acción (CCCo.);
- (k) denotan la cantidad (Num.)

14. 5. Memoria de las cosas que don Christóval Alaya y sus caciques e yndios dieron a los capitanes de Su Magestad para la guerra contra Francisco Hernández Girón (Christóval Alaya 1558)²⁰⁶

La memoria habla sobre los bienes y servicios entregados a los españoles durante la sublevación de Francisco Hernández Girón que tuvo lugar entre 1553 y 1554.

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: marco, cobre, plomo, vestido, toldo, bolsas de cumbi, frazadas, costales de lana, alpargates, ojotas (pares de ojotas), cabestros, cinchas, sogas, pacos, corderos, vellones de lana, pescuezos de carnero, cueros de venado, candelas de sebo, puercos, lechones, capados, cabritos, almudes de maíz, fanegas de papas, quinua, isangas de cabi, trigo, panes, libra, cántaros de chicha, botija de vino,

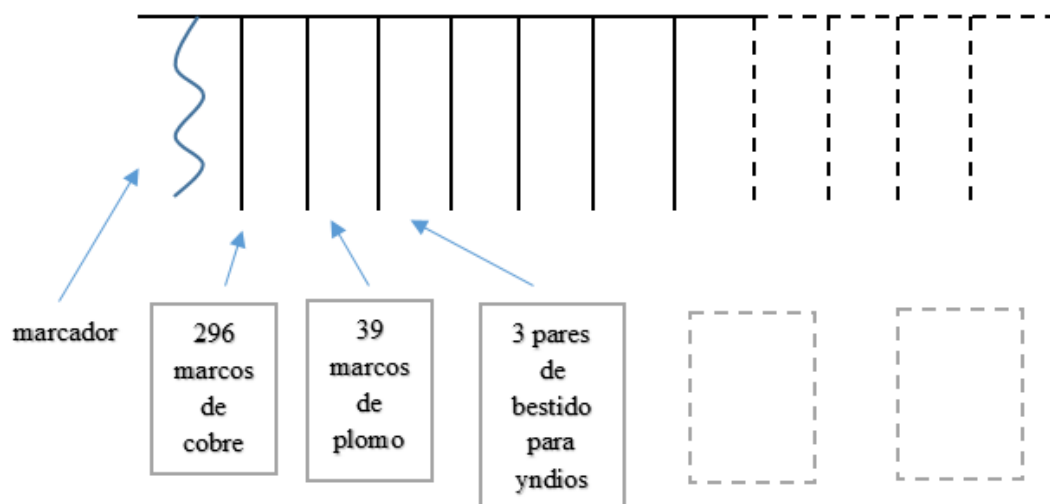
²⁰⁶ El texto está publicado en: Pärssinen y Kiviharju 2004: 170-172.

cántaros, ollas, vasijas, platos, escudillas, gallinas, huevos, isangas de pepinos, frutas, panes de sal, almudes de pescado, picas, cajas de arcabuces, banquetas para arcabuces, rolletes de mecha, bancos, bateas, atacas, palos para toldos, estacas para toldos, cargas de leña, carbón, fanegas, petacas, cuero de venado, cargas de yerba, cargas de paja, indios de servicio, bohíos, pólvora.

Verbos: dar, hacer.

Se aprecia que la “Memoria” está compuesta casi únicamente de sustantivos – excepto un verbo, comprendido en el título, que es “dar” y otro, “hacer”, en el cuerpo del texto—. Además, como en la transcripción analizada arriba, también aquí aparecen grupos de bienes y productos enumerados juntos –cobre y plomo, alpargatas y ojotas, maíz, papas y quinua, corderos y carneros–, pero no se suceden en el orden indicado en el análisis de Murra. En efecto, la enumeración de lo entregado a los españoles empieza por marcos de cobre y marcos de plomo, y termina con los indios de servicio. De ahí que su estructura podría ser muy sencilla, incluyendo únicamente listas de productos y servicios, sin fragmentos narrativos intercalados. Así, al comienzo del quipu se encontraría la información sobre quien entregó bienes y servicios a quien y en qué circunstancias. Y, a continuación, cada cuerda correspondería a un bien entregado o a un pequeño grupo de bienes afines –que aparecían como una categoría tributaria más que una categoría en quipu–.

Quipu 25 (Q 25). Memoria de las cosas que don Christóval Alaya y sus caciques e yndios dieron a los capitanes de Su Magestad para la guerra contra Francisco Hernández Girón (Christóval Alaya 1558).



Sintaxis:

La “Memoria”, que consiste en una enumeración de productos, animales y servicios entregados, está compuesta casi íntegramente de cortas oraciones nominales. El texto está formado por un listado de bienes entregados en el que también se indica su cantidad. El único complemento que aparece es el de finalidad (caso benefactivo en quechua);

Marcas en quechua:

Para transmitir esta información en quechua, aparte de raíces nominales para denotar los bienes, se necesitaría de la marca *-paq* de caso benefactivo (“para yndios”; “para seruiçio; “para jente”); En cuanto a los verbos, la tercera persona plural del pasado, requeriría del sufijo del presente *-nku* y el sufijo del pasado *-rqa* (o *-sqa*). Lo más probable es que la relación oral fue, sin embargo, hecha en la primera persona del plural. Para expresarlo en quechua se necesitaría de los sufijos: *-rqa* + *-nchis*.

Los valores semánticos expresados mediante los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas presentes en la “Memoria”:

- (a) denotan personas –en este el sujeto tácito “nosotros”– que realizan la acción verbal;
- (b) denotan acciones realizadas por el sujeto (V);
- (c) denotan el número de personas que realizan la acción (morfemas flexivos de persona y número);
- (d) denotan el tiempo de la realización de la acción (morfemas flexivos de tiempo)
- (e) concretan y limitan el significado de verbo (CD) –en este caso, indican los productos y bienes entregados;
- (f) denotan el destinatario o el beneficiario de la acción principal (CI);
- (g) denotan la cantidad (Num.)
- (h) denotan circunstancias de finalidad respecto a la acción principal (O.Adv.F; CCF.);

14.6. Memoria y relación de lo que yo don Álvaro, cacique de los yndios de Carabantes gasté con los capitanes de Su Magestad en la guerra de Francisco Hernández y di para ella (Don Álvaro 1558)²⁰⁷

La memoria habla sobre los bienes y servicios entregados a los españoles durante la sublevación de Francisco Hernández Girón que tuvo lugar entre 1553 y 1554.

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: indios de guerra, fanegas, almudes, maíz, harina, chicha, papa, quinua, cabi, trigo, libra, pan, ovejas de la tierra, corderos de la tierra, puercos, cabras, gallinas, huevos, perdices, pescados, petaquillas de fruta, piedras de sal, marcos de cobre, marcos de plomo, picas, mechas de arcabuz, alpargates, ojotas, jáquimas, guascas, ollas, cazuelas, platos, queros de ovejas, arrelles de manteca, toldo, manta, chuspas, mantas para caballos, costales, vellones de lana, petacas, cargas de leña,

²⁰⁷ El texto está publicado en: Pärssinen y Kiviharju 2004: 172-173.

cargas de carbón, bateas, mesas, cucharas, cajas de arcabuces, bancos, palos de toldo.

Verbos: irse.

Topónimos: Guamanga.

También en esta “Memoria” se observa la prevalencia de sustantivos. La estructura de este quipu sería, entonces, igual o muy similar a la del quipu **Q25**.

Sintaxis:

La “Memoria” está formada por una lista de bienes y servicios entregados. Aparece solo una oración con predicado verbal: “[gasté] yndios otros que fueron a Guamanga”. En el texto están presentes también un complemento circunstancial de lugar (caso ilativo en quechua) y complementos directos.

Marcas en quechua:

Para comunicar el mismo mensaje en el idioma quechua se necesitaría: de marca *–man* de caso ilativo; de marca *–ta* del complemento directo. En cuanto al tiempo empleado, aparecen formas en pasado: la primera persona del singular y la tercera persona del plural. Para expresar estas formas de verbos, la primera persona del singular en el pasado requeriría del sufijo *–ni* del presente precedido del sufijo del pasado *–rqa*, y la tercera persona plural del pasado, requeriría del sufijo del presente *–nku* precedido del sufijo del pasado *–rqa* (o *–sqa*).

Los valores semánticos expresados mediante los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas presentes en la “Memoria”:

- (a) denotan personas –en este caso el sujeto “yo”– que realizan la acción verbal;
- (b) denotan acciones realizadas por el sujeto (V);
- (c) denotan el número de personas que realizan la acción (morfemas flexivos de persona y número; pronombre personal “yo”);

- (d) denotan el tiempo de la realización de la acción (morfemas flexivos de tiempo)
- (e) concretan y limitan el significado de verbo (CD) – en este caso, indican los productos y bienes entregados;
- (f) denotan la cantidad (Num.);
- (g) denotan circunstancias de lugar respecto a la acción (CCL.);

14.7. Memoria y relación de lo que con los capitanes de Su Magestad gasté yo don Jerónimo en la guerra de Francisco Hernández y di para ella (Jerónimo Guacrapaucar 1558)²⁰⁸

La memoria habla sobre los bienes y servicios entregados a los españoles durante la sublevación de Francisco Hernández Girón que tuvo lugar entre 1553 y 1554.

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: indios de carga, fanegas, almudes, maíz, harina, chicha, papas, quinua, cabi, trigo, pan, ovejas de la tierra, corderos, puercos, lechones, cabras, gallinas, huevos, perdices, pescado, petaquillas de fruta, piedras de sal, marcos de cobre, marcos de plomo, picas, mechas de arcabuz, alpargates, ojotas, jáquimas, guascas, queros de ovejas, arrelde, manteca, sobremesa, chuspa, manta para caballo, costales, vellones de lana, petacas, cargas de leña, costales de carbón, bateas, mesas, cajas, cucharas, bancos, palos para toldos.

Verbos: gastar, dar.

Como se puede ver, esta “Memoria” también está compuesta de listas de bienes y productos, es decir, en términos de categorías gramaticales, el texto está construido únicamente de sustantivos y numerales –salvo dos verbos que aparecen en el título–. Asimismo, la estructura del quipu sería igual o similar a la del quipu **Q25**.

²⁰⁸ El texto está publicado en: Pärssinen y Kiviharju 2004: 173-174.

Sintaxis:

En la “Memoria”, aparte del título, no están presentes oraciones simples ni compuestas que tuvieran un predicado verbal. Se siguen cantidades de bienes entregados que podríamos clasificar como muy cortas oraciones nominales –si las tratamos como oraciones separadas del título y, por consiguiente, de los verbos “gastar” y “dar”–; podríamos clasificar estas frases como subordinadas de complemento directo –si consideramos como parte de cada oración los verbos contenidos en el título–. En cuanto al tiempo empleado, aparecen dos formas en pasado en la primera persona del singular. Para expresar estas formas de verbos, la primera persona del singular en el pasado requeriría del sufijo –*ni* del presente precedido del sufijo del pasado –*rqa* (o –*sqa*).

Los valores semánticos expresados mediante los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas presentes en la “Memoria”:

- (a) denotan personas –en este caso “yo don Jerónimo”– que realizan la acción verbal (S);
- (b) denotan acciones realizadas por el sujeto (V);
- (c) denotan el número de personas que realizan la acción (morfemas flexivos número);
- (d) denotan el tiempo de la realización de la acción (morfemas flexivos de tiempo)
- (e) concretan y limitan el significado de verbo (CD);
- (f) denotan la cantidad (Num.)

14.8. Memoria de lo que Sulichaque, cacique principal que fue del repartimiento de Atunxauxa, dio al marqués don Francisco Pizarro al tiempo que entró en este Reyno e a los demás capitanes de Su Magestad para su auiamiento en todas las alteraciones que a auido (Francisco Cusichac, Cristóval Canchaya y Diego Enaupari 1561)²⁰⁹

La “Memoria” de los Hatun Jauja fue presentada ante la Audiencia de Lima en 1561. Entre las listas de productos entregados a los españoles aparecen fragmentos narrativos que narran acontecimientos históricos de Hatun Jauja desde 1533 hasta 1554. Es la transcripción que sirvió para el análisis de Murra sobre las etnocategorías de quipu.

²⁰⁹ El texto está publicado en: Pärssinen y Kiviharju 2004: 197-239.

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: fresadas, fanegas de maíz, quinua, papas, pares de ojotas, marqués, tambos, leña, maíz, soldados, carneros, ovejas, corderos, pacos, vestidos de cumbi, vestido de hombre, vestido de mujer, cestillos de pescado, libra, pescado, cacique, indios de carga, yanaconas, capitanes, tesorero, ovejas de la tierra, corderos de la tierra, ollas, cántaros, tinajas, chamelicos, porongos, cazuelas, perdices, cargas de leña, cargas de yerba, paja, cántaros de chicha, incas, mariscal, pares de alpargates, lana, gallinas, huevos, cántaros de agua, isangas de fruta, sal, cabrestos, jáquimas, cinchas, sueltas, sobrecargas, batalla, prisión, plaza, platos, escudillas, porongos, jarros, pesos, oro, plata, casas, cobre, cascos, armas, plomo, picas, bancos, tablas de mesa, sillas de caderas, bateas, palos para toldos, estacas, carpintero, puercos, tocino, lechones, cabras, aderezos de caballos, indios, indias, ichu, carbón, cuero de venado, pacayes, maní, costales de lana, arcabuces, mechas de algodón, palos de molle, varas para rascador, cabuya, pan.

Verbos: llevar, servir, llevar cargas, volver, hallar, estar, dar, ranchar, dejar, pelear, morir, matar, poner en paz (=pacificar), gastar, robar, ir, venir, estar, huir, comer, desbaratar, dar batalla, enviar, hacer guerra, destruir.

Nombres propios: Sulichaque, Cusichaca (Susichac), Soto, Francisco Piçarro, Alonso Riquelme, Quizquiz, Yulcula Gualca, Chaicali, Francisco Xauxa, Christóval Canchaya, Mango Ynga, Tito Yupangui, Apo Cusichaca, Capicapita Yupangui, Quiçu Yupangui, Ynga Surichaque, Godoy, Quiço Yupangui Ynga, Paulo Luna Vilca, Alonso de Aluarado, Alinxongo Ynga, Sulichac, Paucar Guaman, Cuxi Yupangui, Diego de Almagro, Paulo Ynga, Yauli, Colla Topa, Mango Cusichac, Ylla Topa, Payo Bilsca, Quiquin Canchaya, Tapala, Mantuyo, Mercadillo, Rodrigo de Salazar, Salcedo, Rodrigo de Maçuelas, Mosquera, Pedro Áluarez, Vaca de Castro, Pedro de Puelles, el capitán Vergara, Diego Ynaupari, Diego Naupari, el virrey Blasco Núñez Vela, Çelis, Gonçalo Piçarro, Francisco de Carvajal, Juan de Acosta, Roxas, Lorenço de Aldana, Carauantes, Lope Martín, Costilla, Francisco Hernández, Loçana, Juan López de Guevara, Pablo de Meneses, Alonso Malqui Cosichac, Juan de Mori.

Topónimos: Caxamarca, Bonbón, Xauxa, Angoyaco, Cuzco, Atunxauxa, Maraycalla, Puerto Viejo, Chulcomayo, Lima, Ayavire, Tarama, Chinche, Comas, los Andes, Gualichaca, Cochacaxas, Yca, Viniaca, Guancayoc, Pututo, Chupaca, Acaya, Andamarca, Guamanga, Avxiuilca, Acos, Paucarbanba, Andaguaylas, Mayamarca, Quito, Trugillo, Chachapoyas, Chupas, Pilco, Guaracheri, Bilcas, Andaguaylas, Pucara, Maravilca.

Se observa, entonces, que predominan los sustantivos (94), aparecen también abundantes nombres propios (62) y topónimos (40). Verbos, en cambio, no son numerosos. La estructura de este quipu sería mucho más compleja que en caso de los quipus anteriores. De manera análoga al quipu **Q24**, este quipu estaría compuesto de listas de bienes y servicios entregados en calidad de tributo, separadas por cuerdas o conjuntos de cuerdas que contenían fragmentos narrativos.

Sintaxis:

El texto de la “Memoria” es uno de los más complejos que conocemos entre las transcripciones de quipu. En la transcripción encontramos oraciones nominales, oraciones simples y oraciones compuestas –coordinadas y subordinadas–. Aparte de sujeto, verbo y objeto, están presentes: complemento circunstancial de finalidad (“para su comida”; “para su seruiçio”, benefactivo en quechua); complemento circunstancial de lugar (“a Caxamarca”, ilativo en quechua; “desde Bonbon”, ablativo en quechua; “en Xauxa”, locativo en quechua); complemento circunstancial de compañía (“con diez mil yndios”, caso instrumental en quechua); complemento circunstancial de cantidad (“muchos yndios); complemento circunstancial de modo (“tomó por fuerça”); complemento circunstancial de causa (“por mandado de”);

“Yten lleuaron al dicho marques dos fresçadas de la tierra nuevas.”

S: sujeto tácito (ellos)

V: lleuaron

O: al dicho marques (complemento indirecto)
dos fresçadas de la tierra (complemento directo)

Hay varias oraciones compuestas con subordinadas adverbiales de tiempo que permite crear un marco temporal para los acontecimientos contados:

Oración subordinada adverbial de tiempo

“Luego que partió el marqués al Cuzco vino a este valle Quisquis e Yulca Gualca e Chaicali capitanes suyos con diez mil yndios.”

Oración subordinada adverbial de tiempo

“Yten dieron después de vuelto el dicho Soto de la dicha jornada al dicho marques lo siguiente”

Oración subordinada adverbial de tiempo

“Y después de aver robado los yngas las cosas declaradas fue Quiço Yupangui Ynga a Lima.”

Están presentes también oraciones subordinadas adverbiales finales:

Oración subordinada adverbial final

“Yten dizen que embieron d’este repartimiento para que ayudasen a los españoles que auían ydo a pelear con Capicapita Yupangui capitán de Tito Yupangui dozientos e çinquenta yndios”.

Aparecen también oraciones compuestas muy largas que, evidentemente, fueron dos o tres distintas unidas por el escribano. Como la de abajo:

“Yten luego que boluió el dicho Alonso de Aluarado de Ayauire a los tambos de Atunxauxa, se alçó en Bonbón y Tarama y Chinche vn ynga adonde se fue el dicho

Alvarado con sus soldados y se fueron deste dicho repartimiento ayudándole en la dicha paçificación Sulichac padre del dicho don Françisco Cusichac con dozientos e sesenta e seis yndios e luego que llegaron a Tarama se fue huyendo el dicho ynga.”

En el texto aparecen también oraciones subordinadas de relativo:

subordinada de relativo
↓

“e llegados a Gualichaca hallaron allí a Paucar Guaman e Cuxi Yupangui capitanes yngas que estauan de guerra adonde el dicho Alonso de Alvarado mandó a los yndios de Atunxauxa sacar de cadena e que dexasen las cargas e que peleasen con los yngas”

Y de finalidad:

subordinada de relativo
└──────────┘

“E después desto Mango Ynga que estaua en Viniaca envió a Tito Yupangui su capitán con seis mil yndios a que a los caçiques de Atunxauxa los matasen (...)”

└────────────────────────────────┘
subordinada adverbial de finalidad

Asimismo, están presentes oraciones coordinadas:

Oración 1
└────────────────────────────────┘

“E despues d’esto uino a los tambos d’este repartimiento de Atunxauxa el dicho marqués don Françisco Piçarro de la çiudad de los Reyes e le dieron lo siguiente”

└──────────┘
Oración 2

La mayoría de las oraciones, sin embargo, son oraciones simples. Sobre todo cuando se enumeran listas de bienes y servicios entregados a los españoles. La orden de la oración en este caso es: S (tácito) + V + O (habitualmente solo complemento directo, pero a veces aparece también complemento indirecto):

“Yten dieron al dicho mariscal dos mil e quinientos e ochenta e nueve ollas e cántaros y tinajas.”

S: tácito (ellos)

V: dieron

O: dos mil e quinientos e ochenta e nueve ollas e cántaros y tinajas (complemento directo)
al dicho mariscal (complemento indirecto)

Los valores semánticos expresados mediante los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas presentes en la “Memoria”:

- (a) denotan personas –en este caso solo personas, en el sentido amplio denotan también animales, cosas o entidades abstractas– que realizan la acción verbal (S);
- (b) denotan acciones realizadas por el sujeto (V);
- (c) concretan y limitan el significado de verbo (CD);
- (d) denotan el destinatario o el beneficiario de la acción principal (CI);
- (e) denotan circunstancias de tiempo respecto a la acción principal (O.Adv.T.; CCT.);
- (f) denotan circunstancias de lugar respecto a la acción principal (O.Adv.L; CCL.);
- (g) denotan circunstancias de finalidad respecto a la acción principal (O.Adv.F; CCF.);
- (h) denotan con quien se realiza la acción (CCCo.);
- (i) denotan la cantidad (Num.; CCCant.);
- (j) complementan información sobre sintagma nominal (O.de Rel.)
- (k) explican cómo se realizó una acción (CCM);

Marcas quechuas:

Marca de complemento directo –*ta*; marca –*man* o marca –*paq* de complemento indirecto; marca –*wan* de caso instrumental; marca –*man* de caso ilativo; marca –*paq* de caso benefactivo; marca –*manta* de caso ablativo; marca –*pi* de caso locativo; marca del plural –*kuna*;

En cuanto al tiempo empleado, aparecen formas en pasado: la tercera persona del singular y la tercera persona del plural. Para expresar estas formas de verbos, la tercera persona singular del pasado adquiriría el sufijo del presente –*n* precedido por el sufijo del pasado –*rqa* (o en caso del pasado no experimentado sería –*sqa*). La tercera persona plural del pasado, requeriría del sufijo del presente –*nku* y el sufijo del pasado –*rqa* (o –*sqa*).

14.9. Relación del ganado que parece aver entregado Juan Vásquez de Tapia y Diego Pacheco a estos caciques de Chucuyto y sus provincias. (Caciques de Chucuito, ca. 1550)²¹⁰

La “Relación” es una transcripción de quipus de los lupacas, etnia conocida por la crianza del ganado de camélidos andinos. De hecho, en la transcripción del quipu –o de los quipus presentados– el ganado está dividido en cuatro tipos: (1) llamas machos (carneros grandes); (2) llamas hembras (ovejas grandes); (3) alpacas machos (carneros pacos); (4) alpacas hembras (ovejas pacos). Asimismo, aparece distinción entre ganado de las siete parcialidades y cabeceras principales de la provincia: Chucuito, Acora, Ilave, Juli, Pomata, Yunguyo y Zepita (Pärssinen 2004: 248). El quipu –o los quipus presentados– estaba organizado de manera binaria. Por un lado, se registraban los cargos que correspondían al ganado ingresado, y por el otro, se representaban los descargos, es decir el ganado entregado. Por consiguiente, considero que era un quipu con diferentes secciones correspondientes cada una de ellas a un pueblo o una parcialidad. Al mismo tiempo, los cargos y descargos se codificarían mediante fijación de las colgantes a la cuerda principal –recto o verso–. Por otro lado, es posible también que la transcripción procediera de diferentes quipus, más sencillos. En este caso, cada uno representaría a un solo pueblo o parcialidad –y estaría compuesto exactamente de la misma manera que la sección correspondiente al mismo pueblo representada en un quipu grande–.

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: carneros grandes (llamas machos), carneros, ovejas grandes, carneros pacos, cargo, descargo.

Verbos: dar, tomar, ir, dar batalla, llevar, morir, robar, ranchar.

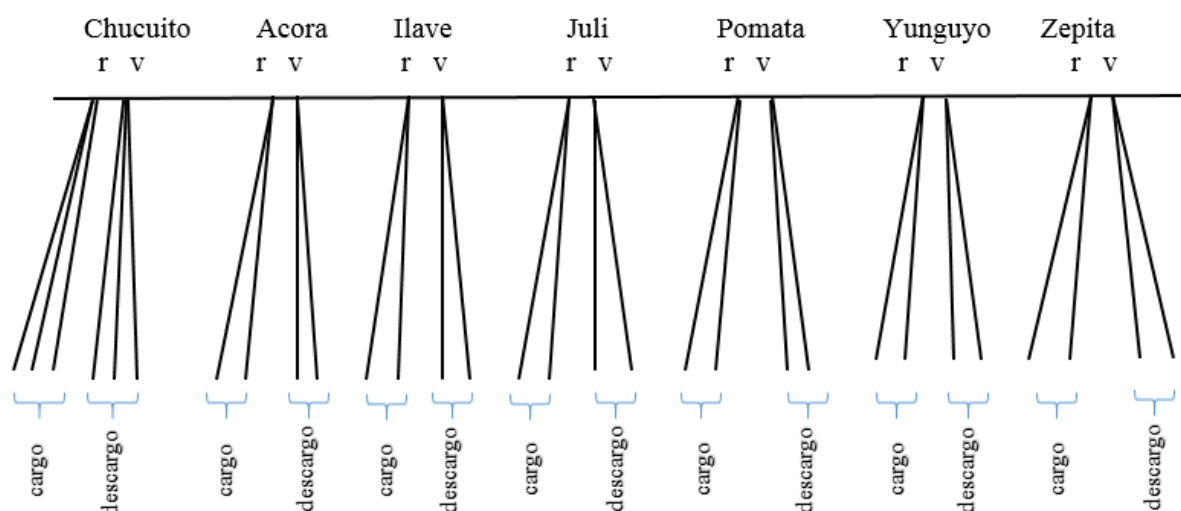
Nombres propios: Juan Vásquez de Tapia, Diego Pacheco, Diego Çenteno, Gonçalo Pizarro, Francisco de Caruajal, Villanueva, Villegas.

Topónimos: Chucuito, Guarina, Desaguadero, Cuzco, Potosí, Charcas, Acora, Ylave, Pomata, Yunguyo, Porco, Yuli, Çepita.

²¹⁰ El texto está publicado en: Pärssinen y Kiviharju 2004: 251-267.

El quipu –si se asume que hubo un solo quipu– pudo ser representado de la manera propuesta abajo. Así, la seriación del quipu correspondería a los siete pueblos y parcialidades, mientras que la fijación a la cuerda principal –recto o verso– indicaría si se trataba de cargos –ganado ingresado– o descargos –ganado entregado–. Toda la demás información, tanto numérica como lingüística –nombres de animales, verbos, topónimos y nombres propios– estaría codificada en las cuerdas colgantes, mediante la combinación de nudos, torcido, hilado y colores.

Quipu 26 (Q26). Relación del ganado que parece aver entregado Juan Vásquez de Tapia y Diego Pacheco a estos caciques de Chucuyto y sus provincias. (Caciques de Chucuito, ca. 1550)



Sintaxis:

En la “Relación” están presentes oraciones simples y compuestas, siendo las primeras las más frecuentes. Aparte de sujeto, verbo y objeto (directo e indirecto), encontramos: complementos circunstanciales de lugar (“al Cuzco”, caso ilativo en quechua; “en Potosí”, caso locativo en quechua; “de Guarina”, caso ablativo en quechua);

Están presentes oraciones compuestas con subordinadas adverbiales de tiempo:

Oración subordinada adverbial de tiempo

“(Que) dieron a Çenteno quando fue a dar la batalla de Guarín çiento y diez y siete ouejas grandes”

Oración principal:

S: sujeto tácito (“ellos”)

V: dieron

O: a Çenteno (complemento indirecto)

çiento y diez y siete ouejas grandes (complemento directo)

Marcas en quechua:

Para transmitir esta información en quechua, aparte de raíces nominales y verbales, necesitaríamos de los siguientes sufijos: marca *-ta* para denotar complemento directo; marca *-man* o marca *-paq* para denotar complemento indirecto; marca *-man* del caso ilativo; marca *-pi* del caso locativo; marca *-manta* de caso ablativo, las tres últimas para denotar el lugar. En cuanto al tiempo, aparecen formas en pasado: la tercera persona del singular y la tercera persona del plural. La tercera persona singular del pasado adquiriría el sufijo del presente *-n* precedido por el sufijo del pasado *-rqa* (o en caso del pasado no experimentado sería *-sqa*). La tercera persona plural del pasado, requeriría del sufijo del presente *-nku* precedida del sufijo del pasado *-rqa* (o *-sqa*).

Los valores semánticos expresados mediante los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas presentes en la “Relación”:

- (a) denotan personas que realizan la acción verbal (S);
- (b) denotan acciones realizadas por el sujeto (V);
- (c) denotan el número de personas que realizan la acción (morfemas flexivos de número);
- (d) denotan el tiempo de la realización de la acción (morfemas flexivos de tiempo)
- (e) concretan y limitan el significado de verbo (CD);
- (f) denotan el destinatario o el beneficiario de la acción principal (CI);
- (g) denotan circunstancias de tiempo respecto a la acción principal (O.Adv.T.);

- (h) denotan circunstancias de lugar respecto a la acción principal (CCL.);
(i) denotan la cantidad (Num.)

- 14. 10. a) La cuenta y quipo de los tributos y tasa que pagaua el repartimiento de Sacaca a don Alonso de Montemayor (Hernando Achacata 1572)²¹¹**
b) La cuenta y quipo de los tributos y tasa que pagaua el repartimiento de Sacaca a don Alonso de Montemayor (Luis Anba 1572)
c) La cuenta y quipo de los tributos y tasa que pagaua el repartimiento de Sacaca a don Alonso de Montemayor (Pedro Horuro 1572)
d) La cuenta y razón de lo que pagaron al dicho don Alonso de Montemayor y a sus mayordomos por sus quipos (Fernando Achacata y Luis Conba 1578)

En este subcapítulo, presentaré cuatro transcripciones que forman parte del pleito, que tuvo lugar entre 1571 y 1579, entre los caciques e indígenas de Sacaca y los herederos de Alonso Montemayor, encomendero que murió en 1556. Los caciques pretendían recibir una compensación por los excesos de tributos pagados entre los años 1548 y 1551 (Pärssinen 2004: 269). En cuanto a los tres primeros testimonios, el texto de la transcripción fue basado en la lectura de quipus de tres quipucamayocs de Sacaca –el cacique principal Hernando Achacata, y los principales Luis Anba y Pedro Horuro– quienes, en 1572, ante la Audiencia de La Plata dieron cuenta sobre el tributo entregado a Montemayor (Pärssinen 2004: 269-270). En cuanto al cuarto texto, como los herederos de Montemayor no aceptaban la resolución anterior, en 1578, dos de los quipucamayos, Fernando Achaca y Luis Conba –anteriormente mencionado como Anba–, leyeron nuevamente sus quipus ante la Audiencia (Pärssinen 2004: 299).

Palabras y expresiones comprendidas en los textos:

Sustantivos: pesos de plata, indios, minas, fanegas de maíz, fanegas de chuño, ovejas de la tierra, carneros de la tierra, corderos, arroba, sebo, ropa de abasca, frazadas de

²¹¹ Los textos están publicados en: Pärssinen y Kiviharju 2004: 272-297.

la tierra, lana, mandiles de caballo, jáquimas, cabrestos, látigos, cinchas, sueltas, riendas, pescueços, miel, çera, gallinas, hueuos, cargas de quinua, cargas de papas, cargas de sal, patos, bestidos de cunbe.

Verbos: dar, vender, valer.

Nombres propios: Alonso de Montemayor.

Topónimos: Potosí.

En las transcripciones prevalecen sustantivos –sin contar los numerales que, como en casos anteriores, he omitido–. De ahí que la estructura de los quipus leídos por los tres *quipucamayoc* sería semejante a la del quipu **Q25**, a saber, cada cuerda correspondería a un producto o grupo de productos e indicaría las cantidades. La diferencia, sin embargo, consiste en que en este último conjunto de quipus, además de cantidades de productos aparecen también los precios a los que estos se vendieron. En efecto, en el texto de “La cuenta y razón de lo que pagaron al dicho don Alonso de Montemayor y a sus mayordomos por sus quipos” con frecuencia se reitera en la respuesta como parte de la frase: “y por los dichos quipos de los dichos preçios dixeron...”. Como en el presente ejemplo: “Fueron preguntados. a cómo se vendía. el dicho año. en la dicha villa. de Potosí. vna xáquima. con sus cabrestos. látigos. çinchas. y sueltas. y por el dicho quipo de los dichos preçios. dixeron que a quatro pesos de plata corriente.” (Pärssinen 2004: 313). De ahí que en estos quipus coloniales, que fueron leídos como testimonios en el pleito, aparecerían en la misma cuerda doubles valores numéricos. Un numeral indicaría la cantidad de los bienes entregados y el otro, el precio de venta de los mismos o, más bien, el precio por cada unidad como se puede apreciar en el texto: “E asimismo dieron el dicho año al dicho encomendero veinte arrovas de miel que se vendieron a quatro pesos cada arrova” (Pärssinen 2004: 274).

Por otro lado, en el texto de “La cuenta y razón de lo que pagaron al dicho don Alonso de Montemayor y a sus mayordomos por sus quipos” llama la atención el uso de la palabra *poccha*. De hecho, *poccha* es una medida andina y equivale a media hanega, como podemos leer en la transcripción: “Fueron preguntados. a cómo valía. este dicho año. la hanega. del dicho maíz. en Potosí dijeron. que a çinco pesos. corrientes. la poccha. que se entiende. media hanega” (Pärssinen 2004: 304). La aparición de *poccha* en la transcripción de la lectura de quipu puede sugerir que, después de la llegada de los

europeos y la imposición del sistema de medidas español, en los quipus –al menos en los primeros años y/o décadas– se seguía codificando las medidas andinas, traduciéndolas simplemente durante la lectura del quipu a las españolas. En este caso, para denotar una hanega en un quipu colonial, sería suficiente representar dos veces el signo que denotaba la *poccha* andina y, en las interacciones con los españoles, el signo duplicado se leería como “hanega”.

Sintaxis:

En los cuatro textos aparecen muchas oraciones compuestas coordinadas, donde en la primera se indica qué bienes fueron entregados al encomendero y, en la segunda, a qué precio se vendieron después, eventualmente, cuánto valían:

“Y más dieron el dicho año çiento y veynte pieças de ropa de anasca que se vendieron cada pieça a seis pesos”

“Y asimismo dieron el dicho año mil dozientos, y çinco hueuos que cada çien hueos valían a diez pesos comúnmente”

Aparte de sujeto, verbo y objeto en el texto están presentes: complemento circunstancial de tiempo (“el dicho año”); complemento circunstancial de lugar (“en Potosí”, caso locativo en quechua); complemento circunstancial de finalidad (“para su comer”, “para su casa”, caso benefactivo en quechua);

Marcas en quechua:

Para transmitir esta información en quechua, aparte de raíces nominales y verbales, se necesitaría de los siguientes sufijos: marca *-ta* para denotar complemento directo; marca *-man* o marca *-paq* para denotar complemento indirecto; marca *-pi* del caso locativo. En cuanto al tiempo, aparece la tercera persona del plural, que requeriría del sufijo del presente *-nku* y el sufijo del pasado *-rqa* (o *-sqa*). Hay que tener en cuenta que en algunos casos la tercera persona apuntada por el escribano correspondería a la primera persona de la relación oral, por eso, se necesitaría de los sufijos: *-rqa* + *-nchis*.

Los valores semánticos expresados mediante los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas presentes en los textos:

- (a) denotan personas y cosas que realizan o participan en el desarrollo de la acción verbal (S);
- (b) denotan acciones realizadas por el sujeto (V);
- (c) denotan el número de personas que realizan la acción (morfemas flexivos de número);
- (d) denotan el tiempo de la realización de la acción (morfemas flexivos de tiempo)
- (e) concretan y limitan el significado de verbo (CD);
- (f) denotan el destinatario o el beneficiario de la acción principal (CI);
- (g) denotan circunstancias de tiempo respecto a la acción principal (CCT.);
- (h) denotan circunstancias de lugar respecto a la acción principal (CCL.);
- (i) denotan circunstancias de finalidad respecto a la acción principal (CCF.);
- (j) denotan la cantidad (Num.);

14. 11. Relación que hacen los quipocamayos de las chacaras de coca de los cuatro años que pasaron sin tasa a don Alonso de Montemayor que fue encomendero del repartimiento de Sacaca (Quipocamayos de las chacaras de coca de Sacaca 1578)²¹²

La “Relación” también forma parte del pleito entre los indígenas de Sacaca y los herederos de Alonso Montemayor. Sin embargo, los tres quipucamayoc que leyeron sus quipus en 1572 no tuvieron datos sobre las entregas de coca. De hecho, los quipucamayoc que residían en los valles de las yungas fueron quienes llevaban los registros de la coca entregada (Pärssinen 2004: 351).

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: cestos de coca, peones, carneros, indios cargados (=indios de carga).

Verbos: coger (=cosechar), llevar, cargar.

²¹² El texto está publicado en: Pärssinen y Kiviharju 2004: 353-359.

Nombres propios: cacique Consara, Antón Gómez, Alonso de Montemayor, Quintero (o Tintiro), Pedro García.

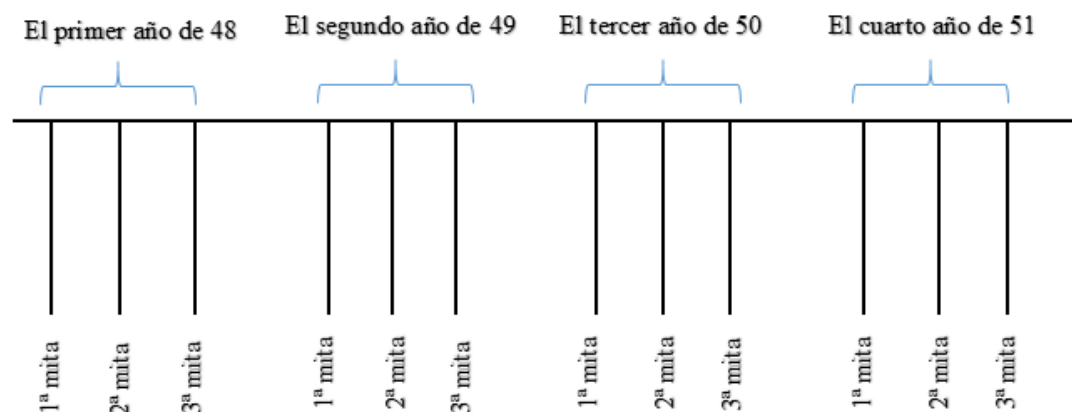
Nombres de chacras: Payromani, Chuquioma, Laymitoro, Sipsipampa, Cataquipa, Liquiliqui, Apachila, Tontoni, Catani, Charupampa.

Topónimos: Totorá, la Plata, Potosí.

Los registros de los *quipucamayoc* de los valles de yungas contenían nombres de las chacras que son enumeradas al comienzo de la transcripción, entonces probablemente estaban registradas al inicio del quipu –o de los quipus leídos–.

La estructura del quipu –o de los quipus– estaba ya influenciada por la manera europea de registrar los datos, a saber, en la transcripción se mantiene el orden cronológico y se habla de la mita según año en que fue prestada. Cada año, a su vez, fue dividido en tres periodos de cuatro meses. La transcripción proporciona información sobre cuántos cestos de coca fueron recogidos en cada mita, cuántas personas trabajaron y por cuánto tiempo para trasladarlos a otro lugar, el lugar al que fueron trasladados y la cantidad de los animales de carga e indios de carga que trabajaron para trasladar las cosechas. Entonces, si se asume que los datos fueron registrados en un solo quipu, este tendría una estructura repartida en cuatro series –correspondientes a un año cada una– y estas, a su vez, se repartirían en tres series correspondientes a tres mitas de cada año.

Quipu 27 (Q 27). Relación que hazen los quipocamayos de las chácaras de coca de los quatro años que pasaron sin tasa a don Alonso de Montemayor que fue encomendero del repartimiento de Sacaca (Quipocamayos de las chácaras de coca de Sacaca 1578)



Sintaxis:

El texto empieza por la enumeración de las chacras –una lista de once nombres propios – seguida por oraciones simples y compuestas que informan sobre la cantidad de coca obtenida cada año y sobre cómo ésta era transportada a otros lugares. Aparte de sujeto, verbo y objeto, están presentes: complementos circunstanciales de lugar (“en el dicho pueblo de Totorá, caso locativo en quechua; “a la ciudad de la Plata”, caso ilativo en quechua; “desde el pueblo de Totorá” caso ablativo en quechua; “hasta la uilla de Potosí”, caso limitativo en quechua); complementos circunstanciales de compañía (“con el dicho Quintero”, caso instrumental en quechua).

Marcas en quechua:

Para expresar esta información en quechua, aparte de raíces nominales y verbales, se necesitaría de: marca *-ta* de complemento directo; marca *-man* o *-paq* de complemento indirecto; marca *-pi* de locativo; marca *-man* de ilativo; marca *-manta* de ablativo; marca *-kama* de limitativo; marca *-wan* de instrumental; Los verbos en la “Relación” aparecen en la tercera persona plural del pasado, que requeriría del sufijo del presente *-nku* precedido del sufijo del pasado *-rqa* (o *-sqa*).

Los valores semánticos expresados mediante los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas presentes en la “Relación”:

- (a) denotan personas que realizan la acción verbal (S);
- (b) denotan acciones realizadas por el sujeto (V);
- (c) denotan el número de personas que realizan la acción (morfemas flexivos de número);
- (d) denotan el tiempo de la realización de la acción (morfemas flexivos de tiempo)
- (e) concretan y limitan el significado de verbo (CD);
- (f) denotan el destinatario o el beneficiario de la acción principal (CI);
- (g) denotan circunstancias de lugar respecto a la acción principal (CCL.);
- (h) denotan con quien se realiza la acción (CCCo.);
- (i) denotan la cantidad (Num.);

14.12. Relación de la declaración que hizieron los dichos caçiques e yndios de Chayanta encomendados en el dicho Martín de Robles de lo que an dado al dicho Martín Robles (Martín Chiciguanca, Diego Haya, Juan Copaquira e Felipe Cañabire 1568)²¹³

La “Relación” forma parte del pleito sostenido entre los indígenas del repartimiento de Chayanta y la viuda de Martín Robles, doña Juana de los Ríos, sobre los excesos de tributos. Por esta razón, el 15 de julio de 1568, los caciques y quipucamayoc de Chayanta se presentaron ante la Audiencia de Charcas y contestaron las preguntas de los jueces, declarando todo lo que habían dado al encomendero Martín de Robles entre 1548 y 1555. Ya que los indígenas tuvieron que contestar las preguntas, el orden narrativo del quipu no fue respetado (Pärssinen 2004: 361).

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: pesos, pesos de plata, tomines, piezas de ropa, costales, sogas, arrobas de lana, maíz, fanegas de maíz, harina de maíz, mayordomo, caballos, camarico, chuño, fanegas de chuño, trigo, molle, ganado, hembras, machos, carneros grandes, sebo, manteca, puercos, gallinas, patos, perdices, huevos, cántaros de miel, cera, cargas de sal, pescuezos de carnero, jáquimas, cabrestos, cinchas, bueyes, semilla, tierras (=chacras), minas, indios, mitayos, pueblo, vestidos, camisetas, mantas, mandiles, ropa de abasca, indios arrieros.

Verbos: dar, sembrar, desherbar, coger (=cosechar), volver.

Nombres propios: Martín de Robles, Estopinán, Cortés de Carauajal, Villasana, Lope Gutiérrez, Juan de la Torre, Leizegui, Joan López, Juan de Robles.

Topónimos: Potosí.

El texto enumera los productos y las cantidades entregados según años de entrega. Sin embargo, como la transcripción contiene respuestas a las preguntas de los jueces, resulta difícil proponer una posible estructura de los quipus que fueron leídos. La lectura no

²¹³ El texto está publicado en: Pärssinen y Kiviharju 2004: 364-384.

siguió el orden de la información asentada en los registros andinos, sino la lógica de organizar la información por parte de los entrevistadores.

Sintaxis:

Como la estructura narrativa del quipu no fue guardada en este caso, es difícil hablar de tipos de oraciones que estaban puestas en las cuerdas. Sin embargo, podemos identificar sujetos, verbos y objetos que sí tuvieron que encontrarse registrados en quipus. Aparte de sujeto, verbo y objeto (complemento directo e indirecto) están presentes: complementos circunstanciales de tiempo (“en el año segundo”); complementos circunstanciales de lugar (“en Potosí”, caso locativo en quechua); complemento circunstancial de finalidad (“para cauallos”; “para guarda de ganado”, caso benefactivo en quechua);

Marcas en quechua:

Para expresar esta información en quechua, aparte de raíces nominales y verbales, necesitaríamos de: marca *-ta* de complemento directo; marca *-man* o *-paq* de complemento indirecto; marca *-pi* de locativo; marca *-paq* del benefactivo. Los verbos en la “Relación” aparecen en la tercera persona plural del pasado, que requeriría del sufijo del presente *-nku* y el sufijo del pasado *-rqa* (o *-sqa*). Tenemos que recordar, sin embargo, que los verbos como “dar” o “entregar”, a pesar de aparecer en la tercera persona en la transcripción fueron dichos o registrados en quipus en la primera persona del plural “nosotros”. En este caso, se necesitaría del sufijo del presente *-nchis* y el sufijo del pasado *-rqa*.

Los valores semánticos expresados mediante los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas presentes en la “Relación”:

- (a) denotan personas que realizan la acción verbal (S);
- (b) denotan acciones realizadas por el sujeto (V);
- (c) denotan el número de personas que realizan la acción (morfemas flexivos de número);
- (d) denotan el tiempo de la realización de la acción (morfemas flexivos de tiempo)
- (e) concretan y limitan el significado de verbo (CD);
- (f) denotan el destinatario o el beneficiario de la acción principal (CI);

- (g) denotan circunstancias de tiempo respecto a la acción principal (CCT.);
- (h) denotan circunstancias de lugar respecto a la acción principal (CCL.);
- (i) denotan circunstancias de finalidad respecto a la acción principal (CCF.);
- (j) denotan la cantidad (Num.; CCCant.);

14. 13. Quipo que dieron los caciques del número de indios que había en tiempo del ynga.²¹⁴

La transcripción de este quipu forma parte de la visita a la provincia de Chucuito realizada en 1567 por Garci Diez de San Miguel. En efecto, el 23 de febrero del año 1567, Martin Cari –cacique principal de la parcialidad de Anansaya–, declaró ante el visitador y, basándose en sus registros anudados, le dio cuenta del número de indios tributarios que había en el tiempo del Inca.

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: parcialidad, indios, pescadores, mitimaes.

Verbos: haber.

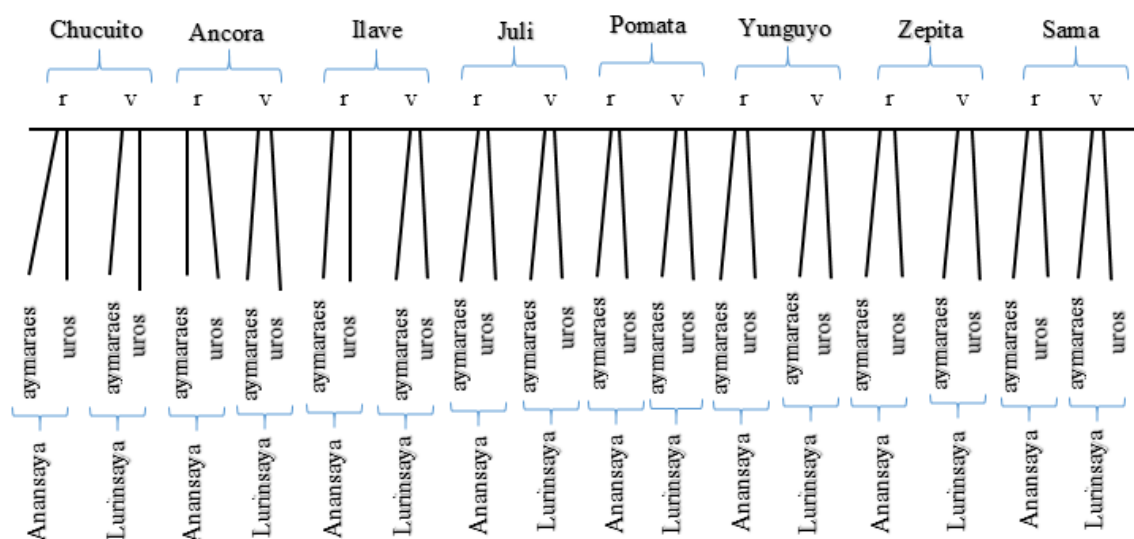
Nombres propios: Anansaya, aymaraes, Lurinsaya, uros, canas (etnia), yungas.

Topónimos: Chucuito, Acora, Ilave, Juli, Chanbilla, Chinchaysuyo, Pomata, Yunguyo, Zepita, Sama.

El quipu tendría una estructura sencilla con divisiones simétricas que denotaban el número de indios según su pertenencia al pueblo, parcialidad y etnia determinados.

²¹⁴ La transcripción del quipu forma parte de la *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567*, texto publicado en 1964. Posteriormente, esa transcripción fue publicada también por Pärssinen y Kiviharju (2010): 29-33.

Quipu 28 (Q28). Quipo que dieron los caciques del número de indios que había en tiempo del ynga.



Sintaxis:

Salvo la primera frase, en el texto no aparece ningún verbo: “Que en la parcialidad de Anansaya d’este pueblo de Chucuito auia en el dicho tiempo del Ynga, mil y dozientos y treinta y tres yndios aymaraes y quinientos yndios vros pescadores”. Después, observamos una enumeración similar, pueblo por pueblo, expresada mediante oraciones nominales. En cuanto a complementos, aparecen únicamente complementos circunstanciales de lugar (“en el pueblo de Acora”, “en el pueblo de Hilauí”, “en Çama”, caso locativo en quechua, que sería expresado mediante el sufijo *-pi*).

Los valores semánticos expresados mediante los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas presentes en el texto:

- (a) denotan personas que participan en la acción verbal (S);
- (b) denotan circunstancias de lugar (CCL.);
- (c) denotan la cantidad (Num.);

14.14. Quipo sobre la ropa que cada cabecera paga de tributo de lo que dan a Su Majestad (Martín Cari 1567)²¹⁵

La transcripción del quipo sobre la ropa tributada forma parte de la visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en 1567. Constituye la continuación de la declaración de Martín Cari, pero basada en otro quipo leído por el cacique ante el visitador.

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: piezas de ropa, ropa de cumbi, ropa de abasca, ropa de hombre, ropa de mujer.

Verbos: dar.

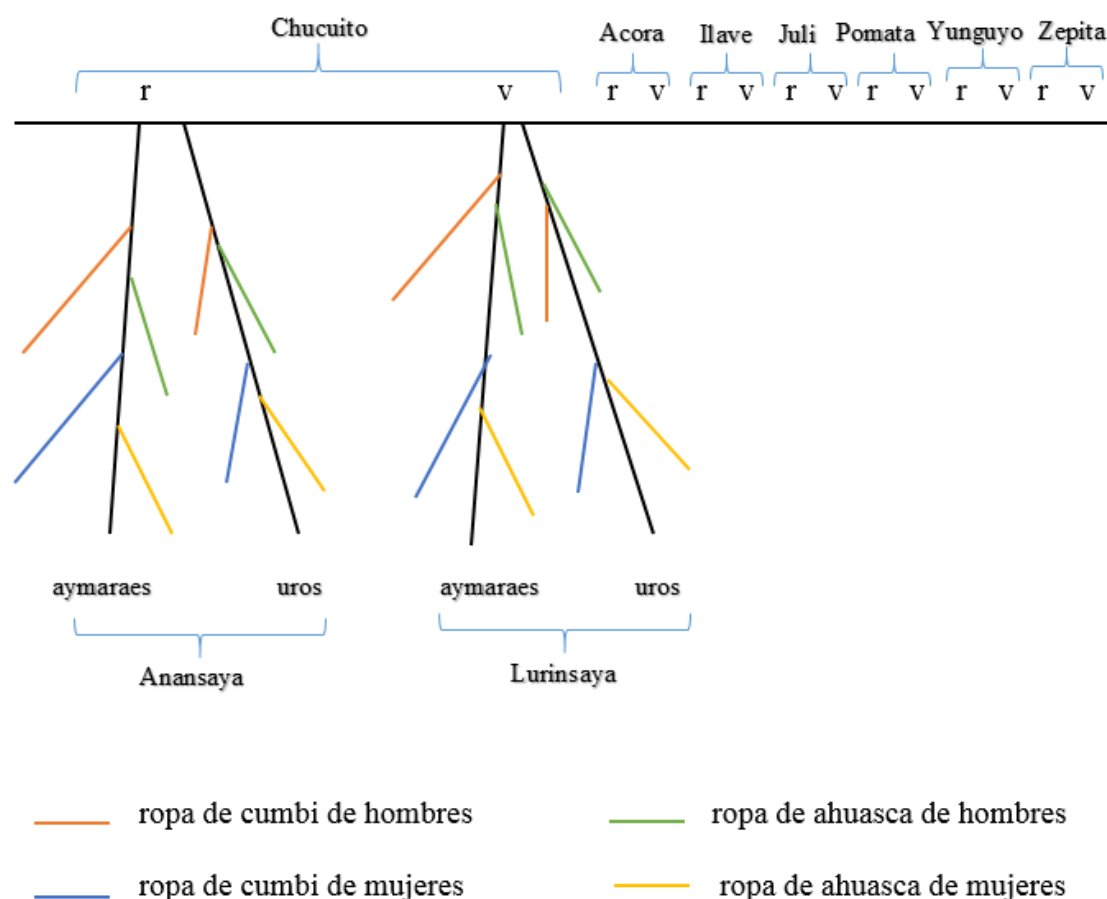
Topónimos: Chucuito, Ancora, Ilave, Juli, Pomata, Yunguyo, Zepita, Anansaya, Lurinsaya.

En el vocabulario, aparte de los numerales –que omito en mi análisis– prevalecen los topónimos, nombres de los pueblos de la provincia de Chucuito. Entre los sustantivos están las piezas de ropa: ropa de cumbi, ropa de abasca, ropa de hombre y ropa de mujer. En total serían cuatro tipos de ropa anotados en el quipo: ropa de cumbi de hombre, ropa de cumbi de mujer, ropa de abasca de hombre y ropa de abasca de mujer. El quipo tendría una estructura simple, similar al quipo anterior (**Q28**). En este caso, sin embargo, habría más divisiones en categorías, puesto que no solo aparecerían categorías de pueblo y parcialidad, sino también las de ropa de cumbi / ropa de abasca y ropa de hombre / ropa de mujer. Estas últimas podrían estar denotadas mediante cuerdas subsidiarias sujetas a las colgantes, así como en el esquema que presento a continuación. Las cuerdas colgantes las marco en el esquema con diferentes colores para señalar cómo podían representar los datos contenidos en la transcripción, a saber, en una cuerda habría ropa cumbi de hombres, en otra ropa cumbi de mujeres, en otra subsidiaria se codificaría ropa de abasca de hombres y en otra ropa de abasca de mujeres. Los colores presentes aquí no representan

²¹⁵ La transcripción del quipo forma parte de la *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567*, texto publicado en 1964. Posteriormente, esa transcripción fue publicada también por Pärssinen y Kiviharju (2010): 33-34.

ninguna sugerencia de lectura de quipus, han sido elegidos arbitrariamente solo para marcar diferencias entre las cuerdas.

Quipu 29 (Q29). Quipo sobre la ropa que cada cabecera paga de tributo de lo que dan a Su Majestad



Por otro lado, como la mención a la ropa de cumbi / abasca y ropa de hombre / mujer aparece al final de la transcripción, es posible que esta información estuviera codificada al final del quipu. Como se lee en la transcripción: “Todas la quales dichas piezas son la mitad de cumbi, y la mitad de auasca, y la mitad de hombre y la mitad de mujer.” (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 67 [f. 32v.]).

Sintaxis:

Al comienzo de la transcripción observamos dos verbos, “dar” y “ser”: “Que este pueblo de Chucuito y su partido da ochenta e tres piezas de ropa la parçialidad de Anansaya y

otras ochenta y tres la de Lurinsaya que son todas CLXVI”. Después, observamos una enumeración de piezas de ropa entregadas por pueblo y parcialidad que consta de sustantivos y numerales. El verbo “ser” se repite únicamente en la última oración. El resto del texto está compuesto de frases nominales que contienen únicamente sustantivos y numerales. En todas estas frases, sin embargo, el verbo implícito sería “dar” o “entregar”.

Los valores semánticos expresados mediante los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas presentes en el texto:

- (a) denotan personas y cosas –en este caso, a los habitantes de cada pueblo y las piezas de ropa entregadas– que realizan o participan en la acción verbal (S);
- (b) denotan acciones realizadas por el sujeto (V);
- (c) denotan la cantidad (Num.);

14.15. Quipo sobre lo que cada cabecera paga del tributo que se da en plata (Martín Cari 1567)²¹⁶

La transcripción del quipu sobre el pago de tributo en plata también forma parte de la visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en 1567. En este sentido, el cacique Martín Cari leyó otro quipu que contenía la distribución del pago de tributo en plata. Declaró que la provincia pagaba dieciocho mil pesos en plata y presentó cómo esta cantidad se redistribuía entre los pueblos y parcialidades de la provincia de Chucuito.

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: pesos, plata.

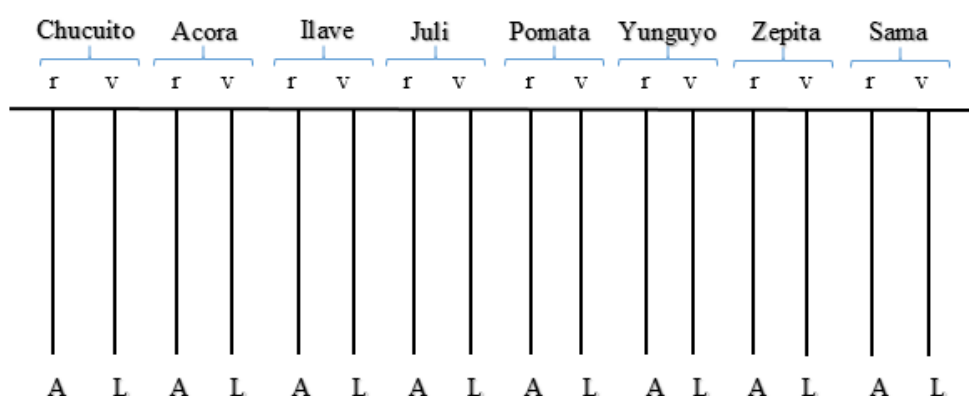
Verbos: dar.

²¹⁶ La transcripción del quipu forma parte de la *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567*, texto publicado en 1964. Posteriormente, esa transcripción fue publicada también por Pärssinen y Kiviharju (2010): 34-36.

Topónimos: Chucuito, Ancora, Ilave, Juli, Pomata, Yunguyo, Zepita, Sama, Anansaya, Lurinsaya.

La estructura del quipu no sería compleja. En efecto, las series de cuerdas colgantes – sujetas a la cuerda principal con intervalos o de diferentes colores– representarían pueblos, mientras que la fijación recta o versa denotaría las parcialidades, Anansaya (A) o Lurinsaya (L). En las cuerdas respectivas se codificaría la cantidad. Otros significantes como los colores o la direccionalidad codificarían pesos y plata.

Quipu 30 (Q30). Quipu sobre lo que cada cabecera paga del tributo que se da en plata.



Sintaxis:

Como se puede apreciar en el esquema **Q30**, la transcripción de este quipu contiene una serie de datos que se reiteran, enumerando el tributo entregado pueblo por pueblo. El único verbo –“pagar”, sinónimo en este caso de “dar”– aparece al comienzo de la transcripción, cuando se trata del pueblo de Chucuito. Después, los demás pueblos son enumerados, señalando las cuotas de pesos pagadas por cada parcialidad. La información entonces está transmitida mediante cortas frases nominales, compuestas de dos categorías gramaticales: sustantivos y numerales. Si se asume, en cambio, que el verbo “dar” o “pagar” también estaban asentado en las cuerdas, podemos identificar la estructura S + V + O:

“El pueblo de Chucuito y su partido pagan de la parcialidad de Anansaya mil e quatroçientos y diez y ocho pesos”

Los valores semánticos expresados mediante los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas presentes en el texto:

- (a) denotan personas y cosas –en este caso, a los habitantes de los pueblos enumerados y los pesos entregados– que realizan o participan en la acción verbal (S);
- (b) denotan acciones realizadas por el sujeto (V);
- (c) concretan y limitan el significado de verbo (CD);
- (d) denotan la cantidad (Num.).

14.16. Quipo sobre los yndios que de cada cabecera van a las minas para pagar el tributo²¹⁷

La transcripción de este quipu también forma parte de la visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en 1567. En este sentido, el cacique Martin Cari declaró que, para pagar los anteriormente mencionados dieciocho mil pesos de plata, mandaban a trabajar a las minas de Potosí quinientas personas. En el quipu leído ante el visitador estaban enumeradas las cantidades de indígenas de cada pueblo y parcialidad destinadas a realizar el trabajo en las minas.

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: indios, mitimaes.

Verbos: ir.

Topónimos: Potosí, Chucuito, Ancora, Ilave, Juli, Chinchasuyo, Pomata, Yunguyo, Zepita, Anansaya, Lurinsaya.

²¹⁷ La transcripción del quipu forma parte de la *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567*, texto publicado en 1964. Posteriormente, esa transcripción fue publicada también por Pärssinen y Kiviharju (2010): 36-38.

Se observa que el vocabulario es muy sencillo, conformado por los nombres de los pueblos y de las parcialidades, y la palabra “indio” –la palabra “mitimaes” aparece solo una vez–. La estructura de este quipu no sería compleja y se asemejaría a la del quipu **Q30**. La seriación del quipu –grupos de cuerdas– denotarían los pueblos de la provincia de Chucuito, mientras que las parcialidades, Anansaya y Lurinsaya, estarían señaladas mediante la fijación de las colgantes –recto o verso– a la cuerda principal.

Sintaxis:

Como en las tres transcripciones anteriores, el texto está compuesto de cortas frases nominales que presentan pueblos, parcialidades y número de indígenas enviados a las minas de Potosí. Si se asume que en todas estas frases el verbo implícito es “enviar”, se podría identificar la estructura S + V + O:

“Del pueblo de Chucuito de la parcialidad de Anansaya quarenta e vn yndios”

S: sujeto tácito (“ellos” en la transcripción, pero la relación probablemente fue presentada en primera persona, entonces sería “nosotros”)

V: verbo implícito “enviar”

O: yndios (complemento directo)

Se puede observar también un complemento circunstancial de lugar (“a las minas”, caso ilativo en quechua marcado con el sufijo *–man*). El texto está compuesto de dos categorías gramaticales: sustantivos y numerales, y no se han identificado otras funciones que puedan desempeñar.

Los valores semánticos expresados mediante los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas presentes en el texto:

- (a) denotan personas que realizan la acción verbal (S);
- (b) denotan acciones realizadas por el sujeto (V);
- (c) concretan y limitan el significado de verbo (CD);
- (d) denotan la cantidad (Num.)

14.17. Quipus sobre el ganado de Chucuito, Acora, Ilave, Juli, Pomata y Zepita (Quipocamayos 1567)²¹⁸

La transcripción de este quipu también forma parte de la visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en 1567. En este sentido, el veintisiete de febrero de 1567, el visitador mandó llamar a declarar a Martin Curi, cacique principal de la parcialidad de Lurinsaya, a quien preguntó sobre el ganado de su parcialidad. Después, mandaron traer quipus del ganado y declararon cuántas cabezas de ganado tiene cada parcialidad de Chucuito. De la misma manera, se investigó por los quipus sobre el ganado en los pueblos de Acora, Ilave, Juli, Pomata y Zepita. Tanto el vocabulario como la estructura de estos quipus no eran complejos.

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: ganado de la tierra, pacos, carneros, carneros de Castilla, ovejas de Castilla.

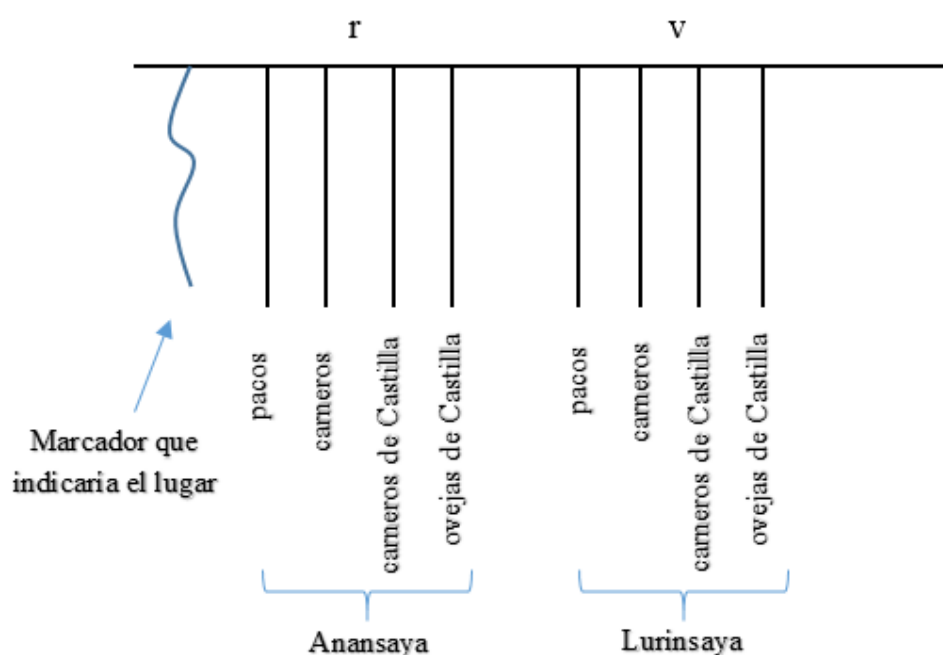
Verbos: haber.

Topónimos: Chucuito, Ancora, Ilave, Juli, Pomata, Zepita, Anansaya, Lurinsaya.

Los quipus de ganado habrían sido los quipus más simples y unos de los más frecuentemente usados entre los pobladores andinos. Tenían una estructura muy sencilla, denotarían el lugar de procedencia del ganado, las especies y la cantidad. Asimismo, los quipus de ganado de los pueblos de Chucuito contendrían en sus cuerdas colgantes la cantidad de animales que poseía cada pueblo y parcialidad, mientras que cada cuerda colgante correspondería a una especie. Los nombres de animales bien iban según un orden preestablecido, bien estaban codificados mediante combinación de colores y otros significantes en las cuerdas de estos quipus.

²¹⁸ La transcripción de los quipus forma parte de la *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567*, texto publicado en 1964. Posteriormente, esas transcripciones fueron publicadas también por Pärssinen y Kiviharju (2010): 48-50.

Quipu 31 (Q31). Quipu de ganado.



Sintaxis:

Es imposible analizar la sintaxis de estos quipus, ya que los textos de los que disponemos parecen más un resumen de la lectura de quipu que una transcripción exacta.

14.18. Quipus sobre el ganado que tienen los religiosos proçedido de lo que los yndios les dieron para las raciones²¹⁹

La transcripción de este quipu también forma parte de la visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel, realizada en 1567.

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: los religiosos, ovejas, carneros, corderos, cabras, cabritos, hembra, macho, ovejas de Castilla, crías.

²¹⁹ La transcripción del quipu forma parte de la *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567*, texto publicado en 1964. Posteriormente, esa transcripción fue publicada también por Pärssinen y Kiviharju (2010): 52-53.

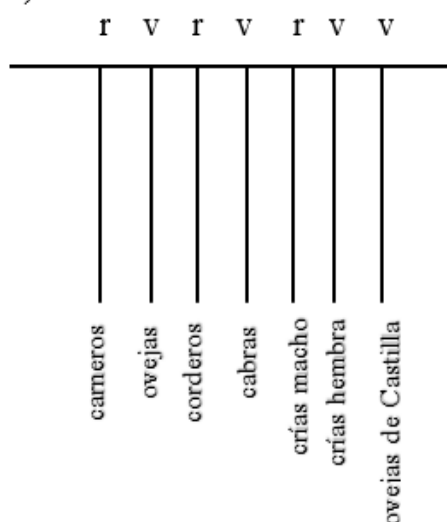
Verbos: dar, tener, proceder.

Topónimos: Chucuito, Ancora, Ilave, Juli, Pomata, Yunguyo, Zepita.

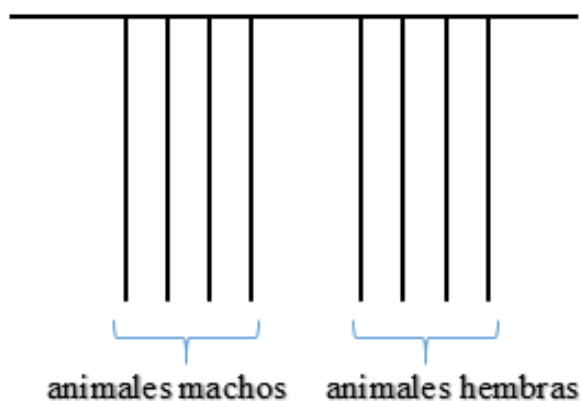
El vocabulario del quipu no es muy abundante, de hecho comprende solo unos tipos de ganado y está marcada también la diferenciación entre los machos y las hembras. La estructura del quipu –o de los quipus– tampoco fue complicada. Si fuera un solo quipu, este comprendería siete series de cuerdas que corresponderían a los siete pueblos, mientras que el nombre del animal y la cantidad estarían codificados en las cuerdas colgantes. La diferenciación entre animales hembras y machos podría ser indicada mediante fijación de colgantes a la cuerda principal –recto / verso– **Q32a**, mediante seriación de las colgantes por grupos –una serie con animales machos, otra con hembras– **Q32b**, o mediante cuerdas subsidiarias **Q32c**. En este último caso, la cuerda colgante contendría la suma de todos los animales, mientras que la cantidad de animales de cada género iría anotada en dos respectivas subsidiarias fijadas a la colgante. Analizando las transcripciones, las opciones **Q32a** y **Q32c** parecen más probables, ya que las hembras se enumera justo antes o justo después de los machos y no completamente por separado.

Quipu 32 (Q32). Quipu sobre el ganado que tienen los religiosos procedido de lo que los indios les dieron para las raciones

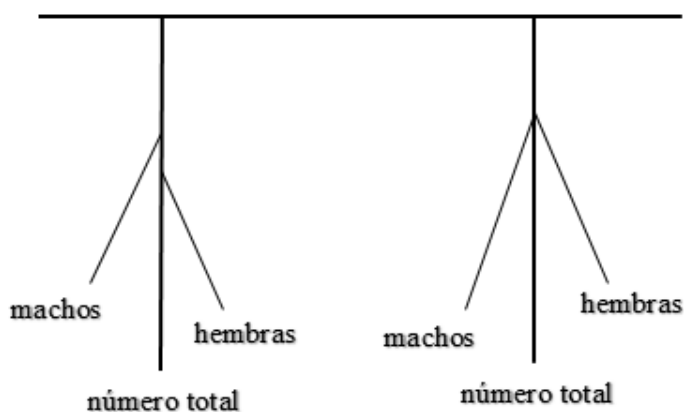
a)



b)



c)



En caso del registro de ganado de comunidad, estas mismas estructuras de quipus servirían también para registrar la pertenencia de los animales a una de las dos parcialidades –Anansaya o Lurinsaya–. Sin embargo, tomando en cuenta la forma de las transcripciones –primero se enumeran los de Anansaya, luego los de Lurinsaya– parece más viable el ejemplo **Q32b** o quipu **Q31** como he señalado arriba.

Sintaxis:

El texto de la transcripción parece estar formada por oraciones compuestas con coordinadas y subordinadas. Se puede identificar la estructura S + V + O. Sin embargo,

para registrar los mismos datos es posible prescindir de los verbos, al menos del verbo “tener”:

“Los religiosos de Acora tienen trezientas y setenta y siete ouejas hembras y çinquenta y dos carneros y çiento y quarenta y tres crías procedido de dozientas y setenta ouejas de Castilla y çient carneros que les dieron los yndios”.

Los valores semánticos expresados mediante los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas presentes en el texto:

- (a) denotan personas que realizan la acción verbal (S);
- (b) denotan acciones realizadas por el sujeto (V);
- (c) concretan y limitan el significado de verbo (CD);
- (d) denotan la cantidad (Num.)

14.19. La tasa de Pedro de la Gasca para el repartimiento de Pablo de Meneses, el cual contenido había puesto a quipo (Gerónimo de Loaysa, Fernando de Santillán y Domingo de Santo Thomas, 1550)²²⁰

El documento forma parte del “Pleito de don Bernardino de Meneses y Juan Ortiz de Zárate, vecinos de la ciudad de la Plata, con, el fiscal de S.M., sobre la encomienda de indios yamparaes, charcas, moyos e ingas Gualparoca, La Plata 1563”. Conforme al texto, la tasa fue codificada por el cacique en quipus: “El qual dicho cacique la entendió e puso por quipo todo lo en la dicha tasa contenido cada cosa por sí particularmente” (Pärssinen y Kiviharju 2010: 386, 399, 400).

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: indios, cacique, pesos, maravedís, oro, plata, maíz, fanegas, ovejas, machos, hembras, lana, sebo, arroba, gallinas, patos, perdices, huevos, frazada, mantas para caballos, mandiles, costales, jáquimas, cabrestos, cinchas, látigos, sueltas, cabuya,

²²⁰ El texto fue publicado por Pärssinen y Kiviharju (2010: 394-400).

cargas de sal, tierras, trigo, semilla, espiga, sementeras, ganado, servicio, guarda de ganados, huertas, puerco, pescado, chicha, leña, yerba.

Verbos: dar, criar, sembrar, coger (=cosechar), trillar, regar, desherbar, labrar, cargar, descargar, guardar ganado.

Topónimos: La Plata, Potosý, Porco.

Tanto en la tasa como en el quipu elaborado por el cacique prevalecen sustantivos que denotan los productos debidos al encomendero –y numerales que indican cantidades–. En cuanto a los verbos, aparte del más frecuente en todas las transcripciones que es el verbo “dar”, aparecen otros relacionados con los trabajos agrícolas. Puesto que el documento no forma transcripción de un quipu sino, en este caso a la inversa, el contenido del documento español fue puesto en quipu, no se puede proponer cómo era la estructura de quipu. Incluyo, sin embargo, el vocabulario en nuestro análisis, ya que las obligaciones tributarias de la tasa fueron trasladadas a las cuerdas del quipu.

Sintaxis:

Por las razones mencionadas arriba, tampoco es viable analizar la sintaxis del quipu confeccionado sobre la base de la tasa.

14.20. Relación de lo que monta la tasa del repartimiento de los Anparaes que tuvo en la encomienda Pablo de Meneses, desde 1565 hasta 1572 por el libro de los yndios y por su quipo (anónimo 1572)²²¹

El documento forma parte del “Pleito de don Bernardino de Meneses y Juan Ortiz de Zárate, vecinos de la ciudad de la Plata, con el fiscal de S.M., sobre la encomienda de indios yamparaes, charcas, moyos e ingas Gualparoca, La Plata 1563”. La relación, como indica el título, está basada en el quipu y se puede ver “por el libro de los yndios y por su quipo lo que an dado y hanse de descontar” (Pärssinen y Kiviharju 2010: 386, 403).

²²¹ El texto fue publicado por Pärssinen y Kiviharju (2010: 401-403).

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: plata, pesos, maíz, fanegas, almudes, ovejas, cestillos de ají, gallinas de Castilla, tomines, patos, huevos, algarroba, tambo, mantas, mandiles para caballos, costales, jáquimas, cabrestos, cinchas, látigos, sueltas, cabuya.

Verbos: sembrar, montar (=sumar).

Topónimos: valle de Luxe, valle de Yotala, La Plata.

Como en el texto anterior, prevalecen los sustantivos ya que se trata de enumeración de listas de productos tributados.

Sintaxis:

Debido a los mismos motivos que en la “Relación” de arriba, no podemos analizar la sintaxis de este quipu.

14.21. Relación de lo que monta la tasa del repartimiento de los Charcas de Moromoro que tuvieron en encomienda Pablo de Meneses, desde 1565 hasta 1572 por el libro de los yndios y por su quipo (anónimo 1572)²²²

También este texto forma parte del “Pleito de don Bernardino de Meneses y Juan Ortiz de Zárate, vecinos de la ciudad de la Plata, con el fiscal de S.M., sobre la encomienda de indios yamparaes, charcas, moyos e ingas Gualparoca, La Plata 1563”. La relación, como indica el título, está basada en el quipu y se puede ver “por el libro de los yndios y por su quipo lo que an dado y hanse de descontar” (Pärssinen y Kiviharju 2010: 386, 407).

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: plata, pesos, fanegas, maíz, ovejas, corderos, arrobas, lana, sebo, gallinas, patos, tomines, perdices, huevos, frazadas, mantas para caballos, mandiles, lana,

²²² El texto fue publicado por Pärssinen y Kiviharju (2010: 404-407).

cabuya, costales, jáquimas, cabrestos, cinchas, látigos, sueltas, cargas de sal, trigo, semilla, espiga, indios, tierras, sementeras, huertas.

Verbos: montar (=sumar), dar, sembrar, coger (=cosechar), trillar, regar, deservar (desherbar), guardar ganados.

Topónimos: Potosí, La Plata.

Como en el texto anterior, prevalecen los sustantivos ya que se trata de enumeración de listas de productos tributados.

Sintaxis:

Como en dos textos anteriores, no es posible analizar la sintaxis.

14.22. Quipo y memoria de los yndios del valle de los chillos, encomendados a Francisco Ruyz, sobre que an dado para lleuar carga (Quipocamayos de los Chillos 1564)²²³

En la memoria se enumeran las cantidades de indígenas prestados a Francisco Ruiz, encomendero de los Chillos. Sabemos que la memoria fue leída de un quipu, porque el mismo encomendero lo confirma en el texto diciendo: “Ylustre señor estos principales de mi encomienda traen el quipo y memoria de todos los yndios que an dado para lleuar carga así por mandado de v. merced como de sus tenientes liçençado Falcón y Gaspar de San Martín” (Pärssinen y Kiviharju 2004: 153).

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: indios.

Nombres propios: Juan Zangolqui, don Amador, Juan, Juan de Oyunbicho, Sebastián Guara, Diego de Pingolqui.

²²³ El texto fue publicado por Pärssinen y Kiviharju (2004: 153-154).

Topónimos: Hurinchillo, Oyunbicho, Pipo, Pingolqui, Ynga.

La cantidad de indígenas entregados al servicio del encomendero es registrada cacique por cacique. En efecto, aparecen seis nombres de caciques y principales. Cada cacique – como es lógico– está relacionado con una comunidad o parcialidad, por consiguiente, en las cuerdas de quipus pueden estar registrados bien los nombres de estos caciques, bien los topónimos que indiquen su lugar de procedencia. En este sentido, consideramos que hay dos maneras de registrar los nombres propios y topónimos –en este caso nombres de caciques o de sus pueblos– en las cuerdas del quipu: (1) lingüística –si asumimos que los quipus reflejaban un lenguaje hablado y estaban en condiciones de codificar sonidos, fonemas o silabas– (2) no lingüística –si consideramos que el contenido del quipu fue codificado de manera extra lingüística–. En este caso, como en el quipu se indican los nombres de caciques y sus *llactas*, en vez de sus apellidos²²⁴, es posible que en las cuerdas del quipu se registraron los topónimos y que, durante la lectura, se añadirían los nombres de caciques, ya que estos últimos eran de común conocimiento.

Sintaxis:

El quipu es muy corto y, por consiguiente, su sintaxis resulta muy sencilla. Aparecen solo dos categorías gramaticales: sustantivos y numerales. Solo en una frase está presente un verbo –“dar”–. Éste, bien puede ser considerado redundante –el sentido de las frases se entiende sin el verbo– o, por el contrario, se puede asumir que aparece en cada una de las frases, pero es omitido durante la lectura del texto –y por consiguiente, en la transcripción–. Si se asume que el verbo está presente, tendríamos en las cuerdas del quipu reflejada la construcción S + V + O

Los valores semánticos expresados mediante los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas presentes en el texto:

(a) denotan personas que realizan la acción verbal (S);

²²⁴ Según indica Pärssinen, los nombres Hurinchillos, Oyunbicho, Pipo [Pifo] y el Ingá son nombres de lo llactas ubicados entre el sudeste y el noreste de Quito. Además, don Amador se referiría al cacique principal de Ananchillos, Amador Amaguaña; don Juan de Oyunbicho al cacique de Oyunbicho, Juan Zunba; don Diego de Pingolqui al cacique de Pingolqui, Diego Turba (Pärssinen y Kiviharju 2004: 150).

- (b) denotan acciones realizadas por el sujeto (V);
- (c) concretan y limitan el significado de verbo (CD);
- (f) denotan la cantidad (Num.);

14.23. Ynformación hecha por mandado de Su Excelencia sobre los daños que se han rrecrecido a los yndios del valle de Xauxa en los pleytos que han tinido así en los bienes de la comunidad como en los de particulares y lo por Su Excelencia proueydo para escusarlos de los pleytos y daños y de cómo se les mandaron quemar las prouisiones y proçesos (1570)²²⁵

La información fue escrita en 1570, cuando el virrey Toledo encargó al visitador Gerónimo de Silva elaborar un informe sobre los gastos que corrieron los indígenas del valle de Jauja durante los pleitos en las décadas 1550 y 1560. En este sentido, tanto las listas de tributos de las “Memorias huancas” de los años 1558-1561, como las listas con gastos de la “Información” fueron elaboradas sobre la base de la lectura de quipus (Medelius y Puente Luna 2004: 35, 37). De hecho, el 23 de noviembre de 1570, en el pueblo de la Concepción, primero testificó el cacique principal de Luringuanca, Carlos Limaylla, y “declaró por su quipo y cuenta que de los dichos gastos tiene” (*Información...* 2004 [1570]: 67 [f. 4r.]). A continuación, declaró el cacique principal de Ananguanca, Carlos Apoalaya, y después los principales de este repartimiento. Tras recoger los testimonios, el escribano Melchor Pérez de Maridiena confirma que la información sobre los gastos procedía de los quipus: “Las quales dichas partidas saqué de las dichas quantas de descargos dados por los dichos caciques e preñçipales, en la manera que dicha es en el pueblo de la Concepción del valle de Xauxa” (*Información...* 2004 [1570]: 77 [f. 11v.]).

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: pesos, tomines, indios, cestos de coca, ropa de cumbi, ropa de abasca, carneros de la tierra, ovejas, ganado, comida, minas, azogue, tambo, picas, maíz, cojín.

²²⁵ El texto fue publicado por Medelius y Puente Luna (2004).

Verbos: morir, vender, gastar, dar, ir, venir, volver.

Topónimos: Lima, Tunsulla, Guamanga, Xauxa, Pariacaca.

En cuanto a la estructura, la *Información...*, ésta está integrada de numerosos testimonios basados en varios quipus. Cada cacique y principal presentó datos procedentes de sus registros. Por un lado, se observa que no hay gran variedad de bienes gastados y que cada comunidad gastó casi lo mismo, pero en diferentes cantidades. Por otro lado, sin embargo, se aprecia que los bienes gastados son de mayor valor que otros objetos y productos tributados usualmente. Entonces, la estructura de estos quipus sería muy sencilla, similar a los quipus con tributos –como los ejemplos **Q15-Q20**–.

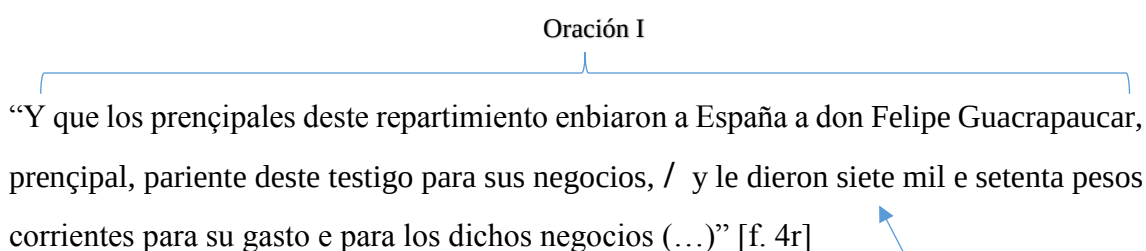
Sintaxis:

Algunos fragmentos de la transcripción son narrativos –probablemente añadidos por los caciques en su relación oral–, por eso no se puede reconstruir la sintaxis exacta de todos los quipus. Se observa, sin embargo, que en los quipus presentados estarían presentes las oraciones simples y compuestas con construcciones S + V + O. Además, están presentes: complemento circunstancial de lugar (“a Lima”, caso ilativo en quechua;); complemento circunstancial de finalidad (“para sus negocios”, “para su gasto”, caso benefactivo en quechua).

En el texto podemos identificar oraciones subordinadas y oraciones coordinadas procedentes de quipu:

Oración I

“Y que los preñçipales deste repartimiento enbiaron a España a don Felipe Guacrapaucar, preñçipal, pariente deste testigo para sus negocios, / y le dieron siete mil e setenta pesos corrientes para su gasto e para los dichos negocios (...)” [f. 4r]



Oración I:

S: los preñçipales deste repartimiento

V: enviaron

O: a don Felipe Guacrapaucar, preñçipal (complemento directo)

CCL: a España

CCF: para sus negocios

Oración II:

S: sujeto tácito (“ellos”)

V: dieron

O: siete mil e setenta pesos corrientes (complemento directo)

le (complemento indirecto)

CCF: para su gasto

CCF: para los dichos negocios

Marcas en quechua:

Para expresar esta información en quechua se necesitaría de: marca *–man* de caso ilativo; marca *–paq* de caso benefactivo; marca *–ta* para denotar complemento directo; marca *–man* o marca *–paq* para denotar el complemento indirecto. En cuanto a los tiempos, están presentes: la primera persona del plural del pasado (“han gastado” → hemos gastado); la tercera persona del plural del pasado (“han muerto”); la primera persona singular del pasado (“este testigo gastó” → gasté); se necesitaría del sufijo del pasado *–rqa* (o *–sqa*) y del sufijo del presente *–nchis* para expresar la primera persona del plural en el pasado; para la primera persona del singular se necesitaría del sufijo del pasado *–rqa* (o *–sqa*) y del sufijo de presente *–ni*; y para la tercera persona del plural del pasado se necesitaría del sufijo de pasado *–rqa* (o *–sqa*) y del sufijo de presente *–nku*.

Los valores semánticos expresados mediante los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas presentes en la “Memoria”:

- (a) denotan personas que realizan la acción verbal (S);
- (b) denotan acciones realizadas por el sujeto (V);
- (c) denotan el número de personas que realizan la acción (morfemas flexivos de número);
- (d) denotan el tiempo de la realización de la acción (morfemas flexivos de tiempo)
- (e) concretan y limitan el significado de verbo (CD);
- (f) denotan el destinatario o el beneficiario de la acción principal (CI);
- (g) denotan circunstancias de lugar respecto a la acción principal (O.Adv.L; CCL.);
- (h) denotan circunstancias de finalidad respecto a la acción principal (CCF.);
- (i) denotan la cantidad (Num.; CCCant.);

14.24. Relación de las huacas del Cuzco (Bernabé Cobo 1653)

La *Relación de las huacas del Cuzco* está incluida en la crónica *Historia del Nuevo Mundo* del padre jesuita Bernabé Cobo, y constituye una lista de *ceques* y *huacas* existentes en el periodo inca en los alrededores de la ciudad del Cuzco. Sobre el sistema de *ceques* del Cuzco he hablado en la Primera Parte del presente estudio. En este sentido, ya en 1946 John H. Rowe propuso que la *Relación* se basaba en la lectura de quipu (Rowe 1946: 300; 1981: 211). Según algunos investigadores, por ejemplo Zuidema (2008: 103), las cuerdas del quipu representaban los *ceques* y los nudos representaban las *huacas*. Sin embargo, como sugiere Pärssinen, la estructura sería más compleja porque en el quipu – o en los quipus – estaban anudados los nombres y la composición de las *huacas* y los sacrificios para cada una de ellas (Pärssinen 2004: 102). A continuación trataré de presentar una posible estructura de este quipu con *ceques* y *huacas* sagradas y acercaré el vocabulario contenido en el mismo; vocabulario que será ampliado en la siguiente parte del presente estudio, en la que analizaré las palabras provenientes de quechua, aimara y puquina –nombres de las *huacas*, topónimos y nombres propios–.

En este sentido, en el quipu podían estar registrados: (a) los nombres de cada una de las huacas; (b) sustantivos que denotaban lo qué era, por ejemplo, un monte, un río, una roca, etc., aunque en varios casos estas palabras formaban parte del nombre (c) ambos, es decir el nombre y la explicación de lo que era.

Como ya he mencionado, el sistema de *ceques* contenía 328 *huacas*. Si se asume que el quipu codificaba todos los nombres, entonces estaría compuesto de 328 nombres propios. A continuación recogeré el vocabulario que podía haber sido anudado en este quipu, nombres de los lugares sagrados y lo que era cada una de las *huacas*. Después, analizaré los nombres de las *huacas* –en gran mayoría son nombres compuestos–.

Palabras y expresiones presentes en el texto:

Sustantivos: casa, sacrificios, fuente, acequia, agua, cueva, llano, piedra, oro, caño de agua, cantera, brasero, fortaleza, cerro, asiento, sepultura, plaza, viento, conchas, quebrada, buhío, ladera.

Nombres propios²²⁶: Inca Yupanqui, Viracocha Inca, Mamaoclo, Guaynacpac, Tupa Inca, Amaro Topa, Andasaya (ayllu), Pachacutic Inca, Coricancha, Incapanaca (ayllu), Chucuylla (ídolo del trueno), Pachayachachic, Ticcicocha (laguna dentro de Cajana), Capacyllu, Ticutica, Ticciviracocha, Huanacauri, Amaro Tupa Inca, Raymi (fiesta), Cubcupañacaayllu, Aucaillipanaca, Pachamama, Cari (ayllu), Aguniayllu, Haguayni (ayllu), Apumayta (ayllu), Cinchiroca, Paullu Inca, Vscamayta (ayllu), chachapoyas, Maytacpac, Quisco (ayllu), Apucurimaya, Cimapanaca.

Topónimos: Totocache (cerro), Pacaritampu, Chuquipampa, Colispuquio, Yucay, Ayarmaca, Capi, Carmega, Chinchero, Sicllabamba, Maras, los Andes, Quisco (cerro), Mantocalla (cerro), Yaconora (pueblo), Corcora, Andamacha, Acayapuncu, Carca, Cuzco, Quispicancha, Quijalla, Membilla, Quicalla, Quito, Chile, Tambo, Aytocari, Cayascas, Cayocache, Choco, Cachona, Cayocache, Guacachaca.

Nombres de las huacas:

Chinchaysuyu:

- 1er Cayao*: Michosamaro, Patallacta, Pilcopuquio, Cirocaya, Sonconancay.
- 2º Payan*: Guaracince, Racramirpay, Inti Illapa, Viroypacha, Chuquibamba, Macasayba, Guayrangallay, Guayllaurcaja.
- 3er Collana*: Nina, Canchapacha, Ticicocha, Condorcancha, Pomacorco, Mollaguanca, Calispuquioguci, Calispuquio, Cugiguaman, Quinoapuquio.
- 4º Payao*: Araytampu, Puñui, Curioclo, Colcapata, Guamancancha, Collaconcho, Chachacomacaja, Chuquipalta.
- 5º Cayao*: Cusicancha, Pucamarca, Cuzcocala, Aucaypata, Coracura, Sabacurina, Chacaguanacauri, Guamanguachanca, Cinca, Corcorpuqui.
- 6º Collana*: Catonge, Pucamarca, Ñan, Guayra, Cajana, Capipacchan, Capi, Quisco, Quiangalla, Guarguailapuqui, Illacamarca.

²²⁶ Otros que los nombres de las huacas y ceques.

- 7° Cayao:* Omanamaro, Sancacancha y Hurinsanca, Marcatampu, Taxanamaro, Vrcoslla Amaro, Callancapuquiu, Churuncana, Muchayllapuquiu.
- 8° Payan:* Illanguarque, Mancochuqui, Aucaypata, Cugitalis, Chacuaytapara, Orocotopuquiu, Sucasca, Mamararoy, Vrcoscolla, Catachillay, Aspadquiri, Poroypuquiu, Collanasayba.
- 9° Capac:* Aypanospacha, Piccho, Quinoacalla, Pomacucho, Vicaribi, Apuyauira, Cutirsaspampa, Queachili, Quishuarpuquiu, Yoyotuiro, Pillolliri, Totorgoaylla.

Antisuyu:

- 1er Collana:* Chuiquinapampa, Turuca, Chiripacha, Autviturco, Pacha, Corcorchaca, Amaromarcaguaci, Tipcpuquiu, Tambomachay, Quinoapuquiu, Quiscourco.
- 2° Payan:* Vilcacona, Pachatosa, Chusacachi, Curovilca, Sunchupuquiu, Aucapapirqui, Caynaconga, Puquiu, Cascasayba, Macaycalla.
- 3° Cayao:* Guarupuncu, (huaca sin nombre) estaba junto a la chacara de Bachicao, Ayacho, Chuquimarca, Mantocallaspa, Mantocallas, Caripuquiu, Yancaycalla, Vrcomilpo.
- 4° Collana:* Cariurco, Chuquiquiraopuquiu, Callachaca, Viracocha, Aucanpuquiu, Illansayba, Maychaguanacaure.
- 5° Payan:* Vsno, Cachipuquiu, Sabaraura, Pachayaconora, Oyaraypuquiu, Arosayapuquiu, Aguarsayba, Susumarca, Rondoya, Pomavrco.
- 6° Cayao:* Auriauca, Comovilca, Chuquicancha, Sanotuiron, Viracochapuquiu, Pomamarca, Curauacaja.
- 7° Yacanora:* Ayllipampa, Guamantanta, Pacaypuquiu, Colcapampa, Cuillorpuquiu, Vnugualpa, Cucacache.
- 8° Ayarmaca:* Sacasayllapuquiu, Pirquipuquiu, Cuipanamaro, Aucospuquiu, Sabaraura, Vrcopuquiu, Pilcopuquiu, Cuipan, Chora, Picas, Pilcourco.
- 9° Cayao:* Lampapuquiu, Suramapuquiu, Corcorpuquiu, Churucana, Ataguanacauri

Collasuyu

- 1er Cayao:* Pururauca, Mudcapuquiu, Churucana, Caribamba, Micayapuquiu, Atpitan, Guamansau, Guayra, Mayu.
- 2° Rayan:* Limapampa, Raquiancalla, Sausero, Omatalispacha, Oscollo, Tuinovrco, Palpancaypuquiu, Collocalla.
- 3° Collana:* Tampucancha, Pampasona, Pirpoyopacha, Guanipata, Anaypampa, Suriguaylla, Sinopampa, Sanopuquiu, Llulpacturo.
- 4° Cayao:* Pomapacha, Taucaray, Quispiquilla, Cuipan, Ayavillay, Ayavillay, Raurauquiran, Guancarcalla, Sinayba, Sumeurco.
- 5° Payan:* Catonge, Membillapuquiu, Quintiamaro, Cicacalla, Ancasamaro, Tocacaray, Mascaguaylla, Intipampa, Rondao, Omotourco.
- 6° Collana:* Tampucancha, Mamacolca, Acoyguaci, Quirarcoma, Viracochacancha, Cuipan, Huanacauri, Micaypuquiu, Quiquijana, Quizquipuquiu.
- 7° Cayao:* Santocollo, Cotacalla, Chachaquiray, Vircaypay, Matoro, Vilcaparaypuquiu, Vspa, Guamancapuquiu.
- 8° Payan:* Sancacancha, Guanchapacha, Mudca, Chuquimarca, Cuicosa, Coapapuquiu, Puquin, (huaca sin nombre).
- 9° Collana:* Tampucancha, Tancarvilca, Pactaguañui, Quicapuquiu, Tampuvilca, Chacapa, Chichaypuquiu, Guamichacapuquiu, Cupaychangiripuquiu, Quillo, Cachaocachiri, Quiropiray, Puncu.

Cuntisuyu

- 1er Anaguarque:* Sabaraura, Quingil, Pomachupa, Vxi, Guaman, Curipaxapuquiu, Anaguarque, Chataguarque, Achatarquepuquiu, Anahuarqueguaman, Yamarpuquiu, Chicapuquiu, Incaroca, Puntuguanca, Quiguan.
- 2° Cayao:* Cotocari, Pillolluri, Payllallanto, Rauaraya.
- 3° Payan:* Chuquimatero, Caquiasabaraura, Cayascasguaman, Chuquracaypuquiu
- 4° Collana:* Pururauca, Amarocti, Cayaopuquiu, Churucana, Cuipancalla.
- 5° Cayao:* Caritampucancha, Tiucalla, Cayallacta, Churupuquiu, Cumpuguanacauri.
- 6° Payan:* Apian, Guaman, Ocropacla, Pachapuquiu, Intipucancha.
- 7° Collana:* Inticancha, Rocrocmuca, Caruincacancha, Sutirmarca, Cotacotabamba.
- 8° Cayao / Collana:* Tanancuricota, Cutimanco, Cauas, Econconpuquiu, Chinchaypuquiu, Mascataurco, Cachicalla, Quiacasamaro,

Managuanuncaguaci, Cicui, Cumpi, Pachachiri, Pitopuquiu, Cauadcalla, Lluquiriui.

9° *Cayao*: Culquemachacuy, Micayurco, Chaquira.

10° *Payan*: Pilcopuquiu, Puquincancha, Cancha, Viracochaurco

11° *Collana*: Matarapacha, Cuchiguayla, Puquinpuquiu, Tampuvrco

12° *Cayao*: Cunturpata, Quilca, Llipiquiliscacho

13° *Cayao*: Chillquichaca, Colcapuquiu, Chinchincalla, Pomaguaci

14° *Collana*: Oznuro, Otcuropuquiu, Rauaypampa, Pantanaya

Cuatro *huacas* de diferentes ceques: Mamacocha, Tocaripuquiu, Chinchacuay, Quiquijana.

Sintaxis:

Resulta complicado analizar la sintaxis de la “Relación”, ya que en varios fragmentos tiene un carácter descriptivo que se debe, probablemente, a los añadidos del autor. Se pueden identificar, sin embargo, las oraciones simples y compuestas que fueron puestas en quipu.

En este sentido, con la enumeración de las *huacas* se repiten siempre las mismas estructuras, a saber, cómo se llamaba, qué era, dónde se encontraba y, a veces, qué se le sacrificaba. Muchas de estas oraciones, aunque parezcan compuestas, podrían transmitir la misma información mediante cortas oraciones simples:

“La sexta guaca se llamaua, Mollaguanca, era cierta piedra que estaua en medio de un llano que llaman, Calispuquio; la qual mandó poner allí, y tenerla por adoratorio, Inca Yupangui”.

Aparte de las estructuras S + V + O, en el texto están presentes: complementos circunstanciales de lugar (“en Colcapata”, locativo en quechua).

Lo que llama la atención es la gran cantidad de adjetivos, que –si fueron registrados en quipus– funcionarían como atributos que modificaban sustantivos.

Los valores semánticos expresados mediante los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas presentes en la “Relación”:

- (a) denotan personas que realizan la acción verbal (S);
- (b) denotan acciones realizadas por el sujeto (V);
- (c) concretan y limitan el significado de verbo (CD);
- (d) denotan circunstancias de lugar respecto a la acción principal (CCL.);
- (e) denotan la cantidad (Num.)
- (f) modifican o determinan sustantivo, expresando sus cualidades y características (Adj.)

Después de los análisis realizados de los veintisiete, en el siguiente capítulo recopilaré el vocabulario procedente de las transcripciones.

Capítulo 15. Vocabulario y valores semánticos presentes en los quipus, según el análisis de las transcripciones coloniales.

En los capítulos anteriores he presentado un conjunto de textos etnohistóricos que proporcionan vocabulario asentado en los quipus. Aunque el léxico obtenido de las citas de las crónicas no era muy abundante, el posterior análisis de las veintisiete transcripciones de quipus coloniales ha permitido recopilar un léxico más cuantioso. En efecto, la lectura de estos textos ha proporcionado el vocabulario que –mediante las combinaciones de colores, hilado, trenzado, fijación a la cuerda principal y tipo de nudos– estaba asentado en quipus. En el presente capítulo, primero alistaré en orden alfabético las palabras y expresiones que estaban registradas en quipus. Después, agruparé el léxico en campos semánticos explicando por qué son claves en la lectura de los quipus. Finalmente, recopilaré qué valores semánticos estaban transmitidos mediante los registros anudados andinos. Todo esto permitirá demostrar la gran capacidad semántica y semiótica de los quipus.

15.1. Vocabulario (sustantivos y verbos)²²⁷ recopilado sobre la base de las transcripciones coloniales españolas:

- A:** aderezos de caballos, agua, ají, algarroba, algodón, almudes, alpargates, alpargateros, alzar, arcabuces, armas, arrelles de manteca, arrieros, arroba, asolar, atacas, ayudar, azogue.
- B:** bancos, banquetas para arcabuces, batalla, batea, bohío, bolsas de cumbe, botija de vino, bueyes.
- C:** caballos, cabestreros, cabestros, cabeza de provincia, cabi, cabras, cabritos, cabuya, cacique, cajas de arcabuces, camarico, camisetas, candelas de sebo, cántaros, capados, capitanes, carbón, cargar, cargas, cargo (ganado ingresado), carneros, carneros grandes (llamas machos), carneros pacos (alpacas machos), carneros de la tierra, carpinteros, casas, casados, cascos, castigar, cazuelas, cera,

²²⁷ El resto del vocabulario –topónimos, nombres propios, nombres de las *huacas*- será analizado en la siguiente parte del presente estudio.

cestillos de pescado, cestos de coca, cinchas, ciudad, cobre, coca, cojín, comer, comida, conchas, conquistar, corderos, cosechar, costal, crías, cuchara, cuentos (de maíz), cueros de venado, cueros de ovejas, cuerpo (muerto), cueva, cumbi.

CH: chacras, chamelicos, chicha, chuño, chuspas.

D: dar, dar batalla, dejar, depósito, derribar, desbaratar, descendientes, descargar, descargo (ganado entregado), desherbar, destruir.

E: enviar, escapar, escudillas, estacas para toldos, estacas, estar, espiga.

F: fanegas, fortaleza, frazadas, frontera, frutas, fuente.

G: gallinas, ganado, gastar, guarda, guarda de ganados, guardar, guardar ovejas, guasca, guerra.

H: haber, hacer casas (=edificar), hacer coca (=cultivar), hacer guerra, hacer el molino, hacer ollas, hacer paredes (=construir), hacer platos, hacer plumas, hacer ropa (=tejer), hacer sal, hacer suelas, hacer tinturas, hallar, hamacas, harina, hembras, hermano, hijos, huertas, huevos, huir.

I: ichu, incas, indias, indios, indios de carga, indios de guerra, indios de servicio, ir, ir de guerra, irse, isangas de cabi, isangas de pepinos.

J: jáquimas, jarros.

K:

L: labrar, ladera, lana, látigos, lechones, leña, libras (de pescado).

LL: llano, llegar, llevar, llevar cargas, llevar (quitar).

M: machos, maíz, mandiles de caballo, maní, mantas, mantas de caballo, manteca, mar, maravedís, marco de cobre, marco de plomo, mariscal, marqués, matar, mayordomo, mechas de algodón, mechas de arcabuz, mesas, miel, minas, mitayos, mitimaes, molle, montar (=sumar), morir, mozos, muchachas, muchachos, mujeres.

N:

Ñ:

- O:** ojotas, ollas, olleros, orejones, oro, ovejas, oveja de la tierra, ovejas grandes (llamas hembras), ovejas pacos (alpacas hembras).
- P:** pacayes, pacos, padre, paja, palos de molle, palos para toldos, pan, pan de cera, pan de sal, papas, parcialidad, pasar adelante, patos, pelear, peones, pepinos, perdices, pesas, pescado, pescadores, pescuezos, pesos, petacas, petaquillas de fruta, picas, piedras, piedras de sal, plata, platos, plaza, plomo, pólvora, poner en paz (=pacificar), porongos, prender, presidente, prisión, provincia, pueblo, puercos.
- Q:** quinua, quebrada.
- R:** ranchar, regar, rey, riendas, robar, rolletes de mecha, ropa, ropa de hombre, ropa de mujer, ropa de abasca, ropa de cumbi.
- S:** sacar miel, sacar oro, sal, salir, salir a la obediencia (=rendirse), saquear, sebo, sembrar, sementeras, semillas, servicio, servir, sillas de cadera, sobrecargas, sogas, soldado, sueltas.
- T:** tablas de mesa, tambo, tejedoras, tejero, tener, tesorero, tierra, tinajas, tocino, toldo, tomar, tomar pescado (pescar), tomar venados, tomines, traer, trigo, trillar.
- U:**
- V:** valer, varas, varones, vasijas, vellones de lana, venados, vender, venir, vestido, vestido de hombre, vestido de mujer, vestido de cumbi, viejos, viento, virrey, viudas, viudos, volver.
- X:**
- Y:** yanacona, yerba,
- Z:**

En conclusión, hasta este capítulo he podido recopilar un vocabulario básico codificado en las cuerdas anudadas andinas. Según las transcripciones analizadas he encontrado **trescientas nueve 309 palabras** asentadas en quipu –palabras en español–. Juntando el léxico de las crónicas –que no era muy abundante (71)– y el léxico de las transcripciones, he recibido un total de trescientas ochenta (380) palabras y expresiones.

Resulta, sin embargo, que 30 palabras se repiten en ambos vocabularios, por lo tanto los voy a restar. Haste ese momento, entonces, he encontrado **trescientas cincuenta (350) palabras** presentes en los quipus, tanto en los incas como en los temprano coloniales.

A estas alturas, me parece viable proponer que en la codificación de las palabras en quipus –tanto las que he logrado identificar hasta el momento y las que presentaré en la Cuarta Parte, como las que quedan por encontrar– los campos semánticos jugaron un papel esencial. Esta propuesta puede, a primera vista, asemejarse a la teoría de etnocategorías de Murra. Las categorías o etnocategorías, sin embargo irían codificadas siguiendo un orden preestablecido, por ejemplo desde las cosas más valiosas hasta las de menos valor o desde las provincias más importantes hasta las de menor importancia. Este orden preestablecido lo aprenderían los *quipucamayoc* de memoria durante sus estudios del sistema de quipus. Los campos semánticos, en cambio, son grupos de palabras de contenidos semánticos interrelacionados. En el plano lingüístico, estas palabras comparten un sema o rasgo semántico. Por lo tanto, forman parte inherente del universo del hablante –y del escribano o *quipucamayoc* en este caso–. Por consiguiente, el *quipucamayoc* no tendría que aprender de memoria ningunos grupos de categorías y, luego, signos que le corresponderían. Los campos semánticos formaban parte de su realidad lingüística y cultural. Por lo tanto, a diferencia de unas categorías preestablecidas, eran naturales e inherentes al contexto en el que actuaba el hablante y el escribano o *quipucamayoc*.

En este sentido, el concepto de campo semántico fue creado por Ipsen, quien lo definió en el 1924:

“Además, las palabras autóctonas no están nunca solas en una lengua, sino que se encuentran reunidas en grupos semánticos; con ello no hacemos referencia a un grupo etimológico, aún menos a palabras reunidas en torno a supuestas ‘raíces’, sino a aquellas cuyo contenido semántico objetivo se relaciona con otros contenidos semánticos. Pero esta relación no está pensada como si las palabras estuviesen alineadas en una serie asociativa, sino de tal suerte que todo el grupo forme un campo semántico estructurado en sí mismo; como en un mosaico, una palabra se une aquí a la otra, cada una limitada de diferente manera, pero de modo que los contornos queden acoplados y todas juntas queden englobadas en una unidad semántica de orden superior, sin caer en una oscura abstracción” (Ipsen 1924: 225).

Y, en una publicación posterior, añade:

“He creado el concepto de campo semántico para con él designar una relación del vocabulario, hasta ahora apenas tenida en cuenta, que no se basa, como los llamados grupos etimológicos, en relaciones morfológicas de la palabra, sino en la unión propia de los significados léxicos en una relación estrechamente articulada” (Ipsen 1931: 349).

De ahí que propongo que la creación de signos en el sistema de quipus por un lado, tenía un carácter aglutinante –como los idiomas andinos y como los hilos que se agregan en el proceso de confección de quipus– y, por el otro, derivaba de los campos semánticos presentes en las lenguas andinas –el quechua y el aimara–. Por consiguiente, los signos repetitivos serían los semas compartidos que servirían –por asociación– para crear otras palabras mediante la aglutinación de sufijos –como en los idiomas quechua y aimara–.

A continuación presentaré algunos de los campos semánticos que pueden ser identificados dentro del vocabulario alistado arriba. Cabe señalar que son campos semánticos formados a partir del castellano, por lo tanto en los idiomas andinos algunos podrían variar. Sobre todo las palabras de procedencia española –designadas con conceptos quechuas (vid. cap. 20) – originalmente formarían parte de otros campos semánticos en los idiomas nativos.

Veamos algunos campos semánticos presentes en transcripciones de quipus analizadas.

Campo semántico de animales: llamas y alpacas (corderos y carneros de la tierra, ovejas), corderos, carneros, venados, cabras, cabritos, gallinas, perdices, bueyes, puercos, caballo, ganados.

Campo semántico de productos agrícolas: maíz, quinua, papas, maní, coca, yerba, fruta, ají, pepino, trigo.

Campo semántico de alimentos: chicha, agua, maíz, papa, chuño, quinua, trigo, pimienta, ají, carneros de la tierra, corderos de la tierra, ovejas, ovejas de Castilla, gallinas, huevos, harina, ganados, puercos, lechones, sebo, manteca, tocino, pescado, pepinos, pan, pan de cera, pan de sal, sal, perdices, frutas, miel.

Campo semántico de metales: oro, plata, cobre.

Campo semántico de armas: armas, arcabuces, picas, arcos, hondas, lanzas, porras.

Campo semántico de recipientes: vasijas, cántaros, ollas, platos, porongos, chamelicos, escudillas, jarros.

Campo semántico de ropa: ropa de hombre, ropa de mujer, ropa de cumbi, ropa de abasca, chuspa, bolsa de cumbi, vestidos, camisetas, calzado, ojotas, alpargates.

Campos semánticos contradictorios: mujeres / hombres; llegar / salir; salir / volver;
sembrar / cosechar; nacer / morir; dar / quitar;

Todos los campos semánticos arriba mencionados son abiertos, por eso podrían incorporar más conceptos. Se observa, además, que las mismas palabras pueden formar parte de dos o más campos semánticos. Asimismo, un campo puede subdividirse en dos o más. Si tomamos como ejemplo el campo semántico de alimentos, dentro de éste se podría distinguir, al menos, cuatro campos semánticos diferentes, a saber: uno de plantas, otro de animales, otro de bebidas y otro de alimentos procesados. Estos, a su vez, también podrían subdividirse en otros campos, por ejemplo animales domesticados y no domesticados o salvajes.

En este sentido, en su *Tratado de semiótica general*, Eco constata:

“hemos de concluir afirmando que (a) en una cultura determinada pueden existir campos semánticos complementarios o contradictorios; (b) una misma unidad cultural puede, dentro de una misma cultura, entrar a formar parte de campos semánticos diferentes (una unidad cultural «ballena» ha ocupado históricamente posiciones diferentes en diversos campos semánticos – unas veces clasificada entre los peces y otra entre los mamíferos – y a veces puede pertenecer simultáneamente a ambos campos sin que las dos significaciones sean totalmente incompatibles); (c) en el ámbito de una cultura, un campo semántico puede ‘deshacerse’ y reestructurarse en un nuevo campo” (Eco, 1981: 152-153).

En resumen, el vocabulario que he identificado en las transcripciones de quipus es fundamental para el proceso de desciframiento de estas herramientas. Considero que, para leer los quipus, serán esenciales también los campos semánticos. Hay que tener presente, sin embargo, que para analizar los campos semánticos y buscar posibles patrones de codificación de información en las cuerdas anudadas, es necesario partir desde los idiomas nativos, el quechua y el aimara. Incluso si se propone que el sistema era independiente de una lengua concreta –este sería el caso de un sistema semasiográfico–, es imprescindible recordar, como refiere Eco (1981), que un campo semántico expresa la visión propia de una cultura:

“la vida de los campos semánticos parece bastante más breve que la de los sistemas fonológicos, cuyas organizaciones permanecen inmutables en muchos casos durante siglos a lo largo de toda la historia de una lengua. Los campos semánticos dan forma a las unidades de una cultura determinada y constituyen una organización (o visión) del mundo determinada: por tanto, están sometidos a los fenómenos de aculturación, de revisión crítica del conocimiento, de crisis de los valores” (Eco, 1981: 146).

En este sentido, la cultura está vinculada al idioma que habla una comunidad lingüística, la cultura y las formas de vida de un pueblo se manifiestan en el lenguaje que usa. Entonces, no solo los campos semánticos, sino en general la lengua refleja el pensamiento y la cosmovisión de un pueblo dado. Por lo cual, analizando el idioma se puede conocer varios aspectos de la cultura y averiguar cómo un pueblo determinado se organiza y cómo percibe el mundo. Además, como escribía Boas –el fundador del relativismo lingüístico– “las características peculiares del lenguaje se reflejan claramente en el pensamiento y costumbres de los pueblos del mundo” (Boas, 1911: 73)²²⁸. En este sentido, el relativismo lingüístico investigaba las influencias entre la lengua y el pensamiento. Dentro de esta corriente surgió el interés por profundizar en cómo los procesos cognitivos de las comunidades lingüísticas están determinados por las categorías léxicas y gramaticales de sus lenguas maternas. La hipótesis más conocida del relativismo lingüístico sería la denominada “hipótesis Sapir-Whorf” con sus dos versiones: 1) el determinismo lingüístico, según el cual la lengua y las categorías léxicas y gramaticales determinan la visión del mundo y los conceptos; 2) la lengua influye en la percepción del mundo y en el pensamiento. La primera versión fue rechazada por los estudios modernos. En la actualidad, sin embargo, se acepta la influencia de la lengua en la percepción de la realidad. Por eso, se considera que existen interdependencias entre la lengua, por un lado, y el pensamiento y la cultura, por el otro²²⁹.

Sin entrar en más detalles sobre las teorías lingüísticas, mi finalidad a esas alturas es subrayar la relevancia de los idiomas andinos –el quechua y el aimara, o el quechumara– para la comprensión de la lógica de los quipus andinos. Incluso si aceptáramos que el sistema de quipus era independiente de una lengua determinada –es decir que era un sistema semasiográfico–, sería difícil afirmar que podía existir sin relación alguna con el quechumara. La lógica del quipu reflejaría la lógica de las lenguas andinas. Por consiguiente, considero irrefutable que el único camino para el desciframiento de los quipus andinos parte desde la comprensión de la lógica y de las estructuras del quechumara, su sintaxis, morfología, lexicografía y fonética. El presente estudio esboza solo algunos de estos aspectos, quedándose otros para futuras investigaciones.

²²⁸ Traducción mía del original en inglés: “furthermore, the peculiar characteristics of language are clearly reflected in views and customs of the people of the world” (Boas, 1911: 73).

²²⁹ Para más información sobre el relativismo lingüístico y la hipótesis de Sapir-Whorf, véase: Sapir 1991; Whorf 1971; Hoiyer 1954.

En resumen, en las páginas anteriores he tratado sobre el vocabulario presente en los quipus –gracias al análisis de las crónicas y de las transcripciones coloniales–, y he presentado la relevancia del léxico obtenido para el proceso de desciframiento de estas herramientas andinas. En los párrafos que siguen enseñaré, a manera de resumen, las conclusiones obtenidas gracias al análisis de la sintaxis de quipus. Por lo tanto, haré una recopilación de los valores semánticos contenidos en las cuerdas anudadas andinas.

15.2. Los valores semánticos transmitidos mediante quipus.

El análisis de las transcripciones coloniales ha permitido, por un lado, recopilar un primer vocabulario que acerca el léxico que estaba puesto en las cuerdas de quipus. Por otro lado, se ha demostrado que la sintaxis de quipus en algunos casos era más compleja que una mera enumeración de bienes, realizada mediante el empleo de sustantivos y numerales –aunque observamos también este tipo de quipus básicos–. Identificar los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas en los textos transcritos de quipus me ha permitido determinar qué funciones desempeñaban y que valores semánticos eran transmitidos mediante los registros anudados andinos. Por eso, los alistaré a continuación, recopilando todos los datos del capítulo siete.

Los valores semánticos expresados mediante los constituyentes sintácticos y las construcciones sintácticas presentes en las transcripciones:

- (a) denotan personas que realizan la acción verbal –o cosas que participan en el desarrollo de la acción verbal– (S);
- (b) denotan acciones realizadas por el sujeto (V);
- (c) denotan el número de personas que realizan la acción (morfemas flexivos de número);
- (d) denotan el tiempo de la realización de la acción (morfemas flexivos de tiempo)
- (e) concretan y limitan el significado de verbo (CD);
- (f) denotan el destinatario o el beneficiario de la acción principal (CI);
- (g) denotan circunstancias de tiempo respecto a la acción principal (O.Adv.T.; CCT.);
- (h) denotan circunstancias de lugar respecto a la acción principal (O.Adv.L; CCL.);
- (i) denotan circunstancias de finalidad respecto a la acción principal (O.Adv.F; CCF.);
- (j) denotan con quien se realiza la acción (CCCo.);

- (k) denotan la cantidad (Num.; CCCant.);
- (l) complementan información sobre sintagma nominal (O.de Rel.)
- (m) explican cómo se realizó una acción (CCM);
- (n) modifican o determinan sustantivo, expresando sus cualidades y características (Adj.)

Definitivamente, el léxico presente en los quipus –que procede de mi análisis de las transcripciones– demuestra gran capacidad semiótica y semántica de estas herramientas. Sin duda, la sintaxis de quipu no es menos compleja que la sintaxis de las narrativas trazadas en la cerámica mochica o en los textiles andinos. Por el contrario, aunque menos pictóricos, los registros anudados demuestran tener más poder para transmitir mensajes largos y complejos como son oraciones simples y compuestas, largas listas de bienes y servicios o narrativas históricas, entre otras.

En este sentido, la respuesta a la pregunta si los quipus constituían un sistema de escritura, depende de la definición de escritura adoptada. Incuestionablemente, constituyeron un sistema de escritura según la definición de Harris, quien propuso “tratar la escritura como una función de la versátil capacidad humana para hacer signos” (Harris 1999: 15). Regresaré sobre esta cuestión al final del presente estudio. Antes, sin embargo, voy a continuar con el análisis léxico, enfocándome ahora en el vocabulario quechua –eventualmente también aimara y puquina–, que proviene de los textos tratados arriba.

Cuarta Parte:

¿Cómo escribían los incas?

Esta cuarta y última parte de mi tesis constituye la continuación del análisis hecho en los capítulos anteriores. En este sentido, en la Tercera Parte me he centrado en crear un vocabulario de quipus, basándome en las transcripciones coloniales confeccionadas en español. Por lo tanto, he clasificado palabra por palabra los nombres de servicios o productos y bienes producidos por los andinos y entregados a los españoles –según los quipus leídos ante las autoridades coloniales–. De esta manera, he conseguido crear un léxico básico –en español– comprendido en las cuerdas de los quipus incas y de los procedentes de los primeros años de la Colonia.

Todas las transcripciones examinadas contenían, sin embargo, también algunas palabras en quechua o, a veces, en aimara o puquina. Por eso, en esta Cuarta Parte me enfocaré en el léxico quechua –ocasionalmente en aimara o puquina– que aparece en las transcripciones de quipus presentadas arriba.

Como se ha podido observar en los capítulos anteriores, aparte de una gran cantidad de sustantivos y verbos he separado también numerosos topónimos y nombres propios que aparecían en los textos analizados. Puesto que los nombres propios andinos y los topónimos no son abstractos, sino que habitualmente tienen un referente físico, procederé a traducirlos con el propósito de incluirlos dentro del vocabulario ya creado. La traducción de todos estos términos será literal. No me enfocaré, sin embargo, en investigar la etimología de las palabras. Lo que pretendo descomponiendo los nombres presentes en las cuerdas anudadas –antropónimos, otros nombres propios y topónimos–, es recopilar las palabras empleadas para codificar la información en el sistema de quipus. Esto, a su vez, me permitirá ampliar y complementar el vocabulario de quipus que estoy preparando.

El análisis que sigue parte del supuesto de que la mayoría de los nombres de las *huacas*, nombres propios o topónimos procederá del idioma quechua, ya que ésta fue la lengua general del Imperio inca. Por eso, procederé a traducirlos a partir del quechua. Sin embargo, los estudios recientes de la onomástica andina –sobre todo los desarrollados por el lingüista peruano Cerrón-Palomino– señalan la presencia de vocablos de origen aimara

o puquina en la toponimia andina y entre los nombres propios incaicos. De ahí que, en algunos casos, tendré que acudir también a estos dos idiomas.

En primer lugar, para conocer más vocablos puestos en quipus, buscaré traducir los nombres de las *huacas* del sistema de *ceques* del Cuzco. En segundo lugar, intentaré proceder de la misma forma con los topónimos andinos leídos de los quipus –es decir, los que están presentes en las transcripciones coloniales–. En tercer lugar, procederé al análisis de los antropónimos y otros nombres propios andinos –la mayoría serán nombres propios de personas, pero en algunos casos indicaré entre paréntesis que se trata de una *panaca*, un templo u otra cosa–.

Es necesario precisar que analizaré únicamente los nombres propios andinos –de origen quechua, aimara o puquina– dejando de lado los españoles que, como se ha podido observar, también podían ir asentados en quipus. Como he mencionado, mi análisis parte del idioma quechua. Sin embargo, si se ha demostrado el origen puquina o aimara de algunas de estas palabras, también lo indicaré entre paréntesis al lado de su respectiva traducción. Reitero que no pretendo explicar o buscar etimología de los nombres de las *huacas*, nombres propios ni topónimos. La finalidad de esta parte es, más bien, traducir estos nombres con el objetivo de descomponerlos y buscar palabras que los formaban –ya que casi todos eran nombres compuestos– y que, al mismo tiempo, integraban el sistema de quipus. De esta manera, contribuiré a ampliar el vocabulario de quipus recopilado anteriormente.

Las traducciones serán realizadas basándome en: (i) tres diccionarios tempranos del idioma quechua, a saber: el *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú* de Fray Domingo de Santo Tomás (1560); un diccionario anónimo impreso en 1586 por Antonio Ricardo; y el *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengva Qquichua o del Inca* del padre Diego Gonzalez Holguín (1608); (ii) en caso de no encontrar definición en los primeros diccionarios coloniales, acudiré a un diccionario moderno del quechua cuzqueño publicado en 2005 por el Gobierno Regional Cusco y la Academia Mayor de la Lengua Quechua; (iii) para la lengua aimara he consultado el primer diccionario compuesto por Ludovico Bertonio, titulado *Vocabulario de la lengua aymara*. Adicionalmente, en algunos casos he recurrido a publicaciones contemporáneas sobre la etimología de algunos nombres propios o topónimos andinos.

En este sentido, al lado de cada definición pongo entre paréntesis la fuente: (ST) se tratará del diccionario de Santo Tomás, (AR) al publicado por Antonio Ricardo, (GH) al del González Holguín, (DRC) al diccionario del quechua moderno y (aimara, B) al de Bertonio. Cuando se trata de las palabras de procedencia aimara o puquina indicaré, además, entre paréntesis que se trata de una de estas lenguas.

Por último, es preciso mencionar que, aunque he logrado traducir la gran mayoría de las palabras, quedan algunas cuyo significado resulta desconocido. Esto se debe a varios factores, sobre todo puede tratarse de vocablos del quechua o aimara del siglo XVI que ya están en desuso o, incluso, ya estuvieron en desuso a la hora de componer los primeros diccionarios. Por otro lado, también puede haber errores en las transcripciones hechas por los escribanos coloniales. Los textos que podemos leer en la actualidad pasaron por, al menos, doble filtro. Todos los quipus fueron leídos por los indígenas en quechua o aimara. Sus versiones fueron interpretadas por un *lengua* (intérprete) y, luego, fueron asentadas por escrito por un funcionario español que desconocía los idiomas andinos. De ahí que puede haber errores, sobre todo en las transcripciones de nombres propios y nombres de las *huacas*. Por consiguiente, aunque mi vocabulario tiende a ser lo más preciso posible, también pueden surgir algunos errores causados por las imprecisiones de la transcripción u homofonía en la lengua española o quechua.

Capítulo 16. Los nombres de las *huacas*

Los nombres de las *huacas* traducidos a continuación proceden de la *Relación de las guacas del Cuzco*, incluida en la crónica *Historia del Nuevo Mundo* del padre jesuita Bernabé Cobo, que contiene una lista de lugares sagrados de los alrededores del Cuzco. Es preciso recordar que el sistema de *ceques* estuvo formado por 328 *huacas*, la gran mayoría con nombres compuestos de uno o más elementos.

A modo de introducción mencionaré cómo definen el término *huaca* los primeros vocabularios de las lenguas andinas. González Holguín, en su *Vocabulario*, escribe: “Huacca. Ydolos, figurillas de hombres y animales que trayan consigo”. Según el *Lexicon* de Santo Tomás, una *huaca* es: “Guaca, templo de ydolos, o el mismo ydolo”. Por su lado, Bertonio la define como: “Huaka; Idolo en forma de hombre, carnero y los cerros que adorauan en su gentilidad”. En el mundo andino, la denominación de la *huaca* refiere a una entidad sagrada que puede ser un lugar, una persona, un animal o una cosa (Figs. 107, 108). En efecto, Duviols señala que: “El término *huaca* –o *guaca*– tiene múltiples significados, pero todos pueden reducirse a un núcleo originario: su relación como lugar, con lo sagrado, y por ende con el culto y las ofrendas. En la práctica, el término designaba una multitud de cosas naturales o artificiales, como ídolos, fetiches, montañas, templos, sepulcros, objetos extraños, etcétera” (Duviols 1977: 373). Por su parte, Curatola demuestra una correspondencia semántica entre las palabras *huaca* y «oráculo» (Curatola 2016)²³⁰. El estudioso considera que las fuentes históricas y lingüísticas indican que:

“las *huacas* para ser tales deberían tener la facultad del «habla», y que esta facultad se materializaba fundamentalmente en sonidos animales, musicales o de la naturaleza, como el ruido del agua que corre, concebidos como un lenguaje extrahumano que solo sacerdotes inspirados al servicio de la divinidad podían llegar a transmitir en forma comprensible a los fieles” (Curatola 2016: 294).

A continuación presentaré traducciones de los nombres de las *huacas* del Cuzco que, según varias fuentes, estaban asentadas en quipus.

²³⁰ Sobre el término *huaca* existe una abundante bibliografía. Véase, entre otros: Rowe (1946: 295-297); Duviols (1977: 373-374); Ziolkowski (1997: 38-41); Kolata (2013: 148-158); Jiménez Borja (1992); Curatola y Szemiński (eds.) 2016; Curatola y Ziolkowski (eds.) 2008.

16. 1. Las huacas del Chinchaysuyu

1er 1ª **Michosamaro:** *micro* “juez”²³¹; *amaro* “dragon, o serpiente” (ST);
amaru “serpiente” (AR); *amaro* “serpiente grande sin alas” (GH)²³²;

1º 2ª **Patallacta:** *pata* “anden” (GH); *pata* “poyo, grada, anden” (AR);
pata “poyo o grada” (aimara, B); *pata pata* “andenes que ay por los
cerros donde ay chacaras” (aimara, B)²³³; *llacta* “pueblo” (AR / GH);

1º 3ª **Pilcopuquio:** *pillku* “de diferentes matices, mezcla de muchos colores;
matizado” (DRC); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST);
pucyu “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH)²³⁴;

1º 4ª **Cirocaya:** *ciro* ¿? *caya* “mañana” (ST; AR);

1er 5ª **Sonconancay:** *soncco* “el coraçon y entrañas, y el estomago y la
consciencia, y el juyzio o la razon, y la memoria y el coraçon de la madera
y la voluntad y entendimiento” (GH); *sonco* “coraçon, entrañas,

²³¹ Sobre la presencia de funcionarios denominados *micro* o *microc* he encontrado información en la crónica de Murúa (1987 [1590]: 97) y en la *Relación de señores indios que sirvieron a Tupac Yupanqui y Huayna Cápac* (1920: 74). Véase la Primera Parte del presente estudio.

²³² *Amaru* o serpiente es una de las deidades veneradas en el mundo andino, que simboliza la sabiduría y se relaciona con el culto al agua, con la fertilidad, la lluvia y el rayo. Tradicionalmente, se considera que la serpiente es uno de los animales que representan la denominada “trilogía” andina o visión triádica del mundo, según la cual el mundo se divide en tres planos: *hanan pacha* que es el mundo de arriba y de los dioses, representado por el cóndor; *kay pacha* que es la tierra, el mundo habitado por los seres vivos, representado por la puma; *ukhu pacha* que es el mundo de abajo y de los muertos, representado por la serpiente. Esta división triádica, sin embargo, se parece mucho a las nociones católicas de cielo, tierra e infierno, por lo cual pudo surgir o, al menos, ser modificada con la evangelización. Sobre *amaru* véase: Gil 2017; Tacca 2010; Guffroy 1999: 112; Villanes 1992; Valcárcel 1988.

²³³ La palabra *pata* se refiere a andenes o terrazas que servían para producción agrícola. La tecnología de cultivo en andenes no fue inventada por los incas, sino que la adaptaron de las culturas andinas anteriores, perfeccionándola y expandiéndola a gran escala. Los andenes estaban contruidos a modo de escalones en las montañas de manera que hacían posible cultivar incluso en terrenos que sin intervención del hombre no servirían a tales fines. En efecto, cada andén tenía un muro de contención y, debajo del suelo destinado a los cultivos, se colocaba una capa de relleno de piedras y grava de diferentes tamaños que facilitaba la filtración del agua. Esta tecnología, en caso de abundantes lluvias propias de la cordillera de los Andes, evitaba el derrumbre de los andenes y de las estructuras que en algunos casos se constuía en cimas de las montañas. Esta fue la tecnología empleada también en Machu Picchu. Véase: Wright *et.al.* 2000; 2017; Kendall y Rodríguez 2009.

²³⁴ La palabra puquio o *pukyu* puede referirse a fuentes de agua naturales o artificiales. Un ejemplo de estos últimos lo constituyen los puquios de la zona de Nasca, en la costa sur del Perú, contruidos por la cultura nasca para obtener el agua del subsuelo a fin de regar sus campos de cultivo. Véase: Schreiber y Lancho 2006; Wright *et.al.* 2000, 2006, 2017.

estomago” (AR); *nanay* “enfermedad, o dolor” (GH); *soncco nanay* “yra enojo, o dolor de estomago” (GH).

2º 1ª **Guaracince:** *guara* “luzero de la mañana” (ST); *waraq* “amanecer” (DRC);
cinchi “fuerte, o valiente cosa; animoso, de grande animo” (ST);
cinchi “fuerte valiente rezio, o el” (AR / GH);
sinchi “animoso, de grande animo; fuerte o valiente cosa”²³⁵;

2º 2ª **Racramirpay:** *racra* “hendedura, resquebrajadura” (AR);
rakra “hendedura resquebrajadura” (GH);
virpa “labio de arriba” (GH); *virpa* “labio” (AR);

2º 3ª **Inti Illapa:** *Ynti* “sol” (AR)²³⁶; *Inti* “sol” (GH);
yllapa “rayo” (GH)²³⁷; *yllapa* “trueno” (ST);
yllapa “rayo, arcabuz, artillería” (AR / GH)²³⁸;

²³⁵ Según Cerrón-Palomino, <sinchi> remonta al proto-aimara y significa “poderoso” (Cerrón-Palomino 2013a: 91) o “recio, fuerte” (Cerrón-Palomino 2016:17).

²³⁶ *Inti* es considerado como la divinidad suprema de los incas, a los que se denomina habitualmente los «hijos del sol». Recordemos, sin embargo, la propuesta de Pease quien sugiere que el mito de origen de los incas fue cambiado después de la guerra contra los chancas y que fue el Inca Pachacuti quien introdujo el culto solar (Pease 2014a). En este sentido, la ciudad de Cuzco se convirtió en el centro del culto al Sol. Asimismo, en la capital inca, precisamente en el templo de Coricancha, se encontraba una representación del dios Inti –un disco de oro–. Adicionalmente, cabe mencionar que el culto al Sol fue practicado por las culturas preincas, por ejemplo en las islas del Lago Titicaca o en Tiahuanaco. Véase: Bouysse-Cassagne 2017; Eeckhout 2004; Demarest 1981.

²³⁷ Los incas rendían culto al sol, a la luna, a las estrellas, a la tierra y a los fenómenos atmosféricos, por mencionar solo las divinidades más importantes. En este sentido, *Illapa* –divinidad del rayo, del trueno y de la lluvia– era un dios universal surandino venerado por las culturas anteriores a la de los incas y, luego, incorporado por estos en su panteón y venerado en el templo de Coricancha, junto al Sol y a *Viracocha* (Gisbert 1999: 70). El dios del rayo y del relámpago tuvo diferentes nombres entre los pueblos andinos prehispánicos y preincas. Aparte de *Illapa*, era denominado *Lipiaq*, *Pusikaqcha*, *Chuki Illa*, *Catequil*, entre otros (Yaranga 1979: 697, 699). En el Tahuantinsuyu, su culto derivaría de “una serie de sincretismos acaecidos en épocas preincaicas relacionados principalmente con las aguas de las lluvias. Precisamente en la Situa, fiesta que buscaba purificar los males producidos con el inicio de las lluvias, la imagen de Chuquilla era llevada al Haucaypata, en donde había un *ushnu*, en el cual se ofrendaba chicha en su honor” (Monteverde 2011: 250). Es preciso señalar que, aunque las crónicas cuzqueñas presentan a Illapa como una divinidad de menor relevancia que el Sol, los documentos de otras zonas –por ejemplo el manuscrito quechua *Dioses y hombres de Huarochirí*– lo revelan como una deidad principal. En este sentido, Baulenas i Pubill (2016, 2012) ha demostrado que el culto a Illapa ocupaba el lugar central también en el panteón inca. Según Kauffmann Doig (1985), Illapa podía estar representado en la iconografía andina en una figura que el autor denomina “felino volador”. Después de la llegada de los españoles, como se buscaba equivalencias entre los antiguos dioses prehispánicos y los santos católicos, se identificó a *Illapa* con Santiago Apóstol (Gisbert 1999: 70).

²³⁸ El ejemplo del término español “arcabuz” demuestra que algunas palabras europeas fueron expresadas en quechua mediante la adaptación de los conceptos ya existentes en quechua –o aimara–. Fueron establecidas, entonces, equivalencias léxicas entre las lenguas andinas y el castellano (Taylor 2003: 21).

2° 4ª **Viroypacha:** *viru* “caña de mayz, o caña dulce” (GH); *viru* “caña duce” (AR)²³⁹;
pacha “tierra” (ST); *pacha* “tiempo, suelo, lugar” (GH)²⁴⁰;
pacha “tiempo” (aimara, B); *pacha* “significa el cielo, y la tierra,
y el infierno, segun le procede” (aimara, B);

2° 5ª **Chuquibamba:** *chuqui* “lança” (quechua [AR / GH] y aimara, B);
choque “oro el mas rico metal” (aimara, B); *pampa* “plaça, lugar
donde no ay casas; campo raso, como vega; cosa llana generalmente” (ST);
pampa “campo, plaça, suelo llano, llanura” (AR); *pampa* “placa, suelo
llano o llanada pasto, çauana, o campo” (GH); *pampa* “el campo, o todo
lo que esta fuera del pueblo, ahora sea cuesta, ahora llano” (aimara, B);

2° 6ª **Macasayba:** *maca* “nabos para comer” (ST); *macma* “tinaja grande, o gran
borracho” (AR); *macma* “tinajon grande de chicha” (GH);
sayua “mojon, o linde de heredad” (ST); *sayhua* “mojon de tierras”
(AR / GH)²⁴¹;

2° 7ª **Guayrangallay:** *guayra* “viento” (ST); *huayra* “ayre” (AR);
huayra “viento o ayre” (GH); *gallay* ¿?

2° 8ª **Guayllaurcaya:** *huaylla* “el prado verde no agostado, o el buen pasto” (GH);
huaylla “prado, floresta” (AR); *q'asa* “abra” (DRC);
waylla q'asa “abra cespitosa” (DRC);

²³⁹ La caña dulce, introducida por los europeos, fue bautizada de la misma manera que en quechua se denominaba la caña de maíz, o también se la llamó *castilla viru*.

²⁴⁰ El concepto andino de *pacha*, como se puede ver en la entrada del diccionario de González Holguín, no se refería únicamente a la tierra, sino denotaba el tiempo y el espacio. En la cosmovisión andina, las nociones de espacio y tiempo eran inseparables. De ahí que en los diccionarios de las lenguas andinas observamos que el término *pacha* precede o sigue otros vocablos para determinar espacios o periodos históricos, marcar tiempos o señalar cambios, por ejemplo naturales (Manga Qespi 1994). Sobre el concepto andino de *pacha*, véase también: Bouysse-Cassagne y Harris, 1988.

²⁴¹ Las *sayhuas* (*saywas*) eran estructuras de piedra edificadas por los incas, que servían a fines astronómicos, por ejemplo para prever solsticios y equinoccios, o calendáricos como es la medición del tiempo. Además, según los primeros diccionarios de las lenguas andinas y las crónicas, las *sayhuas* desempeñaban el papel de mojones o linderos y servían también para medir distancias de camino o espacios, así como de hitos fronterizos. Según Zuidema (2015), las *sayhuas* del sistema de *ceques* del Cuzco, desempeñaron una función calendárica, pero no astronómica. Sobre *sayhuas* y *sucancas* –nombre con que algunos autores se refieren a las columnas astronómicas de los alrededores del Cuzco–, véase: Sanhueza 2017; Zuidema 2015; Ziolkowski 2015; Williams 2001.

3er 1ª **Nina:** *nina* “fuego, el elemento; candela, lumbré” (ST); *nina* “fuego, lumbré” (AR / GH); *nina* “fuego cuando arde” (aimara, B);

3er 2ª **Canchapacha:** *cancha* “patio, o corral cercado” (ST); *cancha* “el patio o corral” (GH); *cancha* “corral, o patio” (AR); *pacha* “tierra” (ST); *pacha* “tiempo, suelo, lugar” (GH); *pacha* “tiempo” (aimara, B); *pacha* “significa el cielo, y la tierra, y el infierno, según le procede” (aimara, B);

3er 3ª **Ticicocha:** *ticci* “origen principio fundamento causa” (GH); *ticci* “origen, principio, fundamento, cimiento” (AR); *cocha* “mar, estanque de agua generalmente” (ST); *ccocha* “laguna” (GH); *cocha* “mar, laguna, alberca, aljibe” (AR);

3er 4ª **Condorcancha:** *condor* “buitre, aue” (ST)²⁴²; *cancha* “patio, o corral cercado” (ST); *cancha* “el patio o corral” (GH); *cancha* “corral, o patio” (AR);

3º 5ª **Pomacorco:** *poma* “león animal” (ST); *puma* “león” (AR / GH)²⁴³; *corco* “madera” (ST);

3º 6ª **Mollaguanca:** *mullu* “concha de la mar, chaquira, coral, que sacrificaban los indios, y oy en día se hace” (AR); *mullu* “concha colorada de la mar

²⁴² El cóndor andino (*Vulture gryfus*) está presente tanto en la mitología como en la iconografía de las culturas del mundo andino. Ha sido uno de los animales sagrados para los pueblos indígenas –lo fue para los incas y pueblos preincaicos y sigue siéndolo en algunas comunidades andinas–. En la tradicional división en tres planos, el cóndor representaría al mundo de arriba –*hanan pacha*–, se asociaría con lo de arriba, con los dioses, sería el mensajero de los dioses. Véase: Jiménez Borja 2009: 72; Bueno 1997; Yacovleff 1932; Millones y Mayer 2012: Cap. 3; Urton 2006: 117; Zuidema y Urton 1977.

²⁴³ El puma andino (*puma concolor*), como el condor y la serpiente, está presente en la mitología y la iconografía andinas y forma parte de la tradicionalmente denominada “trilogía” andina. El puma representaría el mundo de los vivos, la tierra en la que habitan los hombres y los animales –la denominada *kay pacha*– y simbolizaría la fuerza y el poder. En 1967, investigando la arquitectura de la capital inca y siguiendo la sugerencia de Chávez Ballón, Rowe propuso que la ciudad de Cuzco estuvo planificada de acuerdo al perfil de un puma. Así la cabeza del puma estaba formada por la fortaleza de Sacsayhuaman, situada al norte del Cuzco, el lomo seguía el cauce del río Tulumayo, y la cola se encontraba donde el Templo de Coricancha y concluía en la calle que hasta la actualidad se llama *Pumaqchupan* –que significa “cola de puma”– (Rowe 1967; Zuidema 1985: 185).

chaquira, o coral de la tierra” (GH)²⁴⁴; *huanca* “cierta prouincia huanca” (GH)²⁴⁵; *huanca* “piedra labrada dura” (AR)²⁴⁶; *huanca* “piedra muy grande” (aimara, B); *mollo gualca* “cadena de oro” (ST);

3° 7ª **Calispuquioguaci:** *cari* “hombre varon” (ST); *ccari* “varon” (GH); *cari* “varon” (AR); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH); *guacin* “casa por la morada” (ST); *huaci* “casa” (AR / GH);

3° 8ª **Calispuquio:** *cari* “hombre varon” (ST); *ccari* “varon” (GH); *cari* “varon” (AR); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

3° 9ª **Cugiguaman:** *cusi* “dicha, o ventura, o contento” (AR / GH); *guaman* “halcon generalmente” (ST); *huaman* “halcon” (AR / GH);

3° 10ª **Quinoapuquio:** *quinua* “cierta legumbre llamada assi” (AR)²⁴⁷; *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

²⁴⁴ Entre las culturas prehispánicas se denominaba *mullu* a conchas de *Spondylus princeps* y *Spondylus calcifer* (Fig. 31), un molusco de las zonas calientes del Pacífico –al norte del Perú, sobre todo las costas ecuatorianas–. En los Andes centrales el *mullu* constituía un bien de gran valor religioso y, por lo tanto, también económico. En las tumbas de las élites y de los gobernantes andinos se depositaban ofrendas de conchas enteras, así como de objetos elaborados de *Spondylus* –adornos, figuras zoomorfas o geométricas, entre otras–. Además de su importancia ritual, la presencia de *mullu* en contextos arqueológicos de los Andes centrales demuestra que, desde el Horizonte Temprano, existían intercambios a larga distancia. Véase: Rostworowski 1970; Murra 1975c; Hocquenghem 1993.

²⁴⁵ Los *huanca*s era un grupo étnico que habitaba el valle de Mantaro, las actuales provincias de Jauja, Huancayo y La Concepción. Se distinguieron por su resistencia frente a las conquistas incas y los gobernantes del Cuzco tardaron en subyugarlos. Una vez incorporados al Tahuantinsuyu, se rebelaban contra la dominación inca. Por eso, cuando se enteraron de la llegada de los españoles y de la captura del Inca Atahualpa en Cajamarca, los *huanca*s mandaron sus mensajeros a Francisco Pizarro ofreciéndole ayuda para luchar contra los incas. Véase: Espinoza 1972, 1981.

²⁴⁶ Una *huanca* es una piedra larga colocada en posición vertical, que era considerada sagrada y constituía objeto de culto. La zona con mayor abundancia de *huanca*s sería la región de Áncash, donde se encuentra la *huanca* más conocida y representativa del área andina, a saber el denominado “El Lanzón” de Chavín de Huántar –un ídolo de piedra de más de cuatro metros de altura–. Véase: Rick 2008; Burger 1992, 2008; Rowe 1962; Tello 1960.

²⁴⁷ Quinoa (*Chenopodium quinoa*) es una semilla andina, habitualmente clasificada como grano.

4° 1ª **Araytampu:** *aray* “es muestra de la yra” (GH); *aray* “desgustarse o mostrar enojo” (GH); *aray* “que enfadoso eres” (AR); *tampu* “venta o meson” (AR / GH)²⁴⁸;

4° 2ª **Puñui:** *puñuy* “el sueño” (GH)²⁴⁹;

4° 3ª **Curioollo:** *cori* “oro metal” (ST / AR); *ccori* “oro” (GH); *oclo* ¿? ²⁵⁰

4° 4ª **Colcapata**²⁵¹: *collca* “trox granero de paredes” (GH); *collca* “cillar, donde encierran pan, o otra cosa” (ST); *collca* “deposito o troje” (AR); *collca* “trox, almacen para chuño, quinua, mayz, (aimara, B)²⁵²; *pata* “anden” (GH); *pata* “poyo, grada, anden” (AR); *pata* “poyo o grada” (aimara, B); *pata pata* “andenes que ay por los cerros donde ay chacaras” (aimara, B); *collcapata* “andenes de deposito” (AR);

4° 5ª **Guamancancha:** *guaman* “halcon generalmente” (ST); *huaman* “halcon” (AR / GH)²⁵³; *cancha* “patio, o corral cercado” (ST); *cancha* “el patio o corral” (GH); *cancha* “corral, o patio” (AR);

4° 6ª **Collaconcho:** *colla* “la prouincia de los Collas” (GH); *ccollaruna* “hombre Colla” (GH); *colla* “cohollo, o cosa tierna” (AR); *colla* “purga,

²⁴⁸ Los *tampus* incas –llamados también *tambos* por los españoles– eran edificios construidos a lo largo del camino inca cuya finalidad era albergar y aprovisionar a los que se desplazaban por el *Qhapaq Ñan*. Véase: Chacaltana 2016, 2010; Jenkins 2001; Hyslop 1984.

²⁴⁹ La conducta de los pobladores andinos siempre estaba determinada por sus sueños (Mannheim 2015: 6). Los sueños se compartían e interpretaban, y estas interpretaciones constituían augurios que ayudaban a tomar decisiones, tanto las esenciales, concernientes a toda la comunidad como las cotidianas e individuales. Incluso en la actualidad, los curanderos o chamanes indígenas interpretan los sueños y, por otro lado, el sueño es una de las vías de iniciación para los especialistas rituales. Véase: Tedlock 1995; Fernández Juárez 2004; Mannheim 2015.

²⁵⁰ *Oclo* –precisamente Mama Oclo– era nombre de la esposa del fundador mítico Manco Cápac. Asimismo, era nombre de algunas mujeres de las élites incas, por ejemplo Chimpu Oclo quien era madre del Inca Garcilaso de la Vega. En la actualidad la voz *oclo* significa la fecundidad y cualidades femeninas. Es necesario tomar en cuenta que esta acepción se la debe al mito de origen y al papel que desempeñó en él la figura de Mama Oclo.

²⁵¹ *Colcapata* era un palacio situado en las faldas de Sacsayhuaman y que es atribuido al Inca Manco Capac.

²⁵² *Collcas* o *qollcas* eran edificios de planta circular o rectangular destinados al almacenamiento de alimentos y otros productos, por ejemplo ropa o armas. Véase: Morris 1992; Snead 1992; D’Altroy y Hastorf 1984; Pereira 1993;

²⁵³ Las falcónidas –como *guaman* (halcón) o cóndor– son un motivo frecuente tanto en la mitología como en la iconografía andinas. Asimismo, *guaman* es un nombre totémico tradicional en el área andina.

comida o bebida, y cualquiera emplasto, y otras medicinas para curar
(aimara, B); *concho* “borra hezes asiento de toda bebida” (GH);

4° 7ª **Chachacomacaja:** *chachacoma*²⁵⁴ *q’asa* “abra” (DRC);

4° 8ª **Chuquipalta**²⁵⁵: *chuqui* “lança” (quechua [AR / GH] y aimara, B); *choque* “oro
el mas rico metal” (aimara, B); *palta* “anden de heredad” (ST);

5° 1ª **Cusicancha:** *куси* “dicha, o ventura, o contento” (AR / GH); *cancha* “patio,
o corral cercado” (ST); *cancha* “el patio o corral” (GH); *cancha* “corral,
o patio” (AR);

5° 2ª **Pucamarca**²⁵⁶: *puca* “cosa colorada” (GH); *marca* “comarca o pueblo”
(ST); *marca* “pueblo” (aimara, B);

5° 3ª **Cuzcocala:** *qusqu* “lechuza” (aimara)²⁵⁷; *kaylla* “cerca del lugar, junto,
o par de otra cosa compañero, o tenerse amistad de nuevo, o tener por
amigo” (GH); *caylla* “cerca del lugar” (AR / GH);

5° 4ª **Aucaypata**²⁵⁸: *avca* “soldado, guerrero, enemigo, traydor” (AR);
aucca “enemigo aduersario” (GH); *auccak* “el soldado” (GH);
auca “enemigo” (aimara, B); *pata* “anden” (GH);
pata “poyo, grada, anden” (AR); *pata* “poyo o grada”

²⁵⁴ *Chachacoma* (*Escallonia resinosa*) es una planta de los Andes con propiedades medicinales.

²⁵⁵ Era un cerro, cerca de la fortaleza de Sacsahuaman, donde se rendía culto al dios creador Viracocha, a Punchao –una advocación del Sol– y a Illapa (Gisbert 1999: 71).

²⁵⁶ *Pucamarca* es el nombre del palacio atribuido a Túpac Inca Yupanqui.

²⁵⁷ A pesar de la etimología popular del nombre de la ciudad imperial inca que sostenía que Cuzco significaba “el ombligo del mundo”, en la actualidad se acepta la etimología científica propuesta por Cerrón-Palomino, según la cual el nombre de la ciudad procede de aimara y no del quechua, y significa “lechuza” (Cerrón-Palomino 2008).

²⁵⁸ *Aucaypata* era la plaza central de la ciudad del Cuzco que, durante la dominación inca, se ubicaba en el lugar de la actual Plaza de Armas y, el segundo sector denominado Cusipata, se encontraba donde la actual Plaza de Regocijo. Ambos estaban separadas por el río Saphy. Según el mito de origen, Manco Capac decidió fundar la ciudad del Cuzco justo en este lugar que se encontraba entre dos ríos, el ya mencionado Saphy y el río Tulumayo. *Aucaypata* era el centro de las actividades religiosas y también administrativas del Tahuantinsuyu. En la plaza construyeron sus palacios Inca Roca, Inca Viracocha, Pachacuti, Huayna Capac. Los palacios de los demás Incas se encontraban también en los alrededores de la plaza.

(aimara, B); *pata pata* “andenes que ay por los cerros donde ay chacaras” (aimara, B);

5° 5ª **Coracora**²⁵⁹: *ccora* “la mala yerua, o zizaña que nace en lo sembrado” (GH);
cora “la mala yerua cizaña” (AR);

5° 6ª **Sabacurinca**: *sapa* “único, solo” (DRC); *cori* “oro metal” (ST / AR);
ccori “oro” (GH); *Ynca* “nombre de los Reyes desta tierra” (AR / GH);

5° 7ª **Chacaguanacauri**: *chaca* “puente generalmente” (ST); *chaca* “puente” (AR / GH); *chaca* “puente para pasar” (aimara, B);
Huanacauri²⁶⁰: *wana* “hermoso, flamante, nuevo” (puquina);
kawri “arco iris” (puquina)²⁶¹

5° 8ª **Guamanguachanca**: *guaman* “halcón generalmente” (ST);
huaman “halcon” (AR / GH); *guachanca* ¿?

5° 9ª **Cinca**: *cinca / cenca* “nariz” (GH); *cinga* “nariz del hombre” (ST);

5° 10ª **Corcorpuqui**: *corco* “madera” (ST); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

6° 1ª **Cantonge**: ¿?

²⁵⁹ *Coracora* o *Qoraqora* era el palacio atribuido a Inca Roca. Se encontraba junto a la *Casana* (ver nota 263) y daba a la plaza de *Aucaypata*.

²⁶⁰ *Huanacauri* o *Huanacaure* (también *Guanacauri* o *Guanacaure*, *Wanakawri* o *Wanakawre*) es una montaña situada al sur del Cuzco. Era una de las *huacas* más importantes de los incas, perteneciente al Collasuyu. Conforme el mito de origen de los hermanos Ayar, en el cerro de *Huanacauri* se quedó petrificado uno de los cuatro hermanos, Ayar Uchu. Véase: Urton 2003b; Rostworowski 2013.

²⁶¹ Aunque existen propuestas para explicar el nombre de *Guanacauri* o *Huanacaure* como palabras de origen quechua –por ejemplo *huayna cari* que significaría “varón, hombre fuerte”–, el lingüista Cerrón-Palomino sostiene que el nombre del famoso cerro, del cual Manco Capac avistó el valle del Cuzco, era ininteligible para los quechua y aimara hablantes del siglo XVI. De ahí que busca su origen en el idioma puquina y sugiere que en puquina significaba “hermoso arco iris” (Cerrón-Palomino 2016: 22-23).

- 6° 2ª **Pucamarca**²⁶²: *puca* “cosa colorada” (GH); *puca* “cosa colorada, comesi, cosa bermeja” (AR); *marca* “comarca o pueblo” (ST); *marca* “pueblo” (aimara, B);
- 6° 3ª **Ñan**: *ñan* “camino generalmente” (ST); *ñan* “camino o calle” (AR); *ñan* “camino, o passo, o salida para passar” (GH);
- 6° 4ª **Guayra**: *guayra* “viento” (ST); *huayra* “ayre” (AR); *huayra* “viento o ayre” (GH);
- 6° 5ª **Cajana**²⁶³: *qasa* “helada, frío invernal” (GRC); *qasana* “lugar para congelar” (DRC); *q’asa* “abra” (DRC);
- 6° 6ª **Capipacchan**: *çapi* “rayz, o principio de algo” (GH); *çapi* “raíz de árbol, yerua” (ST); *sapa* “rayz” (aimara, B); *paccha* “canal o caño de fuente” (GH); *paccha* “fuente que corre por caños” (GH); *paccha* “fuente de agua, que sale de alto” (ST)²⁶⁴;
- 6° 7ª **Capi**: *çapi* “rayz, o principio de algo” (GH); *çapi* “raíz de árbol, yerua” (ST); *sapa* “rayz” (aimara, B);
- 6° 8ª **Quisco**: *quixca* “espina” (ST); *caxa* “espina; cosa espinosa como çarça” (ST); *quichca* “espina” (AR / GH);
- 6° 9ª **Quiangalla**: *qiyan* “herrumbre”²⁶⁵; *kaylla* “cerca del lugar, junto, o par de otra cosa compañero, o tenerse amistad de nuevo, o tener por amigo” (GH); *caylla* “cerca del lugar” (AR / GH);

²⁶² Según Rowe el nombre de esta *huaca* era *Quishuarcancha* (Rowe 1981: 227). *Quishuarcancha* fue el palacio del Inca Viracocha, situado en la plaza de *Aucaypata*, actual Plaza de Armas del Cuzco. No se han conservado restos de este palacio. En su lugar fue construida la Catedral del Cuzco.

²⁶³ *Qasana* o *Casana* era el palacio del Inca Pachacuti situado en la plaza central *Aucaypata*, actual Plaza de Armas del Cuzco. Todavía se pueden apreciar fragmentos de muros, encima de los cuales fueron construidas casonas coloniales.

²⁶⁴ El culto al agua es uno de los más fundamentales y antiguos en el mundo andino (Baulenas i Pubill 2012; Carrión 1955).

²⁶⁵ Bauer propone traducir el nombre de esta *huaca* como “Near the Rust-Colored” (Sunset), es decir, como herrumbre o color rojizo en referencia a la puesta del sol (Bauer 1998: 192).

6° 10ª **Guargua Illapuquiu:** *guargua* ¿? *ylla* “la piedra vezar grande, o notable como vn hueuo, o mayor, que la trayan consigo por abusion para ser ricos y venturosos” (GH)²⁶⁶; *ylla huaci* “casa rica y abundante y dichosa que tiene ylla” (GH); *illa* “piedra bazaar grande que se halla dentro de las vicuñas, o carneros” (aimara, B); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

6° 11ª **Illacamarca:** *ylla* “la piedra vezar grande, o notable como vn hueuo, o mayor, que la trayan consigo por abusion para ser ricos y venturosos” (GH); *ylla huaci* “casa rica y abundante y dichosa que tiene ylla” (GH)²⁶⁷; *illa* “piedra bazaar grande que se halla dentro de las vicuñas, o carneros” (aimara, B); *marca* “comarca o pueblo” (ST); *marca* “pueblo” (aimara, B);

7° 1ª **Omanamaro:** *oma* “cabeça generalmente” (ST); *amaro* “dragon, o serpiente” (ST); *amaru* “serpiente” (AR); *amaro* “serpiente grande sin alas” (GH);

7° 2ª **Sancacancha y Hurinsanca:** *samca huaci* “cárcel perpetua” (GH); *cancha* “patio, o corral cercado” (ST); *cancha* “el patio o corral” (GH); *cancha* “corral, o patio” (AR); *hurin suyu* “el de abaxo”;

7° 3ª **Marcatampu:** *marca* “comarca o pueblo” (ST); *marca* “pueblo” (aimara, B); *tampu* “venta o meson” (AR / GH);

7° 4ª **Toxanamaro:** *Toxan* “un cerro, encima de Carmenga”; *amaro* “dragon, o serpiente” (ST); *amaru* “serpiente” (AR); *amaro* “serpiente grande sin alas” (GH);

²⁶⁶ Con el término *illa* se denomina las estatuillas de camellidos, presentes en contextos arqueológicos y etnográficos, que representan y evocan la fecundidad y la reproducción de los campos y los rebaños. En contextos rituales pudieron haber actuado también como sustitutos de animales que representaban. Véase: Farrington 1998: 56; Schobinger 1999:21; Schobinger *et.al.* 1984-1985: 186-189; Duviols 1986: 285; Fernández Juárez 1994.

²⁶⁷ Por analogía, traduciría el nombre de la *huaca* como “comarca rica que tiene ylla”.

7° 5ª **Vrcoslla Amaro:** *vrco* “macho; cabeço o cerro” (ST); *vrcco* “el cerro” (GH);
amaro “dragon, o serpiente” (ST); *amaru* “serpiente” (AR);
amaro “serpiente grande sin alas” (GH);

7° 6ª **Callancapuquiu:** *ccallanca* “silleria de piedras grandes para sobre el
cimientto” (GH); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST);
pucyu “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

7° 7ª **Churuncana:** *churu* “caracoles menudos de comer” (GH); *cana* ¿?

7° 8ª **Muchayllapuquiu:** *muchay* “ruego” (GH); *mochani* “adorar” (ST);
muchani, *muchaycuni* “adorar, orar, besar, rogar, reuerenciar, honrar,
venerar” (AR); *huacca muchay* “idolatría”; *ylla* “la piedra vezar
grande, o notable como vn hueuo, o mayor, que la trayan consigo por
abusion para ser ricos y venturosos” (GH); *illa* “piedra bazaar grande
que se halla dentro de las vicuñas, o carneros” (aimara, B); *pucyo* “fuente,
manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR);
pukyu “fuente o manantial” (GH);

8° 1ª **Illanguarque:** *ylla* “la piedra vezar grande, o notable como vn hueuo, o mayor,
que la trayan consigo por abusion para ser ricos y venturosos” (GH);
illa “piedra bazaar grande que se halla dentro de las vicuñas, o
carneros” (aimara, B); *guarque* ¿?

8° 2ª **Mancochuqui:** *manco*²⁶⁸: *mayco* “Señor de vasallos. En otros pueblos dicen
Mallco” (aimara); *macu* “cacique o principal del ayllu” (puquina)²⁶⁹;

²⁶⁸ Cerrón-Palomino (2013b; 2016), tratando sobre la etimología del nombre del fundador mítico del Imperio Inca, Manco Capac, sugiere el origen puquina de la voz <manco>.

²⁶⁹ En el vocabulario de Bertonio encontramos <mayco> explicado como “Señor de vasallos. En otros pueblos dicen Mallco” (Bertonio 1612: 220). La palabra <macu> como “cacique o principal del ayllu” aparece en los textos pastorales del puquina. Según Cerrón-Palomino, es una variante aimarizada de <mayco>. El lingüista postula que la palabra **mallqu* (pronunciada tal vez como [mañqo]) fue el arquetipo puquina del nombre Manco (Cerrón-Palomino 2016: 14). Además, en los diccionarios quechuas encontramos la palabra *mallqui* explicada como: “planta qualquiera” (AR); “la planta tierna para plantar” (GH); “qualquiera arbol frutal” (GH); “planta para plantar” (ST). Asimismo, la palabra *mallqui* se refiere a la momia del Inca o un ancestro mítico. Véase: Gil 2002; Alonso 1989.

chuqui “lança” (quechua [AR / GH] y aimara, B); *choque* “oro el mas rico metal” (aimara, B);

8° 3ª **Aucaypata:** *avca* “soldado, guerrero, enemigo, traydor” (AR);
aucca “enemigo aduersario” (GH); *auccak* “el soldado” (GH);
auca “enemigo” (aimara, B); *pata* “anden” (GH); *pata* “poyo, grada, anden” (AR); *pata* “poyo o grada” (aimara, B);
pata pata “andenes que ay por los cerros donde ay chacaras” (aimara, B)

8° 4ª **Cugitalis:** *куси* “dicha, o ventura, o contento” (AR / GH); *qhali* “sano, saludable (DRC);

8° 5ª **Chacuaytapara:** ¿?

8° 6ª **Orocotopuquiu:** *vru* “todo genero de gusano” (GH); *ccotto* “monton” (GH);
pucyo “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

8° 7ª **Sucanca**²⁷⁰: *sucama* “copete de aue o cresta” (GH);

8° 8ª **Mamararoy:** ¿?

8° 9ª **Vrcoscalla:** *vllco colla* “fuente manantial que nace entre piedras” (GH);
vrco “macho; cabeço o cerro” (ST); *vrcco* “el cerro” (GH);
caylla “cerca del lugar” (AR / GH);

8° 10ª **Catachillay:** *catachillay*, o *vrcuchillay* “el cruze” (GH); *Catachillay*,
orcochillay “cruzero estrellas” (GH); *cata chillay* “el cruzero estrellas” (AR); *katachillay* “Constelación Cruz del Sur” (DRC);

²⁷⁰ *Sucancas* eran referentes de medición solar. Tradicionalmente se sostenía que eran pilares astronómicos de piedra, situados al este y al oeste del Cuzco. Zuidema, sin embargo, señala que podían ser torres, pero también podía tratarse de accidentes naturales –por ejemplo un cerro– (Zuidema 2010: 121).

- 8° 11ª **Aspadquiri:** *aspacacuni* “hazer sacrificio con convite” (GH);
aspacani “ofrescer algo en el templo (ST); *quiri* “la herida, o golpe que lastima y saca sangre o descalabradura, o matadura” (GH);
- 8° 12ª **Poroypuqui:** *poroy* ¿? *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST);
pucyu “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);
- 8° 13ª **Collanasayba:** *collanan* “primero y principal” (GH); *collana* “singular por excelente” (GH); *collana* “excelente, cosa prima; el primero” (aimara, B); *sayua* “mojon, o linde de heredad” (ST); *sayhua* “mojon de tierras” (AR / GH);
- 9° 1ª **Aypanospacha:** *aypa* “Alcance. Distancia a la que se puede alcanzar con el brazo extendido” (DRC); *paccha* “canal o caño de fuente” (GH);
paccha “fuente que corre por caños” (GH); *paccha* “fuente de agua, que sale de alto” (ST);
- 9° 2ª **Piccho:** *pikchu* “cerro” (DRC);
- 9° 3ª **Quinoacalla:** *quinua* “cierta legumbre llamada assi” (AR); *caylla* “cerca del lugar” (AR / GH); *kaylla* “estremidad orilla, o el ruedo del vestido” (GH).
- 9° 4ª **Pomacucho:** *poma* “león animal” (ST); *puma* “león” (AR / GH);
cuchuc “esquina, o rincón de casa” (ST);
- 9° 5ª **Vicaribi:** ¿?
- 9° 6ª **Apuyauira:** *Apu* “señor grande o juez superior, o Curaca principal, çapay apu. Rey” (GH); *Apu* “señor grande, rico poderoso” (AR); *Apu* “Señor, Corregidor, Principe” (aimara, B); Yavira – nombre propio
- 9° 7ª **Cutirsaspampa:** *cutirsas* ¿? *pampa* “plaza, lugar donde no ay casas; campo raso, como vega; cosa llana generalmente” (ST);

pampa “campo, plaza, suelo llano, llanura” (AR); *pampa* “placa, suelo llano o llanada pasto, çauana, o campo” (GH); *pampa* “el campo, o todo lo que esta fuera del pueblo, ahora sea cuesta, ahora llano” (aimara, B);

9° 8ª **Queachili:** quea ¿? *chiri* “frío” (ST / AR / GH); *chiri* “fresco, por frío” (ST);

9° 9ª **Quishuarpuqui:** quishuar²⁷¹; *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

9° 10ª **Yoyotuiro:** ¿?

9° 11ª **Pillolliri:** *pillu* “guirnalda, adorno en los sombreros” (GH); *pillu* “corona, o cordon que vsan algunas naciones de yndios ponerse en la cabeça para apretar el cabello diferente del que llaman Llauto, y qualquiera corona de flores, o de oro” (aimara) (Ber.); *phuyu* – nube (DRC);

9° 12ª **Totorgoaylla:** *ttotora* “iunco” (GH)²⁷²; *huaylla* “el prado verde no agostado, o el buen pasto” (GH); *huaylla* “prado, floresta” (AR);

16. 2. Las huacas del Antisuyu

1er 1ª **Chiquinapampa:** *chiqui* “el papagaito chico, o periquito” (GH); *pampa* “plaza, lugar donde no ay casas; campo raso, como vega; cosa llana generalmente” (ST); *pampa* “campo, plaza, suelo llano, llanura” (AR); *pampa* “placa, suelo llano o llanada pasto, çauana, o campo” (GH);

²⁷¹ Quishuar (*Buddleja incana*) es un árbol empleado a fines medicinales y para obtener tinte de color amarillo. También se aprovecha su madera que se caracteriza por ser muy dura.

²⁷² Totora (*Schoenoplectus californicus*) es una planta acuática presente en los pantanos y lagos de América del Sur. Es empleada para construir embarcaciones denominadas los “caballitos de totora” que navegan por el Lago Titicaca y en algunas playas de la costa peruana, por ejemplo en Huanchaco (Trujillo). En la región de Trujillo, los “caballitos de totora” eran contruidos ya por las culturas preincas, a saber por los mochicas y los chimús.

pampa “el campo, o todo lo que esta fuera del pueblo, ahora sea cuesta, ahora llano” (aimara, B);

1° 2ª **Turuca:** *taruca* “cieruo o venado de puna” (GH); *taruca* “ciervo o venado” (AR); *tarukha* “venado con cuernos, y pelo pardo” (aimara, B);

1° 3ª **Chiripacha:** *chiri* “frío” (ST / AR / GH); *chiri* “fresco, por frio” (ST); *pacha* “tierra” (ST); *pacha* “tiempo, suelo, lugar” (GH); *chiripacha* “frío tiempo” (GH); *pacha* “tiempo” (aimara, B); *pacha* “significa el cielo, y la tierra, y el infierno, segun le procede” (aimara, B);

1° 4ª **Autviturco:** *autvit* ¿? *vrco* “macho; cabeço o cerro” (ST); *vrcco* “el cerro” (GH);

1° 5ª **Pacha:** *paccha* “canal o caño de fuente” (GH); *paccha* “fuente que corre por caños” (GH); *paccha* “fuente de agua, que sale de alto” (ST);

1° 6ª **Corcorchaca:** *corco* “madera” (ST); *chaca* “puente generalmente” (ST); *chaca* “puente” (AR / GH); *chaca* “puente para pasar” (aimara, B);

1° 7ª **Amaromarcaguaci:** *amaro* “dragon, o serpiente” (ST); *amaru* “serpiente” (AR); *amaro* “serpiente grande sin alas” (GH); *marca* “comarca o pueblo” (ST); *marca* “pueblo” (aimara, B); *guacin* “casa por la morada” (ST); *huaci* “casa” (AR / GH);

1° 8ª **Timpucpuqui:** *timpuk* “caliente hiruyendo” (GH); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

1° 9ª **Tambomachay:** *tampu* “venta o meson” (AR / GH); *machay* “cueva de tierra, o piedra” (ST); *machay huaci* “casa de borrachera, casa de peccar” (GH);

- 1° 10ª **Quinoapuquiu:** *quinua* “cierta legumbre llamada assi” (AR); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);
- 1° 11ª **Quiscourco:** *quixca* “espina” (ST); *caxa* “espina; cosa espinosa como çarça” (ST); *quichca* “espina” (AR / GH); *vrco* “macho; cabeça o cerro” (ST); *vrcco* “el cerro” (GH);
- 2° 1ª **Vilcacona:** *villca* “ydolo” (AR / GH); *villca* “adortorio dedicado al sol, o otros ídolos” (aimara, B); *cona* ¿?
- 2° 2ª **Pachatosa:** *pacha* “tierra” (ST); *pacha* “tiempo, suelo, lugar” (GH); *tusa* “apoyo, cuña, puntal” (DRC)²⁷³;
- 2° 3ª **Chusacachi:** *chhusac* “cosa vana vazia hueca” (GH); *chhusac* “cosa ausente y el que falta” (GH); *chussac* “ausente cossa” (ST); *cachi* “sal” (AR / GH);
- 2° 4ª **Curovilca:** *curo* “gusano” (ST); *villca* “ydolo” (AR / GH); *villca* “adortorio dedicado al sol, o otros ídolos” (aimara, B);
- 2° 5ª **Sunchupuquiu:** *sunchu* “cierta mata de flor amarilla” (GH); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);
- 2° 6ª **Aucapapirqui:** *avca* “soldado, guerrero, enemigo, traydor” (AR); *aucca* “enemigo aduersario” (GH); *auccak* “el soldado” (GH); *auca* “enemigo” (aimara, B); *papirqui* ¿?
- 2° 7ª **Caynaconga:** *kayna* “ayer” (GH); *cayna* “ayer” (AR); *cconqay* “olvido” (GH); *conqay* “ayer” (AR);

²⁷³ Se trata de la montaña Pachatusan cuyo nombre significa “puntal de la tierra”.

- 2° 8ª **Puquiu:** *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);
- 2° 9ª **Cascasayba:** *casca* “estera”; “caso, acontecimiento”; “cosa que ha sido” (ST); *sayua* “mojon, o linde de heredad” (ST); *sayhua* “mojon de tierras” (AR / GH);
- 2° 10ª **Macaycalla:** *maca* “nabos para comer”; *caylla* “cerca del lugar” (AR / GH); *kaylla* “estremidad orilla, o el ruedo del vestido” (GH).
- 3° 1ª **Guarupuncu:** *guara* “luzero de la mañana” (ST); *waraq* “amanecer” (DRC); *puncu* “puerta o portada” (GH); *puncu* “puerta” (AR);
- 3° 2ª (huaca sin nombre)
- 3° 3ª **Ayacho:** ¿?
- 3° 4ª **Chuquimarca:** *chuqui* “lança” (quechua [AR / GH] y aimara, B); *choque* “oro el mas rico metal” (aimara, B); *marca* “comarca o pueblo” (ST); *marca* “pueblo” (aimara, B);
- 3° 5ª **Mantocallaspa:** *mantani* “cubrir el suelo” (GH); *mantani* “tender algo” (AR); *chhalla* “caña y hoja de mayz seca” (GH); *callchak* “segador de mayz” (GH); *Kalla llallak*, o *kamamamak çara*, o *mallqui* “mayz o frutales fértiles de buen año, o loçanos frescos y verdes” (GH).
- 3° 6ª **Mantocallas:** *mantani* “cubrir el suelo” (GH); *mantani* “tender algo” (AR); *chhalla* “caña y hoja de mayz seca” (GH); *callchak* “segador de mayz” (GH); *Kalla llallak*, o *kamamamak çara*, o *mallqui* “mayz o frutales fértiles de buen año, o loçanos frescos y verdes” (GH).

3° 7ª **Caripuquiu:** *cari* “hombre varon” (ST); *ccari* “varon” (GH); *cari* “varon” (AR); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH).

3° 8ª **Yuncaypampa:** *yunca* “los llanos o valles” (GH); *yunca* “los llanos, o cualquier tierra calurosa” (AR); *yunca* “los indios naturales de allí” (AR); *pampa* “plaza, lugar donde no ay casas; campo raso, como vega; cosa llana generalmente” (ST); *pampa* “campo, plaza, suelo llano, llanura” (AR); *pampa* “placa, suelo llano o llanada pasto, çauana, o campo” (GH); *pampa* “el campo, o todo lo que esta fuera del pueblo, ahora sea cuesta, ahora llano” (aimara, B);

3° 9ª **Yuncaycalla:** *yunca* “los llanos o valles” (GH); *yunca* “los llanos, o cualquier tierra calurosa” (AR); *yunca* “los indios naturales de allí” (AR); *caylla* “cerca del lugar” (AR / GH); *kaylla* “estreñidad orilla, o el ruedo del vestido” (GH);

3° 10ª **Vrcomilpo:** *vrco* “macho; cabeço o cerro” (ST); *vrcco* “el cerro” (GH); *millpuna* “tragadero, o garganta” (GH); *millpona* “guarguera, la garganta por do comemos” (ST); *millpuni* “tragar alguna cosa” (ST);

4° 1ª **Cariurco:** *cari* “hombre varon” (ST); *ccari* “varon” (GH); *cari* “varon” (AR); *vrco* “macho; cabeço o cerro” (ST); *vrcco* “el cerro” (GH);

4° 2ª **Chuquiquiraopuquiu:** *chuqui* “lança” (quechua [AR / GH] y aimara, B); *choque* “oro el mas rico metal” (aimara, B); *qquirau* “la cuna de niños” (GH); *quirau* “cuna de niños” (ST / AR); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

4° 3ª **Callachaca:** *chaca* “puente generalmente” (ST); *chaca* “puente” (AR / GH); *chaca* “puente para pasar” (aimara, B); *caylla* “cerca del lugar” (AR / GH); *kaylla* “estreñidad orilla, o el ruedo del vestido” (GH).

4° 4ª **Viracocha**²⁷⁴: *vira* “sebo o cualquier gordura” (ST); *vira* “manteca o cosa gorda” (AR); *vira* “sebo manteca, o cosa gorda y hombre animal gordo enjundia” (GH); *cocha* “mar, estanque de agua generalmente” (ST); *ccocha* “laguna” (GH); *cocha* “mar, laguna, alberca, aljibe” (AR);

4° 5ª **Aucanpuquiu**: *avca* “soldado, guerrero, enemigo, traydor” (AR); *aucca* “enemigo aduersario” (GH); *auccak* “el soldado” (GH); *auca* “enemigo” (aimara, B); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

4° 6ª **Illansayba**: *ylla* “la piedra vezar grande, o notable como vn hueuo, o mayor, que la trayan consigo por abusion para ser ricos y venturosos” (GH); *illa* “piedra bazaar grande que se halla dentro de las vicuñas, o carneros” (aimara, B); *ylla* “todo lo que es antiguo de muchos años guardado” (GH); *sayua* “mojon, o linde de heredad” (ST); *sayhua* “mojon de tierras” (AR / GH);

4° 7ª **Maychaguanacauri**: *maycha* “yerua beruena” (GH); Huanacauri²⁷⁵: *wana* “hermoso, flamante, nuevo” (puquina); *kawri* “arco iris” (puquina);

5° 1ª **Vsno**: *vsnu* “altar antiguo para los sacrificios, montón de piedras” (GH);

5° 2ª **Cachipuquiu**: *cachi* “sal” (AR / GH); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

²⁷⁴ Viracocha era uno de los dioses principales del panteón incaico. Se lo considera incluso como la deidad principal —el dios creador andino— antes de que el Inca Pachacuti introdujera el culto solar. Véase: Pease 2014a. En mi análisis traduzco el teónimo Viracocha de manera literal del quechua, que durante décadas ha sido aceptado por los estudiosos. Existen, sin embargo, también otras propuestas de interpretar el nombre de la mayor deidad andina denominada por los cronistas Viracocha, Tici Viracocha o Contiti Viracocha. En efecto, Tschudi consideró que “wira” procede de “wayra” que es “aire” o “viento” y significaría “lago de viento” (Tschudi [1891] 1918: 191). Por su parte, Szemiński, asocia “wira” con la voz aimara “wila” que significa “sangre”, mientras que la voz “cocha” la asocia con “q’ucha” que significa “almácigo, semillero”. De ahí que Viracocha significaría “almácigo, o el que pone almácigo de la sustancia vital, del principio vital” (Szemiński 1987:20). Para Torero, el teónimo Viracocha significaría “lago de Huari”, y el nombre de la deidad se debe a la metátesis de “wari” a “wira” (Torero 1990: 249). La interpretación de Torero fue aceptada por César Itier, quien explica el nombre de la divinidad andina como “mar del primer amanecer”, ya que sostiene que “wari” provendría del “waray” del quechua central que significa “amanecer” (Itier 2013a: 29-40).

²⁷⁵ Véase nota a pie n° 260.

- 5° 3ª **Sabaraura:** *sapay* “solo, único” (DRC); *rauray* “llama de fuego” (ST);
raura “ardor, calor extraño” (ST);
- 5° 4ª **Pachayaconora:** *paccha* “canal o caño de fuente” (GH); *paccha* “fuente
que corre por caños” (GH); *paccha* “fuente de agua, que sale de alto”
(ST); *yacu* “agua” (GH); *yaco* “agua” (ST); *nora* ¿?
- 5° 5ª **Oyaraypuqui:** *vyarini* “oyr” (GH); *pucyo* “fuente, manantial, o
pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o
manantial” (GH);
- 5° 6ª **Arosayapuqui:** *aran* “arriba”²⁷⁶; *saya* “comunidad” (DRC); *pucyo* “fuente,
manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR);
pukyu “fuente o manantial” (GH);
- 5° 7ª **Aquarsayua:** *aquar* ¿? *sayua* “mojon, o linde de heredad” (ST);
sayhua “mojon de tierras” (AR / GH);
- 5° 8ª **Susumarca:** *susu* “seco, medio seco” (DRC); *marca* “comarca o pueblo” (ST);
marca “pueblo” (aimara, B);
- 5° 9ª **Rondoya:** *runtu* “hueuo, o granizo gordo, piedra” (GH); *rundoni* “apedrear,
o granizar” (ST); *khuya* “amuleto” (DRC);
- 5° 10ª **Pomavrco:** *poma* “león animal” (ST); *puma* “león” (AR / GH);
vrco “macho; cabeço o cerro” (ST); *vrcco* “el cerro” (GH);
- 6° 1ª **Auriauca:** *tupa yauri* “el cetro real vara insignia real del Inca” (GH);
avca “soldado, guerrero, enemigo, traydor” (AR); *aucca* “enemigo
aduersario” (GH); *auccak* “el soldado” (GH); *auca* “enemigo”
(aimara, B);

²⁷⁶ Según Bauer, “aro” procede de “aran” y significa “arriba” (Bauer 1998: 180).

- 6° 2ª **Comovilca:** *como* “corcovado” (ST); *villca* “ydolo” (AR / GH);
villca “adortorio dedicado al sol, o otros ídolos” (aimara, B);
- 6° 3ª **Chuquicancha:** *chuqui* “lança” (quechua [AR / GH] y aimara, B);
choque “oro el mas rico metal” (aimara, B); *cancha* “patio, o corral
cercado” (ST); *cancha* “el patio o corral” (GH); *cancha* “corral, o
patio” (AR);
- 6° 4ª **Sanotuiron:** *sañu* “la loça cozida” (GH); *tuyru* “marca, señal, signo” (DRC);
- 6° 5ª **Viracochapuqui:** *vira* “sebo o cualquier gordura” (ST); *vira* “manteca o
cosa gorda” (AR); *vira* “sebo manteca, o cosa gorda y hombre animal
gordo enjundia” (GH); *cocha* “mar, estanque de agua generalmente”
(ST); *ccocha* “laguna” (GH); *cocha* “mar, laguna, alberca,
aljibe” (AR); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente
o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);
- 6° 6ª **Pomamarca:** *poma* “león animal” (ST); *puma* “león” (AR / GH);
marca “comarca o pueblo” (ST); *marca* “pueblo” (aimara, B);
- 6° 7ª **Curauacaja:** *kurawa* “techado que se pone sobre los muros con paja” (DRC);
q’asa “abra” (DRC);
- 7° 1ª **Ayllipampa:** *haylli* “canto regozijado en guerra, o chacras bien acabadas
y vencidas” (GH); *pampa* “plaza, lugar donde no ay casas; campo
raso, como vega; cosa llana generalmente” (ST); *pampa* “campo, plaza,
suelo llano, llanura” (AR); *pampa* “placa, suelo llano o llanada pasto,
çauana, o campo” (GH); *pampa* “el campo, o todo lo que esta fuera
del pueblo, ahora sea cuesta, ahora llano” (aimara, B);
- 7° 2ª **Guamantanta:** *guaman* “halcon generalmente” (ST); *huaman* “halcon”
(AR / GH); *ttanta* “pan de trigo o de mayz” (GH); *tanta* “pan de trigo
o de mayz” (AR);

7° 3ª **Pacaypuquiu:** *pacay* “el fruto y el árbol *pacay*”; *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

7° 4ª **Colcapampa:** *collca* “trox granero de paredes” (GH); *collca* “cillar, donde encierran pan, o otra cosa” (ST); *collca* “deposito o troje” (AR); *collca* “trox, almacen para chuño, quinua, mayz, (aimara, B); *pampa* “plaza, lugar donde no ay casas; campo raso, como vega; cosa llana generalmente” (ST); *pampa* “campo, plaza, suelo llano, llanura” (AR); *pampa* “placa, suelo llano o llanada pasto, çauana, o campo” (GH); *pampa* “el campo, o todo lo que esta fuera del pueblo, ahora sea cuesta, ahora llano” (aimara, B);

7° 5ª **Cuillorpuquiu:** *coyllur* “estrellas” (GH / AR); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

7° 6ª **Vnugalpa:** *vnu* “agua” (AR / GH); *guallpa* “gallo” (ST); *huallpa* “gallo” (AR);

7° 7ª **Cucacache:** *suca* “camellones” (GH); *cachi* “sal” (AR / GH);

8° 1ª **Sacasayllapuquiu:** *saqsa* “jaspeado” (DRC); *huaylla* “el prado verde no agostado, o el buen pasto” (GH); *huaylla* “prado, floresta” (AR); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

8° 2ª **Pirquipuquiu:** *pircca* “pared” (AR / GH); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

- 8° 3ª **Cuipanamaro:** *ccollpa* “salitre” (GH); *collpa* “salitre” (AR);
collpa “salitre” (aimara, B); *amaro* “dragon, o serpiente” (ST);
amaru “serpiente” (AR); *amaro* “serpiente grande sin alas” (GH);
- 8° 4ª **Auacospuquiu:** *aguac* “texedor” (ST); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);
- 8° 5ª **Sauaraura:** *sapay* “solo, único” (DRC); *rauray* “llama de fuego” (ST);
raura “ardor, calor extraño” (ST);
- 8° 6ª **Urcopuquiu:** *vrco* “macho; cabeço o cerro” (ST); *vrcco* “el cerro” (GH);
pucyo “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);
- 8° 7ª **Pilcopuquiu:** *pillku* “de diferentes matices, mezcla de muchos colores; matizado” (GRC); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST);
pucyu “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);
- 8° 8ª **Cuipan:** *ccollpa* “salitre” (GH); *collpa* “salitre” (AR); *collpa* “salitre” (aimara, B);
- 8° 9ª **Chora:** *ch'ura* “filtración; terreno muy húmedo con filtraciones de agua por efecto de las lluvias (DRC); *ch'ura allpa* “terreno saturado de agua” (DRC); *ch'uraq* “filtradero temporal de agua en terrenos permeables, o cualquier recipiente poroso” (DRC);
- 8° 10ª **Picas:** ¿?
- 8° 11ª **Pilcourco:** *pillku* “de diferentes matices, mezcla de muchos colores; matizado” (GRC); *vrco* “macho; cabeço o cerro” (ST); *vrcco* “el cerro” (GH);

9° 1ª **Lampapuquiu:** *lampa* “açada, o açadón” (GH); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

9° 2ª **Suramapuquiu:** *surama* ¿? *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

9° 3ª **Corcorpuquiu:** *corco* “madera” (ST); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

9° 4ª **Churucana:** *churu* “caracoles menudos de comer” (GH); *cana* ¿?

9° 5ª **Ataguanacauri:** *huata* “el año” (GH); *Guanacauri*²⁷⁷: *wana* “hermoso, flamante, nuevo” (puquina); *kawri* “arco iris” (puquina)

16.3. Las huacas del Collasuyu

1er 1ª **Pururauca**²⁷⁸: *purum aucca* “los no conquistados enemigos” (GH); *purum runa* “saluaje” (AR); *avca* “soldado, guerrero, enemigo, traydor” (AR)²⁷⁹;

1° 2ª **Mudcapuquiu:** *mutca* “mortero de piedra” (AR); *mutca* “almirez, o mortero” (ST); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

²⁷⁷ Véase nota nº 260.

²⁷⁸ Los *pururaucas* eran piedras que se convirtieron en guerreros para ayudarle a Cusi Yupanqui –futuro Pachacuti– vencer a lo chancas. (Pease 2014a: 53; Betanzos 1987 [1551]: cap. VI-X; Garcilaso 1991 [1609]: Libro V, Cap. XVIII). Recordemos que tradicionalmente, según la cronología de Rowe (1945), se asume que la victoria sobre los chancas se dio hacia el 1438, fecha después de la cual surgiría el Imperio inca. Las investigaciones posteriores a Rowe, sin embargo, proponen una fecha más antigua del desarrollo del Tahuantinsuyu (Bauer, 1992; Julien, 2000; Covey, 2006; Burger *et.al.* 2021).

²⁷⁹ Según Cerrón-Palomino (2006: 167), la voz <pururauca> procede de aimara, y significa “guerrero que hace temblar de miedo”.

- 1° 3ª **Churucana:** *churu* “caracoles menudos de comer” (GH); *cana* ¿?
- 1° 4ª **Caribamba:** *cari* “hombre varon” (ST); *ccari* “varon” (GH);
cari “varon” (AR); *pampa* “plaza, lugar donde no ay casas; campo raso, como vega; cosa llana generalmente” (ST); *pampa* “campo, plaza, suelo llano, llanura” (AR); *pampa* “placa, suelo llano o llanada pasto, çauana, o campo” (GH); *pampa* “el campo, o todo lo que esta fuera del pueblo, ahora sea cuesta, ahora llano” (aimara, B);
- 1° 5ª **Micayapuquiu:** *mikayo* “profundidad de agua o tierra (aimara, B);
pucyo “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH); *vma phukhu* “manantial de agua (aimara, B);
- 1° 6ª **Alpitan:** *allpa* “tierra” (AR); *allpa* “tierra generalmente” (ST); *allpa* “la tierra de labor y el suelo” (GH); *tiana* “poyo, para assentarse (ST);
- 1° 7ª **Guamansai:** (Guamansari) *guaman* “halcon generalmente” (ST);
huaman “halcon” (AR / GH); *sai* ¿?
- 1° 8ª **Guayra:** *guayra* “viento” (ST); *huayra* “ayre” (AR); *huayra* “viento o ayre” (GH);
- 1° 9ª **Mayu:** *mayo* “río” (ST); *mayo / mayu* “rio” (GH); *mayu* “rio” (AR);
- 2° 1ª **Limapampa:** *rimak* “hablador” (GH); *rimani, rimarini* “hablar” (AR / GH)
pampa “plaza, lugar donde no ay casas; campo raso, como vega; cosa llana generalmente” (ST); *pampa* “campo, plaza, suelo llano, llanura” (AR);
pampa “placa, suelo llano o llanada pasto, çauana, o campo” (GH);
pampa “el campo, o todo lo que esta fuera del pueblo, ahora sea cuesta, ahora llano” (aimara, B);

2° 2ª **Raquiancalla**²⁸⁰: *raqui* “mal aguero, como el que aparta los que bien se quieren” (GH); *ancaylli* “la boz de persona, o animales, o grita, o peñas que responden a la boz”;

2° 3ª **Sausero**: ¿?

2° 4ª **Omatalispacha**: *oma* “cabeça generalmente” (ST); *qhali* “sano, saludable (DRC); *paccha* “canal o caño de fuente” (GH); *paccha* “fuente que corre por caños” (GH); *paccha* “fuente de agua, que sale de alto” (ST);

2° 5ª **Oscollo**: *osccollo* “gato montés” (GH);

2° 6ª **Tuino urco**: *tuino* ¿? *vrco* “macho; cabeça o cerro” (ST); *vrcco* “el cerro” (GH);

2° 7ª **Palpancaypuqui**: *parpa* “pluma de la ala” (GH); *ppatpa* “pluma o ala de aue o el cañon o plumas del ala” (GH); *calla* “papagayllos o periquillos” (GH); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

2° 8ª **Collocalla**: *cullo* “leño, o madera generalmente” (ST); *kaylla* “estremidad orilla” (GH);

3° 1ª **Tampucancha**: *tampu* “venta o meson” (AR / GH); *cancha* “patio, o corral cercado” (ST); *cancha* “el patio o corral” (GH); *cancha* “corral, o patio” (AR);

3° 2ª **Pampasona**: *pampa* “plaza, lugar donde no ay casas; campo raso, como vega; cosa llana generalmente” (ST); *pampa* “campo, plaza, suelo llano, llanura” (AR); *pampa* “placa, suelo llano o llanada pasto, çauana, o

²⁸⁰ Me parece interesante la interpretación del nombre de esta *huaca* hecha por Bauer, según la cual, Raquiancalla procedería de: raki = división; tiyana = asiento; qaylla = cerca. El nombre significaría “Asiento cercano (de los ídolos de las cuatro) partes” (Near Seat [of Idols from the Four] Divisions). Tomando en cuenta que era un cerro en el cual se encontraban varios ídolos de los cuatro *suyus*, esta interpretación me parece viable. Véase: Bauer 1998: 193.

campo” (GH); *pampa* “el campo, o todo lo que esta fuera del pueblo, ahora sea cuesta, ahora llano” (aimara);

3° 3ª **Pirpoyopacha:** *piroy* ¿? *paccha* “canal o caño de fuente” (GH);
paccha “fuente que corre por caños” (GH); *paccha* “fuente de agua, que sale de alto” (ST);

3° 4ª **Guanipata:** *guanani* “tener necesidad, o auer menester de algo” (ST);
guanaco “specie de oueja” (ST); *pata* “anden” (GH); *pata* “poyo, grada, anden” (AR); *pata* “poyo o grada” (aimara, B);
pata pata “andenes que ay por los cerros donde ay chacaras” (aimara, B);

3° 5ª **Anaypampa:** *Anay ananay, anao, ananao* “dicho del que se queixa de dolor o enfermedad, ay ay” (GH); *pampa* “plaza, lugar donde no ay casas; campo raso, como vega; cosa llana generalmente” (ST);
pampa “campo, plaza, suelo llano, llanura” (AR); *pampa* “placa, suelo llano o llanada pasto, çauana, o campo” (GH); *pampa* “el campo, o todo lo que esta fuera del pueblo, ahora sea cuesta, ahora llano” (aimara, B);

3° 6ª **Suriguaylla:** *suri* “abestruz, aue” (AR / GH); *huaylla* “el prado verde no agostado, o el buen pasto” (GH); *huaylla* “prado, floresta” (AR);

3° 7ª **Sinopampa [Sanopampa]:** *saño* “barro de ollas; loça, vasso de barro” (ST);
pampa “plaza, lugar donde no ay casas; campo raso, como vega; cosa llana generalmente” (ST); *pampa* “campo, plaza, suelo llano, llanura” (AR); *pampa* “placa, suelo llano o llanada pasto, çauana, o campo” (GH);
pampa “el campo, o todo lo que esta fuera del pueblo, ahora sea cuesta, ahora llano” (aimara, B);

3° 8ª **Sanopuquiu:** *sañu* “loça cozida” (GH); *sañu* “loça, o cosa hecha de barro” (AR);
pucyu “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

- 3° 9ª **Llulpacturo:** *llulpac* “cosa sin mancha, limpia y clara, o pura” (GH);
llullpac “cosa limpia clara, como agua resplandeciente” (AR);
vrco “macho; cabeça o cerro” (ST); *vrcco* “el cerro” (GH);
- 4° 1ª **Pomapacha:** *poma* “león animal” (ST); *puma* “león” (AR / GH);
paccha “canal o caño de fuente” (GH); *paccha* “fuente que corre por
caños” (GH); *paccha* “fuente de agua, que sale de alto” (ST);
- 4° 2ª **Tancaray [Taucaray]:** *ttancar hacha* “vn espino de tronco o pío grueso como
árbol” (GH); *t'ankar* “planta arbustiva de la familia de las berberidáceas”
(DRC); *taucca* “monton de cualquier cosa” (AR / GH);
- 4° 3ª **Quispiquilla:** *quespi* “cosa transparente como vidrio cielos o cristal, y toda
piedra preciosa” (GH); *quilla* “luna” (ST); *quilla* “la luna y el
mes” (AR / GH);
- 4° 4ª **Cuipan:** *ccollpa* “salitre” (GH); *collpa* “salitre” (AR);
collpa “salitre” (aimara, B);
- 4° 5ª **Allavillay:** *aya* “cuerpo muerto” (AR / GH); *aya* “sepulcro o sepultura;
defuncto” (ST); *villay* “habla” (ST);
- 4° 6ª **Allavillay:** *aya* “cuerpo muerto” (AR / GH); *aya* “sepulcro o sepultura;
defuncto” (ST); *villay* “habla” (ST);
- 4° 7ª **Raurauquiran:** *raura* “ardor, calor extraño” (ST); *rawray* “arder” (DRC);
quiru “diente” (AR / GH);
- 4° 8ª **Guancarcalla:** *huancar* “atambor” (AR / GH); *caylla* “cerca del lugar”
(AR / GH);
- 4° 9ª **Sinayba:** *sayua* “mojon, o linde de heredad” (ST); *sayhua* “mojon de
tierras” (AR / GH);

- 4° 10ª **Sumeurco:** *sumaq* “bello, bueno, agradable, exquisito” (DRC);
vrco “macho; cabeço o cerro” (ST); *vrcco* “el cerro” (GH);
- 5° 1ª **Catonge:** ¿?
- 5° 2ª **Membillapuquiu**²⁸¹: *vinpilla* “la horca en que dauan trato de cuerda por vn dia” (GH); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);
- 5° 3ª **Quintiamaro:** *qquinti* “tominejo el paxarito mas pequeño” (GH);
amaro “dragon, o serpiente” (ST); *amaru* “serpiente” (AR);
amaro “serpiente grande sin alas” (GH);
- 5° 4ª **Cicacalla:** *ciça* “flor de árbol” (GH); *caylla* “cerca del lugar” (AR / GH);
kaylla “estremidad orilla, o el ruedo del vestido” (GH);
- 5° 5ª **Ancasamaro:** *ancas* “azul; lo azul” (GH); *amaro* “dragon, o serpiente” (ST);
amaru “serpiente” (AR); *amaro* “serpiente grande sin alas” (GH);
- 5° 6ª **Tocacaray:** *ttoco* “alazena la ventana” (GH); *cara* “corteza de arbol” (GH);
- 5° 7ª **Mascaguaylla:** *mazcani* “buscar” (GH); *maska* “búsqueda” (DRC);
huaylla “el prado verde no agostado, o el buen pasto” (GH);
huaylla “prado, floresta” (AR);
- 5° 8ª **Intipampa:** *Ynti* “sol” (AR); *Inti* “sol” (GH); *pampa* “plaza, lugar donde no ay casas; campo raso, como vega; cosa llana generalmente” (ST);
pampa “campo, plaza, suelo llano, llanura” (AR); *pampa* “placa, suelo llano o llanada pasto, çauana, o campo” (GH); *pampa* “el campo, o todo lo que esta fuera del pueblo, ahora sea cuesta, ahora llano” (aimara, B);

²⁸¹ El asentamiento inca que precedió el actual pueblo de Membilla se llamaba Winpillay.

5° 9ª **Rondao:** *runtu* “hueuo, o granizo gordo, piedra” (GH); *rundoni* “apedrear, o granizar” (ST); *khuya* “amuleto” (DRC);

5° 10ª **Omotourco:** *omoto* “enano” (ST); *vmutu* “el enano” (GH); *vrco* “macho; cabeço o cerro” (ST); *vrcco* “el cerro” (GH);

6° 1ª **Tampucancha:** *tampu* “venta o meson” (AR / GH); *cancha* “patio, o corral cercado” (ST); *cancha* “el patio o corral” (GH); *cancha* “corral, o patio” (AR);

6° 2ª **Mamacolca:** *mama* “madre de todo animal, o la señora, o ama, o la hembra ya paridera” (GH); *mama* “veta o caxa de todo metal como curimama veta de oro” (GH); *collca* “trox granero de paredes” (GH); *collca* “cillar, donde encierran pan, o otra cosa” (ST); *collca* “deposito o troje” (AR); *collca* “trox, almacen para chuño, quinua, mayz, (aimara, B);

6° 3ª **Acoyguaci:** *acoy* “cuerpo muerto” (ST); *guacin* “casa por la morada” (ST); *huaci* “casa” (AR / GH);

6° 4ª **Quirarcoma:** *quiru* “diente” (AR / GH); *quirukuna* “dientes”;

6° 5ª **Viracochacancha:** Viracocha²⁸²: *vira* “sebo o cualquier gordura” (ST); *vira* “manteca o cosa gorda” (AR); *vira* “sebo manteca, o cosa gorda y hombre animal gordo enjundia” (GH); *cocha* “mar, estanque de agua generalmente” (ST); *ccocha* “laguna” (GH); *cocha* “mar, laguna, alberca, aljibe” (AR); *cancha* “patio, o corral cercado” (ST); *cancha* “el patio o corral” (GH); *cancha* “corral, o patio” (AR);

6° 6ª **Cuipan:** *ccollpa* “salitre” (GH); *collpa* “salitre” (AR); *collpa* “salitre” (aimara, B);

²⁸² Véase nota nº 274.

- 6° 7ª **Huanacauri** ²⁸³: *wana* “hermoso, flamante, nuevo” (puquina);
kawri “arco iris” (puquina);
- 6° 8ª **Micaypuquiu**: *mikayo* “profundidad de agua o tierra (aimara); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR);
pukyu “fuente o manantial” (GH); *vma phukhu* “manantial de agua” (aimara, B);
- 6° 9ª **Quiquijana**: *quimça* “tres” (GH); *quissa, quixa* “nidal, huevo del nido” (ST);
- 6° 10ª **Quizquipuquiu**: *quisquis* “vn paxarito”; *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);
- 7° 1ª **Santocollo**: *suntu* “montón” (GH); *cullu* “astilla de madera” (ST);
cullo “leño, o madera generalmente” (ST);
- 7° 2ª **Catacalla**: *katu* “mercado de cosas de comer” (GH); *caylla* “cerca del lugar” (AR / GH);
- 7° 3ª **Chachairay**: *chacha* “varon; varonil” (aimara, B); *qquirau* “la cuna de niños” (GH); *quirau* “cuna de niños” (ST / AR);
- 7° 4ª **Vircaypay**: *villca* “ydolo” (AR / GH); *villca* “adortorio dedicado al sol, o otros ídolos” (aimara, B); *arpay* “sacrificio obra de sacrificar” (GH);
willkay “rendir culto a las divinidades o dioses” (DRC);
- 7° 5ª **Matoro**: ¿?
- 7° 6ª **Vilcaparaypuquiu** (Vilcaraypuquiu): *villca* “ydolo” (AR / GH);
villca “adortorio dedicado al sol, o otros ídolos” (aimara, B);

²⁸³ Véase nota nº 260.

paray “llover” (GH); *para* “lluvia” (AR / GH); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

7° 7ª **Vspa:** *vspa çapa, uspa çapa* “ceniciento” (ST); *vchpa* “ceniza” (GH);

7° 8ª **Guamancapuquiu:** *guaman* “halcón generalmente” (ST); *huaman* “halcón” (AR / GH); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

8° 1ª **Sancacancha:** *samca huaci* “cárcel perpetua” (GH); *cancha* “patio, o corral cercado” (ST); *cancha* “el patio o corral” (GH); *cancha* “corral, o patio” (AR);

8° 2ª **Guanchapacha:** *wancha* “una especie de rana” (DRC)²⁸⁴; *pacha* “tierra” (ST); *pacha* “tiempo, suelo, lugar” (GH); *pacha* “tiempo” (aimara, B); *pacha* “significa el cielo, y la tierra, y el infierno, según le procede” (aimara, B);

8° 3ª **Mudca:** *mutca* “mortero” (GH);

8° 4ª **Chuquimarca:** *chuqui* “lança” (quechua [AR / GH] y aimara, B); *choque* “oro el más rico metal” (aimara, B); *choque* “oro el más rico metal” (aimara, B); *marca* “comarca o pueblo” (ST); *marca* “pueblo” (aimara, B);

8° 5ª **Cuicosa:** *ayllu* en Hurin Cuzco

8° 6ª **Coapapuquiu:** *Qoa*²⁸⁵; *Qoapa* = de *Qoa*; *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

²⁸⁴ *Wancha* (*Telmatobius brachydactylus*) es una especie de rana endémica del Perú.

²⁸⁵ *Qoa* era un animal mitológico con apariencia de jaguar que habitaba en los manantiales andinos y producía la lluvia. *Qoa* era una manifestación del dios de la lluvia. Véase: Kauffmann Doig 1991.

- 8° 7ª **Puquiu:** *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);
- 8° 9ª (huaca mencionada sin nombre)
- 9° 1ª **Tampucancha:** *tampu* “venta o meson” (AR / GH); *cancha* “patio, o corral cercado” (ST); *cancha* “el patio o corral” (GH);
cancha “corral, o patio” (AR);
- 9° 2ª **Tancarvilca:** *ttancar hacha* “vn espino de tronco o p e grueso como  rbor” (GH); *t'ankar* “planta arbustiva de la familia de las berberid ceas” (DRC); *villca* “ydolo” (AR / GH);
villca “adortorio dedicado al sol, o otros ídolos” (aimara, B);
- 9° 3ª **Pactagua ui:** *pacta* “verbo defectiuo, guarte no, mira no, o guárdate del Diablo” (GH); *paqtataq* “cuidado que; ten cuidado, cu date” (DRC);
hua uy “muerte” (GH); *gua uni* “morir” (ST);
- 9° 4ª **Quicapuquiu:** *qquissa* “ortiga” (AR / GH); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);
- 9° 5ª **Tampuvilca:** *tampu* “venta o meson” (AR / GH); *villca* “ydolo” (AR / GH); *villca* “adortorio dedicado al sol, o otros ídolos” (aimara, B);
- 9° 6ª **Chacapa:** *chakapa k'aspi, punku chaka* “dintel” (DRC); *chacapa*²⁸⁶
- 9° 7ª **Chinchaypuquiu:** *chinchay* “tigrillo” (DRC); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

²⁸⁶ Según Bauer, *chacapa* es un tipo de terraza (Bauer 1998: 185).

- 9° 8ª **Guarmichacapuquiu:** *guarme* “mujer” (ST); *huarmi* “muger” (AR);
huarmi “muger chica, o grande, o manceba” (GH); *chaca* “puente
generalmente” (ST); *chaca* “puente” (AR / GH); *chaca* “puente
para pasar” (aimara, B); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST);
pucyu “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);
- 9° 9ª **Cupaychangiripuquiu:** *çupay* “el demonio” (AR / GH); *ch'anki* “cactácea
de espinos agudos (DRC); *qquiri* “herida assi”; *quiri* “llaga, herida”
(AR); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o
manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);
- 9° 10ª **Quillo:** *quillo* “amarillo vn poco” (ST); *qquellu* “lo amarillo” (GH);
- 9° 11ª **Cachaocachiri:** *cache* “mensajero” (GH); *cache simi* “mensaje” (GH);
chiri “frío” (ST / AR / GH); *chiri* “fresco, por frio” (ST);
- 9° 12ª **Quiropiray:** *quiru* “diente” (AR / GH); *piray* “marcar con sangre” (DRC)²⁸⁷;
- 9° 13ª **Puncu:** *puncu* “puerta o portada” (GH); *puncu* “puerta” (AR);

16. 4. Las huacas de Cuntisuyu

- 1° 1ª **Sabaraura:** *sapay* “solo, único” (DRC); *rauray* “llama de fuego” (ST);
raura “ardor, calor extraño” (ST);
- 1° 2ª **Quingil:** *inkill* “jardín, vergel, lugar florido” (DRC); *añay inquill* “flores
hermosas bellas” (GH);
- 1° 3ª **Pomachupa:** *poma* “león animal” (ST); *puma* “león” (AR / GH);
chuppa “cola de animal” (ST); *chupa* “cola de animal” (GH);
chupa “cola, rabadilla, o pantorrilla” (AR);

²⁸⁷ “Pira” es señal puesta con sangre en la cara o en el cuerpo como acto ceremonial, para pedir protección a los manes para mejorar la reproducción del ganado (DRC).

1° 4ª **Vxi:** ¿?

1° 5ª **Guaman:** *guaman* “halcon generalmente” (ST); *huaman* “halcon” (AR / GH);

1° 6ª **Curipaxapuquiu:** *cori* “oro metal” (ST / AR); *ccori* “oro” (GH);
pata “anden” (GH); *pata* “poyo, grada, anden” (AR); *pata* “poyo o grada” (aimara, B); *pata pata* “andenes que ay por los cerros donde ay chacaras” (aimara, B); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST);
pucyu “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

1° 7ª **Anaguarque:** *ana* “lunar” (AR / GH); *ana* “lunar, señal del cuerpo” (ST);
ana “lunar” (aimara, B); *huarqhui* “de mediana edad moço, o moça por casar” (aimara, B); *guarma* “moço, o moça de pequeña edad” (ST)²⁸⁸;

1° 8ª **Chataguarque:** *chhatani* “acusar o dar quexa de otro”;
chhataycuccuni “acusarse y confessarse de sus pecados, y quejarse de si mismo”; *cchatatha* “acusar, dar quexa” (aimara, B); *huarqhui* “de mediana edad moço, o moça por casar” (aimara, B); *guarma* “moço, o moça de pequeña edad” (ST)

1° 9ª **Achatarquepuquiu:** *hucha* “pecado”; *huarqhui* “de mediana edad moço, o moça por casar” (aimara, B); *guarma* “moço, o moça de pequeña edad” (ST); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

1° 10ª **Anahuarqueguaman:** *ana* “lunar” (AR / GH); *ana* “lunar, señal del cuerpo” (ST); *ana* “lunar” (aimara, B); *huarqhui* “de mediana edad moço, o moça por casar” (aimara, B); *guarma* “moço, o moça de pequeña edad” (ST); *guaman* “halcon generalmente” (ST); *huaman* “halcon” (AR / GH);

²⁸⁸ Bauer propone traducir el nombre de Anaguarque como “exquisito ondulado” en referencia a halcón (Bauer 1998: 180). Propongo, sin embargo, que se puede traducirlo como “mozos sin lunar”, ya que en el cerro de Anahuarque estaban numerosos ídolos a los que se les sacrificaban niños.

- 1° 11ª **Yamarpuquiu:** *yamar* “pescadillos de río” (GH); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);
- 1° 12ª **Chicapuquiu:** *chica* “cantidad, grandeza” (ST); *chika* “grande” (DRC); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);
- 1° 13ª **Incaroca:** *Ynca* “nombre de los Reyes desta tierra” (AR / GH); *roque* “mata de chamiza espinosa” (GH); *roq'a* “espino de tallo cilíndrico, de la familia de las cactáceas (DRC); *roq'a* “magnánimo, generoso” (DRC)²⁸⁹
- 1° 14ª **Puntuguanca:** *puncu* “puerta o portada” (GH); *puncu* “puerta” (AR); *huanca* “piedra muy grande (aimara, B);
- 1° 15ª **Quiguan:** *quimça* “tres” (GH); *huanca* “piedra muy grande” (aimara, B);
- 2° 1ª **Cotocari:** *ccotto* “monton” (GH); *cari* “hombre varon” (ST); *ccari* “varon” (GH); *cari* “varon” (AR);
- 2° 2ª **Pillochuri:** *pillu* “corona de indios rolliza, de lana que traen en la cabeça” (AR); *pillu* “rodete rollizo de lana, o de aro de cedaco por llauto” (GH); *churi* “dize el padre a su hijo, o hija” (AR); *churi* “hijo del varon” (GH);
- 2° 3ª **Payllallanto:** *palla* “india noble señora de linaje de Ingas” (AR); *palla* “muger noble adamada galana” (GH); *llantu* “sombra” (AR / GH);
- 2° 4ª **Rauaraya:** *rauray* “llama de fuego” (ST); *raura* “ardor, calor extraño” (ST);
- 3° 1ª **Chuquimatero:** *chuqui* “lança” (quechua [AR / GH] y aimara, B); *choque* “oro el mas rico metal” (aimara, B); *matara* “espadaña ancha” (GH); *matara* “enea, o espadaña, yerua (ST);

²⁸⁹ Según Cerrón-Palomino, el nombre <roca> es de origen puquina (2013a: 69, 91).

- 3° 2ª **Caquiasavaraura:** *caquey* “mi hacienda mis bienes” (GH); *caquey* “mi hacienda, o lo que me pertenece” (AR); *sapay* “solo, único” (DRC); *rauray* “llama de fuego (ST); *raura* “ardor, calor extraño” (ST);
- 3° 3ª **Cayascasguaman:** *cayasca* “llamado” (ST); *guaman* “halcón generalmente” (ST); *huaman* “halcón” (AR / GH);
- 3° 4ª **Chuquracaypuquiu:** *chuqura* ¿? *cay* “esto, o este”; *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);
- 4° 1ª **Pururauca:** *purum aucca* “los no conquistados enemigos” (GH); *purum runa* “saluaje” (AR); *avca* “soldado, guerrero, enemigo, traidor” (AR);
- 4° 2ª **Amarocti:** *amaro* “dragón, o serpiente” (ST); *amaru* “serpiente” (AR); *amaro* “serpiente grande sin alas” (GH);
- 4° 3ª **Cayaopuquiu:** *caya* “mañana” (ST; AR); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);
- Por homofonía en la lengua española, podía tratarse también de *calla* “papagayos o periquillos” (GH); *caylla* “cerca del lugar” (AR / GH); *kaylla* “estremidad orilla, o el ruedo del vestido” (GH); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);
- 4° 4ª **Churucana:** *churu* “caracoles menudos de comer” (GH); *cana* ¿?
- 4° 5ª **Cuipancalla:** *ccollpa* “salitre” (GH); *collpa* “salitre” (AR); *collpa* “salitre” (aimara, B); *caylla* “cerca del lugar” (AR / GH); *kaylla* “estremidad orilla, o el ruedo del vestido” (GH)

5° 1ª **Caritampucancha:** *cari* “hombre varon” (ST); *ccari* “varon” (GH);
cari “varon” (AR); *tampu* “venta o meson” (AR / GH); *cancha* “patio,
 o corral cercado” (ST); *cancha* “el patio o corral” (GH);
cancha “corral, o patio” (AR);

5° 2ª **Tiucalla:** *ttiu* “arena” (GH); *tiu* “arena” (AR); *caylla* “cerca del lugar”
 (AR / GH); *kaylla* “estremidad orilla, o el ruedo del vestido” (GH);

5° 3ª **Cayallacta:** *caya* “mañana” (ST; AR); *llacta* “pueblo” (AR / GH);

Por homofonía en la lengua española, podía tratarse también de *calla* “papagayllos
 o periquillos” (GH); *caylla* “cerca del lugar” (AR / GH); *kaylla* “estremidad
 orilla, o el ruedo del vestido” (GH); *llacta* “pueblo” (AR / GH);

5° 4ª **Churupuquiu:** *churu* “caracoles menudos de comer” (GH);
pucyo “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR);
pukyu “fuente o manantial” (GH);

5° 5ª **Cumpuguanacauri:** *campu* ¿? Huanacauri²⁹⁰: *wana* “hermoso, flamante,
 nuevo” (puquina); *kawri* “arco iris” (puquina)

6° 1ª **Apian:** *Apu* “señor grande o juez superior, o Curaca principal, çapay apu.
 Rey” (GH); *Apu* “señor grande, rico poderoso” (AR); *Apu* “Señor,
 Corregidor, Principe” (aimara, B)²⁹¹; *tyana* “silla, o asiento” (ST);
tyana “morada” (ST);

6° 2ª **Guaman:** *guaman* “halcon generalmente” (ST); *huaman* “halcon” (AR / GH);

²⁹⁰ Véase nota nº 260.

²⁹¹ La palabra *Apu* se refiere también a cerro o, más bien, a la entidad tutelar poseedora del cerro, la que habita en su cima o en sus entrañas. Los *Apus* son montañas sagradas de las que depende el agua para las comunidades y, por lo tanto, el ciclo vital. Desde tiempos preincas siempre han constituido lugares de culto, veneración, ofrendas y sacrificios rituales. Véase: Sánchez Garrafa 2015; Besom 2009; Gil 2012; Schobinger 2001, 1999; Reinhard y Ceruti 2010, 2000; Ceruti 2012, 2007, 2003, 2001, 1999.

- 6° 3ª **Ocropacha:** *vrco* “macho; cabeça o cerro” (ST); *vrcco* “el cerro” (GH);
paccha “canal o caño de fuente” (GH); *paccha* “fuente que corre por
caños” (GH); *paccha* “fuente de agua, que sale de alto” (ST);
- 6° 4ª **Pachapuquiu:** *pacha* “tierra” (ST); *pacha* “tiempo, suelo, lugar” (GH);
pucyo “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial”
(AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);
- 6° 5ª **Intirpucancha:** *Ynti* “sol” (AR); *Inti* “sol” (GH); *cancha* “patio, o
corral cercado” (ST); *cancha* “el patio o corral” (GH);
cancha “corral, o patio” (AR);
- 7° 1ª **Inticancha:** *Ynti* “sol” (AR); *Inti* “sol” (GH); *cancha* “patio, o corral
cercado” (ST); *cancha* “el patio o corral” (GH); *cancha* “corral, o
patio” (AR);
- 7° 2ª **Rocrocmuca:** *rocro* “potaje o guisado con agi” (GH); *mucani* “oler con el
olfato” (AR); *mucani* “oler con el sentido” (GH); *mukay* “el buen olor”
(DRC); *mucu* “la coyuntura; los artejos o ñudos de los dedos” (GH);
- 7° 3ª **Caruincacancha:** *caru* “lexos y excesso” (AR / GH); *Ynca* “nombre de los
Reyes desta tierra” (AR / GH); *cancha* “patio, o corral cercado” (ST);
cancha “el patio o corral” (GH); *cancha* “corral, o patio” (AR);
- 7° 4ª **Sutirmarca:** *suti* “clara cosa y manifiesta” (GH); *suti* “nombre generalmente,
cosa publica, manifiesta clara” (AR); *marca* “comarca o pueblo” (ST);
marca “pueblo” (aimara, B);
- 7° 5ª **Cotacotabamba:** *ccotto ccotto* “montones”; *pampa* “plaza, lugar donde no
ay casas; campo raso, como vega; cosa llana generalmente” (ST);
pampa “campo, plaza, suelo llano, llanura” (AR); *pampa* “placa, suelo
llano o llanada pasto, çauana, o campo” (GH); *pampa* “el campo, o todo
lo que esta fuera del pueblo, ahora sea cuesta, ahora llano” (aimara, B);

8° 1ª **Tanancuricota:** *tan* ¿? *cori* “oro metal” (ST / AR); *ccori* “oro” (GH);
mamas coca “la coca de hojas grandes que mas preciada” (GH);
mamac coca “yerua q’vsan los yndios” (ST);

8° 2ª **Cutimanco:** *cuti* “vez; al revés”; *куси* “dicha, o ventura, o contento” (AR / GH); *manco*²⁹²; *mayco* “Señor de vasallos. En otros pueblos dicen Mallco” (aimara); *macu* “cacique o principal del ayllu” (puquina)²⁹³; *manqhue, vel mikayo* “profundidad, o profundo del agua, tierra y otras cosas” (aimara, B); *manqhue, kotayo, toca* “cueva, o profundidad para esconder” (aimara, B.)²⁹⁴;

8° 3ª **Cauas:** ¿?

8° 4ª **Econconpuquiu:** *qquencu qquencu* “cosa de muchas bueltas muy retuerta, o de muchas rebueltas y escondrijos” (GH); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

8° 5ª **Chinchaypuquiu:** *chinchay* “tigrillo” (DRC); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

8° 6ª **Mascataurco:** *maska* “búsqueda” (DRC); *mazcca paycha* “borla que era insignia real, o corona de Rey” (GH); *vrco* “macho; cabeço o cerro” (ST); *vrcco* “el cerro” (GH);

8° 7ª **Cachicalla:** *cachi* “sal” (AR / GH); *caylla* “cerca del lugar” (AR / GH); *caylla* “cerca del lugar” (AR / GH); *kaylla* “extremidad orilla, o el ruedo del vestido” (GH);

²⁹² Véase nota a pie n° 268.

²⁹³ Véase la nota n° 269.

²⁹⁴ Véase Zuidema 1980. Para el antropólogo holandés, esta definición equivaldría a la de “fundador”.

- 8° 8ª **Quiacasamaro:** *quilla* “luna” (ST); *quilla* “la luna y el mes” (AR / GH);
amaro “dragon, o serpiente” (ST); *amaru* “serpiente” (AR);
amaro “serpiente grande sin alas” (GH);
- 8° 9ª **Managuanuncaguaci:** *mana* “no, o ni” (GH); *guañuni* “morir” (ST);
guacin “casa por la morada” (ST); *huaci* “casa” (AR / GH);
- 8° 10ª **Cicui:** ¿?
- 8° 11ª **Cumpi:** *ccumpi* “ropa fina texida de cumpi” (GH);
- 8° 12ª **Pachachiri:** *paccha* “canal o caño de fuente” (GH); *paccha* “fuente que corre por caños” (GH); *paccha* “fuente de agua, que sale de alto” (ST);
chiri “frío” (ST / AR / GH); *chiri* “fresco, por frio” (ST);
- 8° 13ª **Pitopuquiu:** *pintoc* “caña braua” (GH); *pitoq* “caña brava” (DRC);
pucyo “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR);
pukyu “fuente o manantial” (GH);
- 8° 14ª **Cauadcalla:** *cauani* “considerar o mirar con atención” (ST); *calla* “papagayllos o periquillos” (GH); *caylla* “cerca del lugar” (AR / GH);
kaylla “extremidad orilla, o el ruedo del vestido” (GH);
- 8° 15ª **Lluquiriui:** *lluquirini* “sobarcar poco” (GH); *lluquini, lluquirini* “sobarcar” (AR);
- 9° 1ª **Culquemachacuy**²⁹⁵: *ccollque* “plata” (GH); *collque* “plata” (AR);
collqui “plata, metal” (ST); *collque* “plata” (aimara, B);
machhakuay “culebra boua” (GH); *machacuay* “culebra” (ST);
machachuay “culebra” (AR)²⁹⁶;

²⁹⁵ Cobo traduce el nombre de la *huaca* como “suena culebra de plata”. (Cobo 1956 [1653]: 185, Cap. XVI. Libro XIII).

²⁹⁶ *Machacuay*, o la serpiente del cielo, es el nombre de la Vía Láctea. Los indígenas se la imaginan como un río por el cual circula el agua de la que dispone *Illapa* (Gisbert 1999: 75).

- 9° 2ª **Micayurco:** *micca vya* “cari ancho, cari redondo” (GH); *vrco* “macho; cabeço o cerro” (ST); *vrcco* “el cerro” (GH); *mikayo* “profundidad de agua o tierra” (aimara, B);
- 9° 3ª **Chaquira:** *qquirau* “la cuna de niños” (GH); *quirau* “cuna de niños” (ST / AR);
- 10° 1ª **Pilcopuquiu:** *pillku* “de diferentes matices, mezcla de muchos colores; matizado” (DRC); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);
- 10° 2ª **Puquincancha:** *puqi-n* (puquina)²⁹⁷; *cancha* “patio, o corral cercado” (ST); *cancha* “el patio o corral” (GH); *cancha* “corral, o patio” (AR)²⁹⁸;
- 10° 3ª **Cancha:** *cancha* “patio, o corral cercado” (ST); *cancha* “el patio o corral” (GH); *cancha* “corral, o patio” (AR);
- 10° 4ª **Viracochaurco:** *vira* “sebo o cualquier gordura” (ST); *vira* “manteca o cosa gorda” (AR); *vira* “sebo manteca, o cosa gorda y hombre animal gordo enjundia” (GH); *cocha* “mar, estanque de agua generalmente” (ST); *ccocha* “laguna” (GH); *cocha* “mar, laguna, alberca, aljibe” (AR); *vrco* “macho; cabeço o cerro” (ST); *vrcco* “el cerro” (GH);
- 11° 1ª **Matarapacha:** *matara* “enea, yerua” (ST); *paccha* “canal o caño de fuente” (GH); *paccha* “fuente que corre por caños” (GH); *paccha* “fuente de agua, que sale de alto” (ST);
- 11° 2ª **Cuchiguayla:** *khuchi* “pecari, chanco salvaje” (DRC); *huaylla* “el prado verde no agostado, o el buen pasto” (GH); *huaylla* “prado, floresta” (AR);

²⁹⁷ Según Cerrón-Palomino (2004a: 35; 2008: 347), Poquencancha (puqi-n kancha) procede del idioma puquina y significa “aposento de los puquinas”.

²⁹⁸ *Poquen Cancha* era un tipo de archivo que guardaba tabloncillos con dibujos que representaban la historia de los incas y sus quipus históricos (Rostworowski 2014 [1953]: 187). Según Sarmiento de Gamboa, el Inca Pachacuti hizo un llamado a los historiadores de todas las provincias y, después de entrevistarlos, hizo pintar la historia de los incas sobre tabloncillos grandes (Sarmiento de Gamboa 1988 [1572]: 48-49).

11° 3ª **Puquinpuquiu:** *puqi-n* (puquina)²⁹⁹; *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

11° 4ª **Tampuvrco:** *tampu* “venta o meson” (AR / GH); *vrco* “macho; cabeça o cerro” (ST); *vrcco* “el cerro” (GH);

12° 1ª **Cunturpata:** *cuntur* “el aue condor” (GH); *pata* “anden” (GH); *pata* “poyo, grada, anden” (AR); *pata* “poyo o grada” (aimara, B); *pata pata* “andenes que ay por los cerros donde ay chacaras” (aimara, B)

12° 2ª **Quilca**³⁰⁰: *quillca* “letra, carta mensagera” (ST);

12° 3ª **Llipiquilscacho:** *Llipiyak* o *llipipipik*, o *llipik llipik* “cosa nueva o que tiene su lustre y flor o verdor la fruta y vestido no ahajado y cosas de seda, oro y plata, o lo que esta bien tratado, limpio aseado bien doblado y lo que agrada y parece bien” (GH); *Llipi* “lustre de qualquer cosa” (AR); *Llipini* “tener lustre assi, o relumbrar” (AR); *Lliphikhtatha*, *llikhutatha*, *Ppallchakhtatha* “relampaguear” (aimara, B); *Lliphikh lliphikhtath* “Alcançarse vn relampago a otro, relampaguear a menudo” (aimara, B); *Lliphiricala*, *vel Quespicala* “Piedra o gema preciosa” (aimara, B); *Lliphilliphi* “Yesso espejuelo” (aimara, B)³⁰¹; *cacho* ¿?

13° 1ª **Chillquichaca:** *chhillca* “vna mata que tiene hojas amargas y pegajosas” (GH); *chillca* “mata de hojas amargas llamada assi” (AR); *chillpi* “es la hoja de la maçorca ver de puesta a secar o passada de que hazen harina quando

²⁹⁹ Según Cerrón-Palomino (2004a: 35; 2008: 347), *Puquinpuquiu* (*puqi-n pukyu*) procede del idioma puquina y significa manantial de los puquinas'.

³⁰⁰ Según Cobo, era nombre de un señor y la *huaca* era la sepultura de un señor que se llamaba así (Cobo 1956 [1653]: 185, Cap. XVI. Libro XIII).

³⁰¹ Según Gil (2009), tanto en quechua como en aimara, la raíz *llipi* está asociada con el concepto de brillo y refulgencia, remite a lo que brilla o refulge.

ay hambre; *chaca* “puente generalmente” (ST); *chaca* “puente” (AR / GH); *chaca* “puente para pasar” (aimara, B);

13° 2ª **Colcapuquiu:** *collca* “trox granero de paredes” (GH); *collca* “cillar, donde encierran pan, o otra cosa” (ST); *collca* “deposito o troje” (AR); *collca* “trox, almacen para chuño, quinua, mayz, (aimara, B); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

13° 3ª **Chinchincalla:** *chinchin* ¿? *caylla* “cerca del lugar” (AR / GH); *kaylla* “estreinidad orilla, o el ruedo del vestido” (GH)

13° 4ª **Pomaguaci:** *poma* “león animal” (ST); *puma* “león” (AR / GH); *guacin* “casa por la morada” (ST); *huaci* “casa” (AR / GH);

14° 1ª **Oznuro:** *vsnu* “altar antiguo. Para los sacrificios, montón de piedras” (GH);

14° 2ª **Otcuropuquiu:** *otcu* ¿? *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

14° 3ª **Rauaypampa:** *rawray* “arder” (DRC); *raurani* “arder” (ST); *pampa* “plaza, lugar donde no ay casas; campo raso, como vega; cosa llana generalmente” (ST); *pampa* “campo, plaza, suelo llano, llanura” (AR); *pampa* “placa, suelo llano o llanada pasto, çauana, o campo” (GH); *pampa* “el campo, o todo lo que esta fuera del pueblo, ahora sea cuesta, ahora llano” (aimara, B);

14° 4ª **Pantanaya:** *pantana ñam* “la cosa o lugar en que se puede errar” (GH); *pantani* “errar caer en falta pecar por yerro en todo genero de pecados” (GH).

Mamacocha: *mama ccocha* “la mar” (GH); *mama cocha* “la mar” (AR);

Tocoripuquiu: *toco* “ventana” (AR); *ttoco* “alazena la ventana” (GH); *pucyo* “fuente, manantial, o pozo” (ST); *pucyu* “fuente o manantial” (AR); *pukyu* “fuente o manantial” (GH);

Chinchacuay: *chinchay* “tigrillo” (DRC); *chinch*a “norte, dirección norte” (DRC);
cuay ¿?

Quiquijana: *quimça* “tres” (GH); *quissa, quixa* “nidal, huevo del nido” (ST);

De la traducción de los nombres de las *huacas* se desprende que la mayoría de los lugares sagrados del sistema de *ceques* del Cuzco tenía un nombre compuesto y que, al menos uno de los elementos, hacía referencia a lo que era. El otro elemento –o los otros elementos –, a veces también indicaba lo que la *huaca* era –por ejemplo, *Pomamarca* que significa “comarca / terreno de puma” –, otras veces, determinaba o modificaba el primer elemento –como por ejemplo, *Pucamarca* que significa “pueblo colorado”.

En este sentido en la *Relación* se encuentran: 242 *huacas* con nombre compuesto de dos palabras; 33 *huacas* con nombre compuesto de tres palabras; 1 *huaca* con nombre compuesto de 4 palabras; 46 *huacas* con nombre simple de una sola palabra y 9 *huacas* cuyo nombre no he podido traducir ni dividir en posibles palabras y, ya que son nombres cortos, los he clasificado junto con las *huacas* con nombres simple, de una sola palabra –serían, entonces, 55 en total–. Aparecen también dos *huacas* sin nombre. De ahí que, si no hubiera repeticiones de palabras en los nombres de las *huacas*, se necesitarían 642 palabras para denotar las *huacas* del sistema de *ceques* del Cuzco ($46 + 242 \times 2 + 33 \times 3 + 1 \times 4 + 9 \times 1 = 642$). Si se asumiera que una palabra corresponde a un signo –como podría ser en caso de un sistema semasiográfico o logográfico–, se necesitaría de 642 signos para denotar las *huacas* del sistema de *ceques*.

A lo largo de la lista de nombres de las *huacas* se ha podido notar, sin embargo, que hay varios nombres o partes de nombres compuestos que se repiten. Esto reduce bastante la cantidad de palabras y de signos empleados para fijar la información en quipus. De hecho, entre las *huacas* del sistema de *ceques* había y, por consiguiente, estaban asentados en quipus:

64 *pukyu*; 18 *urco*; 17 *cancha*; 16 *caylla*; 14 *pampa*; 11 *marca*; 10 *huaci*; 10 *paccha*; 10 *huaman*; 10 *amaro*; 9 *tampu*; 8 *chuqui*; 7 *poma*; 7 *pata*; 7 *cari*; 7 *villca*; 6 *pacha*; 6 *cocha*; 6 *sayhua*; 5 *chaca*; 6 *huaylla*; 5 *churu*; 5 *rauray*; 5 *collpa*; 5 *huana*; 5 *auca*; 5 *q’asa*; 4 *Inti*; 4 *collca*; 4 *colla*; 4 *huanca*; 4 *vira*; 4 *cusi*; 4 *cachi*; 4 *ccori*; 4 *chiri*; 4 *sapay*; 3 *quiru*;

3 *huarqhui*; 3 *qquirau*; 3 *mama*; 3 *quinua*; 3 *chinchay*; 3 *sanca*; 3 *caya*; 3 *Ynca*; 3 *huayra*;
3 *puncu*; 2 *condor* / *cuntur*; 2 *llacta*; 2 *çapi*; 2 *quichca*; 2 *oma*; 2 *vsnu*; 2 *huara*; 2 *manco*;
2 *pillu*; 2 *mutca*;

Las palabras enumeradas arriba son las que con más frecuencia aparecían en los quipus que registraban las *huacas* del valle del Cuzco³⁰². De entre las 328 *huacas*, la gran mayoría –exactamente 276– tienen nombres compuestos. Como se puede ver arriba, están presentes 58 palabras que se repiten –entre 64 veces y 2 veces cada una, lo que da un total de 375 palabras repetidas–, y unas 267 palabras³⁰³ aparecen solo una vez. De esta manera, para registrar los nombres de las *huacas* del sistema de *ceques*, en vez de emplear unas 642 palabras, se empleó aproximadamente unas 325 palabras (58 + 267 = 325).

Si se asumiera que una palabra corresponde a un signo –como podría ser en caso de un sistema logográfico–, las palabras alistadas arriba serían –en calidad de morfemas– los signos más frecuentemente presentes en los quipus religiosos o ceremoniales incas. Si se asume, en cambio, que el sistema de quipus era un sistema silábico o logo-silábico –lo que implicaría su dependencia de una lengua en concreto–, los fonemas constituyentes estas palabras estarían reflejadas con más frecuencia en las cuerdas de quipus con lugares sagrados.

Otra observación relevante es que la gran mayoría –casi la totalidad– de las palabras son sustantivos, aparecen también algunos adjetivos, mientras que los verbos son escasos. De ahí que considero que en las cuerdas de quipus que registraban las *huacas* del sistema de *ceques* del Cuzco también predominan los sustantivos, pero asimismo se pueden identificar palabras con otras funciones gramaticales.

Además, he identificado algunos ejemplos de coexistencia de dos idiomas en un mismo nombre, normalmente quechua y aimara, entonces estos tendrían carácter diglósico o poliglósico, lo cual tendría su reflejo en quipus. Como constata el lingüista peruano Cerrón-Palomino:

³⁰² Es evidente que este vocabulario refleja el sistema de creencias del hombre andino intrínsecamente vinculado a los fenómenos, elementos y accidentes naturales. El culto al agua, a los cerros, a la tierra, por mencionar solo los más importantes, caracteriza la cosmovisión andina hasta la actualidad.

³⁰³ La cantidad obtenida restando el número de repeticiones del número total que hubiera sido necesario para registrar los nombres si no hubiera repeticiones (642 – 375 = 267). Estos números pueden variar ligeramente, ya que no he podido traducir todos los nombres de las *huacas*.

“la nómina de las huacas, así como la de los topónimos y de muchas de las instituciones incaicas, bien podrían ser de filiación puquina, aimara, quechua, o de naturaleza poliglósica, sin descartar la existencia de nombres que seguramente provienen de los antiguos idiomas de sustrato a los que desplazaron las lenguas mayores mencionadas” (Cerrón-Palomino 2008: 249).

Pienso, entonces, que esta naturaleza poliglósica sería también propia de los quipus incas.

A continuación, procederé con el mismo análisis tomando como referencia los topónimos asentados en los quipus, es decir los que aparecen en las transcripciones de quipus presentadas en la tercera parte—.

Capítulo 17. Topónimos anudados en quipus

En el presente capítulo procederé a traducir los topónimos que están presentes en las transcripciones de quipus analizadas y que, por consiguiente, estuvieron asentados en quipus. Como en el capítulo anterior, aquí tampoco pretendo buscar etimologías de los topónimos encontrados en los textos etnohistóricos, sino más bien averiguar mediante qué palabras estos podían estar *escritos* en las cuerdas de quipus.

Los topónimos que encontramos en el área andina son topónimos descriptivos cuyas bases, habitualmente, tienen un referente físico. En la lista reunida abajo, se podrá observar que los lugares se los denomina con nombres de los animales, de las plantas, o de los accidentes geográficos presentes en la región o que tengan un gran valor cultural para los indígenas. También se pueden apreciar los nombres de los minerales presentes en la zona. De ahí que los topónimos andinos contienen las palabras como puma, halcón, serpiente, yerba, coca, quinua, palma, cerro, río, prado, cobre, plata, entre otros.

Definitivamente, en todo el mundo la denominación de los lugares tiene un fuerte acervo cultural, histórico, religioso y social. Asimismo, en la toponimia de los Andes está reflejada la cosmovisión del hombre andino. A continuación, presento una relación alfabética de los topónimos encontrados en las veintisiete transcripciones de quipus analizadas. He logrado traducir la gran mayoría de los nombres. Quedan, sin embargo, algunos que no ha sido posible explicar y algunos que proceden de otros idiomas originarios y a los que los incas, sin duda, les otorgaron otros nombres para registrarlos en quipus.

Relación de los topónimos presentes en quipus:

Acaya: aquilla “vaso de plata” (AR / GH);

Acora: *acco* “la arena” (GH); *aco* “arena” (AR);

Acos: *acco* “la arena” (GH); *aco* “arena” (AR)

Andaguaylas (Andahuaylas): *anta* “cobre, o alambre” (ST); *anta* “cobre” (AR);
 anta “metal o cobre” (GH); *huaylla* “el prado verde no agostado, o el
 buen pasto” (GH); *huaylla* “prado, floresta” (AR);

Andamarca: *anta* “cobre, o alambre” (ST); *anta* “cobre” (AR);
 anta “metal o cobre” (GH); *marca* “comarca o pueblo” (ST);
 marca “pueblo” (aimara, B);

Andes: *Ante* “la tierra de los andes” (GH); *Anti* “los andes” (AR);

Andesuyu (Antisuyu): *Anti* “los andes” (AR); *suyu* “parcialidad” (GH);
 Ante “La tierra de los andes” (GH); *Anteruna*, o *anti* “El indio
 hombre de los andes” (GH); *Ante suyo* “vna de las quatro parelalidades,
 o partes del Peru” (GH);

Angoyaco: *hanko* “blanco” (aimara, B); *yaco* “agua generalmente” (ST);

Atauillos (Atavillos): *atau* “la ventura en guerras, o honores” (GH);
 ataw “felicidad, dicha, ventura” (DRC)³⁰⁴;

Atunxauxa: *atun* “cosa grande” (ST); *hatun* “lo mayor, o mejor, o superior mas
 principal y mas conocido” (GH); *hatun* “casa grande” (AR);
 haucaccuni “estar holgando, desocupado, y ocioso o vaco, o libre de
 ocupaciones” (GH); *haucaypacha* “tiempo ocioso, o, tiempo de
 descansar, libre de mitas y ocupación” (GH);
 Haucay punchao “Domingos y fiestas” (GH);
 Haucaypata “la plaza del Cuzco de las fiestas huelgas y borracheras
 (GH); *sausa* “áspero” (aimara)³⁰⁵;

Avxiuilca: *avxi* ¿?

³⁰⁴ Sobre el sufijo *-illo*, véase Cerrón-Palomino 2013c.

³⁰⁵ Véase Jauja.

villca “ydolo” (AR / GH); *villca* “adortorio dedicado al sol, o otros ídolos” (aimara, B);

Ayabire (Ayaviri): *aya* “cuerpo muerto” (GH / AR); *aya* “cuerpo muerto”; “mortuorio”; “sepultura de muertos” (ST); *wiri* “lazo, cuerda de cuero para asegurar” (DRC);

Bilcas (Vilcas o Vilcashuamán): *villca* “ydolo” (AR / GH); *villca* “adortorio dedicado al sol, o otros ídolos” (aimara, B); *guaman* “halcón generalmente” (ST); *huaman* “halcon” (AR / GH);

Bombón: *Pumpu* o *Punpu*³⁰⁶

Buigui: *puyuncuy* “abismo” (AR);

Cajamarca: *quixca* “espina” (ST); *caxa* “espina; cosa espinosa como çarça” (ST); *quichca* “espina” (AR / GH); *marca* “comarca o pueblo” (ST); *marca* “pueblo” (aimara, B);

Callemarque: *ccollqqe* “plata” (GH); *collque* “plata” (AR); *collque* “plata” (aimara, B); *marca* “comarca o pueblo” (ST); *marca* “pueblo” (aimara, B);

Camana: *camac* “criador” (AR); *kamay* “crear, inventar, modelar, formar, plasmar”; *camatha* “morar por poco tiempo, o descansar del camino” (aimara)³⁰⁷;

Camanchaca: *kamanchaka* “oscuridad” (del aimara, RAE); “niebla espesa y baja” (RAE);

³⁰⁶ El nombre procede de los antiguos habitantes de la región.

³⁰⁷ Según Cerrón-Palomino, si el topónimo procediera del quechua, se asociaría con la raíz *kama*– “animar, disponer, ordenar” y, con el sufijo *-na* (nominalizador), significaría “(lugar) donde se amina” o “(lugar) donde se ordena”. El lingüista considera, sin embargo, que procede del aimara y se asocia con la raíz *cama*– que significa “morar por poco tiempo, o descansar del camino”. El significado del topónimo sería, en este caso, “descansadero” o “posada” (Cerrón-Palomino 2008: 366).

camac “criador, o hazedor de nueuo de alguna cosa” (ST);
chaca “las agallas de la garganta” (GH)

Capachanco: *capa* “palmo tendido” (ST); *capa* “palmo” (AR);
chanco ¿?

Cauray: *caura* “carnero de la tierra” (aimara, B);

Chachapoyas: *chacha* “varon” (aimara) (Ber.); *ppuyu* “nuues, o nublados, o
nuue en el ojo” (GH); *puyu* “nuue, niebla” (AR);

Chaman: *cchama* “fuerça” (aimara, B); *cchamani* “hombre fuerte” (aimara, B);
chama “júbilo, alborozo, alegría por algún triunfo” (DRC);

Chanbilla: *chhamppa* “cesped de tierra con rayzes” (GH); *cchampa* “terron,
césped con su yerua” (aimara, B); *chambi* “porra para aporrear” (ST);
champi “porra de pelear” (GH);

Charcas: *charca charca isi* “vestido de diuersas lanas, ropa mala” (aimara, B);
charqui “tasajos” (ST); *charqui* “el tasajo” (GH);
charqui “tasajo, o cecina” (AR);

Chile: *chiri* “frío” (ST / AR / GH); *chiri* “fresco, por frio” (ST);

Chilpaca: *chiri* “frío” (ST / AR / GH); *chiri* “fresco, por frio” (ST);
paca “cosa secreta, encubierta, o escondida, o guardada de verla” (GH);

Chinchaysuyu: *chinchay* “tigrillo” (DRC); *chinha* “norte” (DRC);
suyo “parte assi diuisa” (ST); *suyu* “parcialidad” (AR / GH);

Chinche: *chinchí* “variedad del ají, de tamaño pequeño, pero muy picante. Producto
de la región selvática” (DRC);

- Chontayo:** *chonta / chunta* “palma, árbol conocido” (ST);
chunta “palma árbol” (AR / GH);
- Chucuito** (Chucuwitu): *choque* “oro el mas rico metal” (aimara, B);
vittu “punta del cerro, cabo, o promontotio que sale dela halda del cerro”
 (aimara, B);
- Chulcomayo:** *cullco* “tortola chica” (GH); *mayo* “río” (ST);
mayo / mayu “río” (GH); *mayu* “río” (AR);
- Chuncho:** *chhunchu* “vna prouincia o de Andes de guerra” (GH);
ch'unchu “nativo selvático, persona culta en su entorno. Selvícola” (DRC);
- Chuntayo:** *chonta / chunta* “palma, árbol conocido” (ST);
chunta “palma árbol” (AR / GH);
- Chupaca:** *chuppa* “cola de animal” (ST); *chupa* “cola de animal” (GH);
chupa “cola, rabadilla, o pantorrilla” (AR);
- Chupas:** *chuppa* “cola de animal” (ST); *chupa* “cola de animal” (GH);
chupa “cola, rabadilla, o pantorrilla” (AR);
- Cochacaxas:** *cocha* “mar, estanque de agua generalmente” (ST);
cchocha “laguna” (GH); *cocha* “mar, laguna, alberca, aljibe” (AR);
quixca “espina” (ST); *caxa* “espina; cosa espinosa como çarça” (ST);
quichca “espina” (AR / GH);
- Cocho:** *cocho* “amigo” (AR);
- Cochamarca:** *cocho* “amigo” (AR); *kochu* “cantar, o canción de indios”
 (aimara, B); *marca* “comarca o pueblo” (ST); *marca* “pueblo”
 (aimara, B);

Collao: *ccolla* “la prouincia de los Collas” (GH); *ccollaruna* “hombre Colla” (GH); *colla* “purga, comida o beuida, y qualquiera emplasto, y otras medicinas para curar” (aimara, B); *ccollaui* “lugar donde aran” (aimara, B)³⁰⁸;

Collasuyu: *ccolla* “la prouincia de los Collas” (GH); *ccollaruna* “hombre Colla” (GH); *colla* “cohollo, o cosa tierna” (AR); *colla* “purga, comida o beuida, y qualquiera emplasto, y otras medicinas para curar” (aimara, B); *suyo* “parte assi diuisa” (ST); *suyu* “parcialidad” (AR / GH); *suyu* “la parte que alguno, o muchos toman de alguna obra para trabajar, como de Iglesia, Chacara, Edificios” (aimara, B);

Condesuyu (también Cuntisuyu): *kunti* “punto cardinal oeste” (DRC); *Contesuyu* “prouincia de conti” (GH); *suyo* “parte assi diuisa” (ST); *suyu* “parcialidad” (AR / GH);

Cumas: ¿?

Cuzco: *qusqu* “lechuza” (aimara)³⁰⁹;

Çepita (Zepita): *sipita* “laço para coger paxaros, o vicuñas” (aimara, B);

Desaguadero (Chacamarca en quechua): *marca chaca* “la puente del desaguadero” (GH); *chaca* “puente generalmente” (ST); *chaca* “puente” (AR / GH); *chaca* “puente para pasar” (aimara, B); *marca* “comarca o pueblo” (ST); *marca* “pueblo” (aimara, B);

³⁰⁸ Szemiński postulaba que el nombre de la región procedía de la voz <ccollaui> “lugar donde aran” (Szemiński 1997: 175).

³⁰⁹ A pesar de la etimología popular del nombre de la ciudad imperial inca que sostenía que Cuzco significaba “el ombligo del mundo”, en la actualidad se acepta la etimología científica propuesta por Cerrón-Palomino, según la cual el nombre de la ciudad procede de aimara y no del quechua, y significa “lechuza” (Cerrón-Palomino 2008).

Gualichaca: *guara* “luzero de la mañana” (ST); *wari* “amanecer”³¹⁰; *chaca* “puente para pasar” (aimara, B); *chaca* “puente generalmente” (ST); *chaca* “puente” (AR / GH);

Guaillas (Huayllas): *huaylla* “el prado verde no agostado, o el buen pasto” (GH); *huaylla* “prado, floresta” (AR);

Guamachuco: *guaman* “halcon generalmente” (ST); *huaman* “halcon” (AR / GH); *chuco* “capacete, armadura de la cabeça” (ST); *chuco* “bonete, cobertura de la cabeça” (ST); *chucu* “bonete, o sombreros antiguos (GH);

Guamanga (Huamanga): *guaman* “halcon generalmente” (ST); *huaman* “halcon” (AR / GH)³¹¹

Guancavilca (Huancavilca): *huanca* “piedra muy grande” (aimara, B); *huanca* “piedra labrada dura” (AR); *villca* “adortorio dedicado al sol, o otros ídolos” (aimara, B); *villca* “ydolo” (AR / GH);

Guana: *wana* “escarmiento; castigo, pena” (DRC); (quechua) *wana* “hermoso, flamante, nuevo” (puquina)³¹²;

Guanuco (Guanuco Pampa, actualmente Huánuco):

guanaco “specie de ouejas” (ST); *huanacu* “carnero silvestre” (GH); *huanaco* “animal como carnero silvestre” (aimara, B); *pampa* “plaza, lugar donde no ay casas; campo raso, como vega; cosa llana generalmente” (ST); *pampa* “campo, plaza, suelo llano, llanura” (AR); *pampa* “placa, suelo llano o llanada pasto, çauana, o campo” (GH); *pampa* “el campo, o todo lo que esta fuera del pueblo, ahora sea cuesta, ahora llano” (aimara, B);

³¹⁰ Según Itier (2013a), la palabra “wari” provendría del “waray” del quechua central que significa “amanecer”.

³¹¹ El cronista Murúa explica el nombre de la ciudad como “toma, huaman”, es decir “toma, halcón” (Múrua 1987 [1590]: 553, Cap. XXV).

³¹² Véase nota nº 261.

Guaracheri (Huarochirí): *guara* “luzero de la mañana” (ST); *waraq* “amanecer” (DRC); *chiri* “frío” (ST / AR / GH); *chiri* “fresco, por frío” (ST);

Guaraz (Huaraz): *guara* “luzero de la mañana” (ST); *waraq* “amanecer” (DRC);

Guarina: *guara* “luzero de la mañana” (ST); *wari* “amanecer”

Guayaquil ³¹³

Hurinchillo: *hurin suyu* “el de abaxo” (GH); *chillo* ¿?

Hurucutas: *vru* “araña como quiera” (ST); *vru* “todo genero de gusano” (GH);
vru vru “araña poncoñosa” (aimara, B) *cuta* ¿?

Ica: *ikha* “lomada, parte posterior” (aimara)³¹⁴

Jauja: *sausa* “áspero” (aimara)³¹⁵

La Plata (Charcas < La Plata < Chuquisaca < Sucre)³¹⁶:

ccollque “plata” (GH); *collque* “plata” (AR); *collqui* “plata, metal” (ST); *collque* “plata” (aimara, B)³¹⁷;

Lima: *rimak* “hablador” (GH)³¹⁸; *rimani* “hablar” (ST / AR);

Luxe (valle): ¿?

³¹³ Nombre en idioma local. Los incas habrían denominado el lugar de otra manera.

³¹⁴ Véase Cerrón-Palomino 2004b: 287-289.

³¹⁵ Véase Cerrón-Palomino 2010: 96.

³¹⁶ En 1578 todavía no existió el Virreinato de la Plata, entonces se trataría de la actual ciudad de Sucre en Bolivia, denominada primero Charcas, luego La Plata, después Chuquisaca y, finalmente, Sucre.

³¹⁷ La ciudad podía ser representada como *collque* en quechua, es decir, la plata, o también con su nombre anterior que es Charcas.

³¹⁸ La explicación del término *rimak* como hablador aparece en el vocabulario de González Holguín en la entrada referente a *Pacha camac*: *Pacha camak* “El templo que el Inca dedico a Dios criador junto a lima, para hazer alto sus exercitos, y el Demonio de embidia se entro y se hizo poner vn idolo que porque hablaua en el mucho le llamaron rimak, que dize hablador y es ya el nombre de Lima corrompido de rimak.”

Llaguaraz (Allauca Guaraz):

allawka “derecho” (DRC); *guara* “luzero de la mañana” (ST);
waraq “amanecer” (DRC);

Manarí: “mi cuñado”³¹⁹

Manta: nombre español³²⁰

Manupampa: *manu* “la deuda” (AR / GH); *manu* “la deuda; el deudor”
(aimara, B); *pampa* “plaza, lugar donde no ay casas; campo raso, como
vega; cosa llana generalmente” (ST); *pampa* “campo, plaza, suelo
llano, llanura” (AR); *pampa* “placa, suelo llano o llanada pasto,
çauana, o campo” (GH); *pampa* “el campo, o todo lo que esta fuera
del pueblo, ahora sea cuesta, ahora llano” (aimara, B);

Marca: *marca* “comarca o pueblo” (ST); *marca* “pueblo” (aimara, B);

Marcallaxucas:

marca “comarca o pueblo” (ST); *marca* “pueblo” (aimara, B);
llaxucas ¿?

Maraycalla: *maray* “losa, para losar, o moler sobre ella” (ST); *maray* “batan, la
piedra donde se muele algo” (ST); *maray* “piedra de moler la que esta
debaxo, la de arriba vrcun, o tuna” (GH); *kaylla* “cerca del lugar, junto,
o par de otra cosa compañero, o tenerse amistad de nueuo, o tener por
amigo” (GH); *caylla* “cerca del lugar” (AR / GH);

³¹⁹ Manaríes era una etnia amazónica que habitaba al este del Cuzco y cuyo nombre significaba “mi cuñado” en el idioma piro (Alvárez 1960: 40). Eran denominados también Antis. Actualmente se los denomina matsiguenga.

³²⁰ El territorio de la actual ciudad de Manta (Ecuador) fue habitado por la cultura manteña. Hasta la fundación española por Francisco Pacheco, fue un pequeño pueblo de pescadores llamado Jocay en la lengua de la cultura manteña. En los quipus, entonces, aparecería como Jocay u otro nombre que les había sido otorgado por los incas, pero probablemente no como Manta.

Maravilca: *marca* “comarca o pueblo” (ST); *marca* “pueblo” (aimara, B);
villca “ydolo” (AR / GH); *villca* “adortorio dedicado al sol, o otros
ídolos” (aimara, B);

Maray: *maray* “losa, para losar, o moler sobre ella” (ST); *maray* “batan, la
piedra donde se muele algo” (ST); *maray* “piedra de moler la que esta
debaxo, la de arriba vrcun, o tuna” (GH);

Mayomarca: *mayo* “río” (ST); *mayo / mayu* “rio” (GH); *mayu* “rio” (AR);
marca “comarca o pueblo” (ST); *marca* “pueblo” (aimara, B);

Ninachumbi: *nina* “fuego, lumbré” (AR / GH); *nina* “fuego, el elemento; candela,
lumbré” (ST); *nina* “la llama del fuego, o lumbré encendida
propiamente” (aimara, B); *chumbi* “ceñidero; faja para ceñirse” (ST);
chumpi “faja de indias, o cingulo (AR); *chumpi* “faja angosta de
muger” (GH);

Opatari ³²¹:

Oscos: *osccollo* “gato montés” (AR / GH);

Oyumbicho (Uyumbicho): ¿?

Palpa Chimo: *pallcca* “horqueta” *chimo* ¿?

Panpamarca: *pampa* “plaza, lugar donde no ay casas; campo raso, como vega;
cosa llana generalmente” (ST); *pampa* “campo, plaza, suelo llano,
llanura” (AR); *pampa* “placa, suelo llano o llanada pasto, çauana,
o campo” (GH); *pampa* “el campo, o todo lo que esta fuera del
pueblo, ahora sea cuesta, ahora llano” (aimara, B); *marca* “comarca o
pueblo” (ST); *marca* “pueblo” (aimara, B);

³²¹ Nombre de la etnia que ocupaba la zona de la selva al este del Cuzco donde se inicia el río Madre de Dios. Denominado también Antis.

Pariacaca³²²: *paria* “bermellón”; *caca* “peña, roca, cerro”³²³

Paucarbanba: *paucarcuna* “diuersidad de colores de plumas o de flores o de plumajes” (GH); *paucarcuna* “diuersidad de colores de plumas” (AR); *pawkar* “floración en forma genérica” (DRC); *paucar* “guerrero” (puquina); *pampa* “plaza, lugar donde no ay casas; campo raso, como vega; cosa llana generalmente” (ST); *pampa* “campo, plaza, suelo llano, llanura” (AR); *pampa* “placa, suelo llano o llanada pasto, çauana, o campo” (GH); *pampa* “el campo, o todo lo que esta fuera del pueblo, ahora sea cuesta, ahora llano” (aimara, B);

Paucarguambo (Paucartambo): *paucarcuna* “diuersidad de colores de plumas o de flores o de plumajes” (GH); *paucarcuna* “diuersidad de colores de plumas” (AR); *pawkar* “floración en forma genérica” (DRC); *paucar* “guerrero” (puquina); *tampu* “venta o meson” (AR / GH);

Paucarmayo: *paucarcuna* “diuersidad de colores de plumas o de flores o de plumajes” (GH); *paucarcuna* “diuersidad de colores de plumas” (AR); *pawkar* “floración en forma genérica” (DRC); *paucar* “guerrero” (puquina); *mayo* “río” (ST); *mayo / mayu* “rio” (GH); *mayu* “rio” (AR);

Pilco: *pillku* “de diferentes matices, mezcla de muchos colores; matizado” (DRC);

Pillot: *pillu* “corona de indios rolliza, de lana que traen en la cabeza” (AR); *pillu* “corona, o cordon que vsan algunas naciones de yndios ponerse en la

³²² Pariacaca es una montaña de más de 5700 m.s.n.m. situada en los Andes centrales, en la sierra de Huarochirí. Era un *apu* de gran importancia para los incas, es considerado uno de los principales lugares sagrados en el Tahuantinsuyu. Cabe precisar, sin embargo, que Pariacaca era una importantísima divinidad antigua, preincaica, protagonista de ciclos mitológicos en la región centroandina, que estaba presente en las tradiciones de Huarochirí. Con la expansión del Tahuantinsuyu, Pariacaca fue asumido por los incas. Véase: Ávila 1966 [1598]; Duviols 1997; Astuhuamán 2008, 1999.

³²³ Cerrón Palomino, Rodolfo 2015 “Dioses y héroes de Huarochirí”. En prensa.

cabeça para apretar el cabello diferente del que llaman Llauto, y qualquiera corona de flores, o de oro” (aimara, B);

Pipo: *pipu* “espeso, o tupido” (GH);

Pingolqui: *pingollo* “flauta, o gayta” (ST);

Pomata: *puma* “león” (aimara); *vta* “casa cubierta” (aimara);
pumatha “comer el Leon a los animales que coge” (aimara);

Pomatambos: *poma* “león animal” (ST); *puma* “león” (AR / GH);
tampu “venta o meson” (AR / GH);

Pomoca: *poma* “león animal” (ST);

Pocoypoco: *poccuy*, o *poccuypacha*, o *poccuymitta* “el tiempo en que lleue” (GH);
pocoypacha “primauera” (AR);

Porco: ¿?

Potosí: *phutu* “yelma, brote o renuevo de las plantas; germinación, excrecencia o protuberancia” (DRC)³²⁴;

Pucara: *pucara* “fortaleza edificio” (GH); *pucara* “fortaleza” (AR);

Puerto Viejo: nombre español³²⁵

Pututo: *pututu* “instrumento musical aerófono construido de la concha del caracol marino” (DRC)³²⁶;

³²⁴ Según Cerrón-Palomino, Potosí proviene del quechua *phutu-chi-q* que, a causa de la aimarización, devino en *phutu-q-chi* y significa “el que hace brotar (vaho) de lo profundo” (Cerrón-Palomino 2004a: 36)

³²⁵ El territorio de Puerto Viejo –actualmente Portoviejo en Ecuador– también fue ocupado por la cultura manteña antes de la fundación española por Francisco Pacheco.

³²⁶ *Pututu* es un instrumento andino que funciona como trompeta. Fue utilizado por los incas a fines ceremoniales y sigue utilizándose en algunos lugares del área andina –en la costa norte del Perú y en el

- Puyapu:** *ppuyu* “nuues, o nublados, o nuue en el ojo” (GH); *puyu* “nuue, niebla” (AR); *Apu* “señor grande o juez superior, o Curaca principal, çapay apu. Rey” (GH); *Apu* “señor grande, rico poderoso” (AR); *Apu* “Señor, Corregidor, Principe” (aimara, B);
- Quica:** *qquicca* “la bestia que no cabrestea, ni anda”;
- Quinas**³²⁷: nombre propio de árbol
- Quinchicaxa:** ¿?
- Quito:** *quito* “paloma tortola mediana” (GH);
- Raca:** *racay* “pueblo despoblado” (ST); *racay* “corral” (AR / GH); *racay racay* “corrales, o pueblo despoblado” (GH);
- Rocron:** *rokro* “guisado con agi y papas” (GH); *rocro* “ajiacó” (AR);
- Sabaypata (Samaipata):** *çamani* “descansar, recrearse, respirar, alentarse” (AR); *çamay punchao* “día de fiesta, o de cesar obras” (GH); *sama* “descanso, reposo” (DRC); *pata* “anden” (GH); *pata* “poyo, grada, anden” (AR); *pata* “poyo o grada” (aimara, B); *pata pata* “andenes que ay por los cerros donde ay chacaras” (aimara, B)
- Sama:** *çamani* “descansar, recrearse, respirar, alentarse” (AR); *sama* “descanso, reposo” (DRC); *samay* “aliento, respiración, resuello; descansar” (DRC);

altiplano sur andino—. Se obtiene de la concha de los caracoles *Strombus*. Véase: Herrera 2010; Kolar *et.al.* 2012.

³²⁷ Quina (*Cinchona officinalis*) es un árbol cuya corteza fue utilizada por las culturas prehispánicas a fines medicinales. En la actualidad, el árbol de la quina está representado en el escudo del Perú.

Satuncancha (Hatun Cancha)³²⁸: *hatun* “lo mayor, o mejor, o superior mas principal y mas conocido” (GH); *hatun* “cosa grande” (AR); *cancha* “patio, o corral cercado” (ST); *cancha* “el patio o corral” (GH); *cancha* “corral, o patio” (AR);

Scochacaxa (Ccochacaxa): *cocha* “mar, estanque de agua generalmente” (ST); *cchocha* “laguna” (GH); *cocha* “mar, laguna, alberca, aljibe” (AR); *caxa* “espina; cosa espinosa como çarça” (ST); *quichca* “espina” (AR / GH);

Siles: nombre español;

Sinyabachumbi: *sayua* “mojon, o linde de heredad” (ST); *sayhua* “mojon de tierras” (AR / GH); *chumbi* “ceñidero; faja para ceñirse” (ST); *chumpi* “faja de indias, o cingulo (AR); *chumpi* “faja angosta de muger” (GH);

Tambo: *tampu* “venta o meson” (AR / GH);

Tarma: *tara* “planta arbórea de la familia de las leguminosas, de madera fuerte, cuya corteza y frutos contienen tanino y sustancias tintóreas” (DRC); *mayo* “río” (ST); *mayo / mayu* “rio” (GH); *mayu* “rio” (AR);

Taya: *tara* “planta arbórea de la familia de las leguminosas, de madera fuerte, cuya corteza y frutos contienen tanino y sustancias tintóreas” (DRC);

Tomina: nombre español que proviene de tomín (moneda colonial)

Totora: *totora* “junco” (ST); *ttotora* “Iunco” (GH); *totora* “yerua que dan a las bestias” (aimara);

Trugillo (Trujillo): nombre español

³²⁸ *Hatun Cancha* fue el palacio mandado a construir en la plaza de Aucaypata por Amaru Inca Yupanqui.

Tucumán: ¿?

Tunsulla: *tuna* “planta espinosa y succulenta de la familia de las cactáceas, con flores hermafroditas de color amarillo vistoso, fruto comestible” (DRC);
sulla “rocío” (AR / GH); *sulla* “hicho, o yerua del campo mojada” (aimara, B);

Turucaqui: *туру* “barro” (GH); *caqui* “barba, la quijada”;

Vrcuslla Curoslla Ymrarcas: *vrco* “macho; cabeço o cerro” (ST); *vrcco* “el cerro” (GH); *curo* “gusano” (ST); *ymrarcas* ¿?

Vapo: ¿?

Uilacharca: *villca* “ydolo” (AR / GH); *villca* “adortorio dedicado al sol, o otros ídolos” (aimara, B); *Charca* “la prouincia de los Charcas” (GH);
charca charca “vestido de diversas lanas” (aimara, B);

Villcanota (Vilcamayu): *villca* “ydolo” (AR / GH); *villca* “adortorio dedicado al sol, o otros ídolos” (aimara, B); *mayo* “río” (ST);
mayo / mayu “río” (GH); *mayu* “río” (AR);

Vpis: *vpi* “chicha recién hecha en mosto quando cueze antes de assentarse tres días” (GH);

Xacxaguana (Jaquijahuana, Sacsahuana)³²⁹: *saksa* “satisfecho, lleno, completo después de alimentarse” (DRC); *wana* “escarmiento; castigo, multa, pena, enmienda” (DRC);

³²⁹ El lugar se denomina también Pampa de Anta. Es posible entonces que anteriormente también se lo representaba mediante los signos correspondientes a las palabras: *pampa* y *anta*.

Xulca: *collca* “las cabrillas” (AR); *collca cuyllur*, o *ccapac collcca cuyllur* “cabrillas del cielo” (GH); *qollqa* “pléyades” (DRC);

Yanpussi: ¿?

Yauyus (Yauyos): *Yauyay* “Merma, o disminución” (GH); *Yauyos* “hombre luchador” (DRC);

Ychoca (Ichoca): *ychu* “yerua, o heno, para las bestias” (ST); *ychu* “henos, modo de esparto” (AR); *ychhu* “henos, modo de esparto” (GH);

Ylave (Ilave): *illahua* “los hilos con que prenden el vdiembre, y le leuantan y baxan texiendo” (aimara, B);

Ynga: *Ynca* “nombre de los Reyes desta tierra” (AR / GH);

Yuli (Juli < Xuli): *suri* “abestruz, aue” (ST / AR / GH); *suri* “auestruz” (aimara, B)³³⁰;

Yunguyo: ¿?

Definitivamente, la toponimia andina está llena de elementos de fauna y flora y de otros elementos de la naturaleza, sobre todo, referentes geográficos como cerro, manantial, río, etcétera. Hay también lugares cuyas denominaciones están formadas por nombres de minerales o productos agrícolas. Por consiguiente, varios de los signos que sirvieron para asentar en quipus los tributos y asuntos económicos o administrativos del Imperio, fueron empleados también –a menudo como formas compuestas– para denotar los topónimos o nombres propios, como se podrá ver más adelante. Están presentes también palabras que hacen referencia al sistema de creencias o cultos profesados por los andinos.

En efecto, he encontrado ciento treinta y tres (133) topónimos que estaban asentados en quipus –con frecuencia nombres de plantas, animales, minerales o elementos

³³⁰ Significaría la “Región de avestruces” (Cerrón-Palomino 2010b: 102).

de la naturaleza—. De entre ellos, 66 tienen nombres simples, 51 tienen nombres compuestos – 50 de dos palabras y 1 de tres palabras—, y hay 16 nombres que no he podido traducir, pero los clasificaré junto con los nombres simples. De ahí, habría 82 nombres simples y 51 nombres compuestos. Si no hubiera repeticiones en los nombres, se precisaría de 185 palabras para denotar los topónimos. Hay, sin embargo, 25 palabras que se repiten –entre 10 y 2 veces –, y sus combinaciones forman nombres compuestos:

10 *marca*; 6 *mayo*; 6 *villca*; 4 *pampa*; 4 *suyu*; 3 *paucar*; 3 *tampu*; 3 *guaman*; 3 *chaca*; 3 *quichca*; 3 *chiri*; 2 *puma*; 2 *acco*; 2 *anta*; 2 *ante*; 2 *chupa*; 2 *chunta*; 2 *colla*; 2 *huaylla*; 2 *huana*; 2 *maray*; 2 *sama*; 2 *hatun*; 2 *chumbi*; 2 *charca*;

Las repeticiones – que suman en total 76 – reducen no solo la cantidad de palabras empleadas para formar los topónimos, sino también la cantidad de signos empleados para denotar los nombres de estos lugares en el sistema de quipus. En efecto, para denotar los 133 topónimos presentes en las transcripciones se necesitaría de 134 palabras ($185 - 76 = 109$ [número de las palabras que no se repiten]; [sumando el número de palabras que se repiten] $109 + 25 = 134$).

Aunque la mayoría de los topónimos parece ser de origen quechua –de manera similar a los nombres de las *huacas*– también aquí están presentes palabras de origen aimara o puquina. Por consiguiente, si el sistema de quipus fuera alfabético o silábico, tendría que ser un sistema mixto quechua–aimara, e incluso incluiría algunas palabras del idioma puquina. En este caso, la naturaleza de quipus sería disglósica o poliglósica.

A continuación traduciré los antropónimos, que aparecen en las transcripciones de quipus analizadas, para proponer cómo éstos podían estar asentados en quipus.

Capítulo 18. Nombres propios asentados en los registros andinos

Los nombres propios que presento abajo –también separados de las transcripciones coloniales tratadas en la tercera parte– son en su mayoría antropónimos, pero en algunos casos pueden referirse a los nombres de *ayllus*, templos u otros. Si no se trata de un nombre de persona, lo especifico entre paréntesis.

Como en caso de los topónimos, también aquí se podrá observar que son nombres descriptivos, muchos de los cuales tienen un referente físico en la naturaleza, otros señalan el estatus de la persona o sus cualidades.

Lista de nombres propios:

Aguiniayllu: aguinia ¿? *ayllu* “parcialidad genealogía linage, o parentesco, o casta” (GH);

Alinxongo Ynga: *Alli soncco runa* “hombre amable de buena condicion, no malicioso” (GH); *allin* “bueno” (DRC); *soncco* “el coraçon y entrañas, y el estomago y la consciencia, y el juyzio o la razon, y la memoria y el coraçon de la madera y la voluntad y entendimiento” (GH); *sonco* “coraçon, entrañas, estomago” (AR); *Ynca* “nombre de los Reyes desta tierra” (AR / GH);

Amaro Topa: *amaro* “dragon, o serpiente” (ST); *amaru* “serpiente” (AR); *amaro* “serpiente grande sin alas” (GH); *tupa* “es nombre de honor para nomrarle, o llamarse honrrosamente como nosotros dezimos Señor, A tupay o Señor, A tupay Dios, o Señor Dios, A tupay San Pedro o Señor san Pedro” (GH); *tupa* “dlze cosa Real que toca al Rey” (GH);

Amaro Tupa Inca: *amaro* “dragon, o serpiente” (ST); *amaru* “serpiente” (AR); *amaro* “serpiente grande sin alas” (GH); *tupa* “es nombre de honor para nomrarle, o llamarse honrrosamente como nosotros dezimos Señor, A tupay o Señor, A tupay Dios, o Señor Dios, A tupay San Pedro o Señor

san Pedro” (GH); *tupa* “dlze cosa Real que toca al Rey” (GH);
Ynca “nombre de los Reyes desta tierra” (AR / GH);

Andasaya (ayllu): *anta* “cobre, o alambre” (ST); *anta* “cobre” (AR);
anta “metal o cobre” (GH); *saya* “comunidad” (DRC);

Apo Cusichaca: *Apu* “señor grande o juez superior, o Curaca principal, çapay apu. Rey” (GH); *Apu* “señor grande, rico poderoso” (AR); *Apu* “Señor, Corregidor, Principe” (aimara, B);
Cusichaca (Susichac): *cusi* “dicha, o ventura, o contento” (AR / GH);
chaca “puente generalmente” (ST); *chaca* “puente” (AR / GH);
chaca “puente para pasar” (aimara, B);

Apucurimaya: *Apu* “señor grande o juez superior, o Curaca principal, çapay apu. Rey” (GH); *Apu* “señor grande, rico poderoso” (AR); *Apu* “Señor, Corregidor, Principe” (aimara, B); *cori* “oro metal” (ST / AR);
ccori “oro” (GH); *mayo* “río” (ST); *mayo / mayu* “rio” (GH);
mayu “rio” (AR);

Apumayta (ayllu): *Apu* “señor grande o juez superior, o Curaca principal, çapay apu. Rey” (GH); *Apu* “señor grande, rico poderoso” (AR); *Apu* “Señor, Corregidor, Principe” (aimara, B); *mayta* “por donde? preguntando” (ST)

Aucaillipanaca: *avca* “soldado, guerrero, enemigo, traydor” (AR);
aucca “enemigo aduersario” (GH); *auccak* “el soldado” (GH);
auca “enemigo” (aimara, B); *Ylla* “todo lo que es antiguo de muchos años guardado” (GH); *pana* “hermana del varon, o prima hermana, o segunda, o de su tierra, o linage, o conocida” (GH); *panaka* “dinastía, grupo familiar, linaje, organización social inka, integrada por grupos” (DRC); *ayllu* “parcialidad genealogía linage, o parentesco, o casta” (GH);

Capacyllu: *capac* “príncipe, solo en el mundo” (ST); *capac* “rey, rico, poderoso, illustre” (AR); *ayllu* “parcialidad genealogía linage, o parentesco, o casta” (GH);

Capicapita Yupangui: çapi “rayz, o principio de algo” (GH); çapi “raíz de árbol, yerua” (ST); sapa “rayz” (aimara, B); yupanki “contador, experto en contabilidad (DRC); yupanki “señor digno de estima”, “persona honorable” (CP)³³¹

Carapuri: caru “lejos, y exceso” (AR); caru “lexos y exceso” (GH); puric “andador, o caminante” (AR / GH); purini “andar, caminar, correr lo liquido” (AR / GH);

Cari (ayllu): cari “hombre varon” (ST); ccari “varon” (GH); cari “varon” (AR);

Cimapanaca: chima “maíz aperlado” (DRC); pana “hermana del varon, o prima hermana, o segunda, o de su tierra, o linage, o conocida” (GH); panaka “dinastía, grupo familiar, linaje, organización social inka, integrada por grupos” (DRC); ayllu “parcialidad genealogía linage, o parentesco, o casta” (GH);

Cinchiroca (Sinchí Roca): cinchi “fuerte, o valiente cosa; animoso, de grande animo” (ST); cinchi “fuerte valiente rezio, o el” (AR / GH); sinchi “animoso, de grande animo; fuerte o valiente cosa”,³³² roque “mata de chamiza espinosa” (GH); roq'a “espino de tallo cilíndrico, de la familia de las cactáceas” (DRC),³³³

Coaquira: Qoa “animal mitológico, con apariencia de gato gigante, que habita en los manantiales de la región altoandina; se dice que produce la lluvia y el granizo” (DRC); quiru “diente” (AR / GH);

³³¹ Véase Cerrón-Palomino 2011: 127.

³³² Según Cerrón-Palomino, <sinchi> remonta al proto-aimara y significa “poderoso” (Cerrón-Palomino 2013a: 91) o “recio, fuerte” (Cerrón-Palomino 2016:17).

³³³ Tradicionalmente, se explica el nombre de Sinchi Roca como “jefe poderoso” o “guerrero / príncipe fuerte”. Conforme a Cerrón-Palomino, sin embargo, la palabra “roca” sería de origen puquina y su significado es, hasta la fecha, desconocido (Cerrón-Palomino 2013a: 92; 2016: 17-18).

Colla Topa: *ccolla* “la prouincia de los Collas” (GH); *ccollaruna* “hombre Colla” (GH); *colla* “cohollo, o cosa tierna” (AR); *colla* “purga, comida o beuida, y qualquiera emplasto, y otras medicinas para curar (aimara, B); *tupa* “es nombre de honor para nomrarle, o llamarse honrosamente como nosotros dezimos Señor, A tupay o Señor, A tupay Dios, o Señor Dios, A tupay San Pedro o Señor san Pedro” (GH); *tupa* “dlze cosa Real que toca al Rey” (GH);

Consara: *konani* “Moler en batán de piedra muy menudo” (GH); *konascca* “Cosa bien molida” (GH); *çara* “mayz” (GH);

Coricancha (templo)³³⁴: *cori* “oro metal” (ST / AR); *ccori* “oro” (GH); *cancha* “patio, o corral cercado” (ST); *cancha* “el patio o corral” (GH); *cancha* “corral, o patio” (AR);

Cubcupañaayaillu: *cubcu* ¿? *pana* “hermana del varon, o prima hermana, o segunda, o de su tierra, o linage, o conocida” (GH); *panaka* “dinastía, grupo familiar, linaje, organización social inka, integrada por grupos” (DRC); *ayllu* “parcialidad genealogía linage, o parentesco, o casta” (GH);

Cusichaca (Susichac): *cusi* “dicha, o ventura, o contento” (AR / GH); *chaca* “puente generalmente” (ST); *chaca* “puente” (AR / GH); *chaca* “puente para pasar” (aimara, B);

Chaicali: *chay* “aquel, o aquella” (ST); *chay* “ése, ésa, eso” (DRC); *cari* “hombre varon” (ST); *ccari* “varon” (GH); *cari* “varon” (AR);

Cuxi Yupangui: *cusi* “dicha, o ventura, o contento” (AR / GH); *yupanki* “contador, experto en contabilidad (DRC); *yupanki* “señor digno de estima”, “persona honorable” (CP)³³⁵;

³³⁴ Szemiński propone que el nombre del templo no procede de “cori” que es oro, sino de “curi” que significaría “trueno, relámpago”. De ahí que Coricancha se traduciría como “recinto del trueno” en vez del “recinto del Sol” (Szemiński 1997:149-150).

³³⁵ Véase Cerrón-Palomino 2011: 127.

Chinarcaya: ¿?

Chucachuca: *chuccha* “cabellos” (AR); *chuccha* “cabellos” (GH);
chuca “carnero que tiene el rostro de deferentes colores, entreuerado, y
otros animales tambien” (aimara, B);

Chucuylla: *chucu* “bonete, o sombreros antiguos” (GH); *ylla* “la piedra vezar
grande, o notable como vn hueuo, o mayor, que la trayan consigo por
abusion para ser ricos y venturosos” (GH); *illa* “piedra bazaar grande
que se halla dentro de las vicuñas, o carneros” (aimara, B); *ylla* “todo
lo que es antiguo de muchos años guardado” (GH);

Chuquis Guaman: *chuqui* “lança” (quechua [AR / GH] y aimara, B); *choque* “oro
el mas rico metal” (aimara, B); *guaman* “halcón generalmente” (ST);
huaman “halcon” (AR / GH);

Gesi Yupangi : *gesi* ¿? *yupanki* “contador, experto en contabilidad” (DRC);
yupanki “señor digno de estima”, “persona honorable”(CP)³³⁶;

Guacrapaucar (Xerónimo): *guacra* “cuerno, o cresta, o copete de aue” (ST);
pauccarcuna “diuersidad de colores de plumas o de flores o de plumajes”
(GH); *paucarcuna* “diuersidad de colores de plumas” (AR);
pawkar “floración en forma genérica” (DRC);
paucar “guerrero” (puquina);

Guara (Sebastián): *guara* “luzero de la mañana” (ST); *waraq* “amanecer” (DRC);

Guaynacaba (Hayna Capac): *huayna* “moço, mancebo” (GH); *huayna* “moço
en edad mancebo” (AR); *kapac* “el Rey” (GH); *capac* “príncipe,

³³⁶ Véase Cerrón-Palomino 2011: 127.

solo en el mundo” (ST); *capac* “rey, rico, poderoso, illustre”
(AR)³³⁷;

Haguayni (ayllu): ¿?

Huanacauri (apu): Huanacauri³³⁸: <wana> “hermoso, flamante, nuevo” (puquina);
kawri “arco iris” (puquina);

Incapanaca (ayllu): *Ynca* “nombre de los Reyes desta tierra” (AR / GH);
pana “hermana del varon, o prima hermana, o segunda, o de su tierra, o
linage, o conocida” (GH); *panaka* “dinastía, grupo familiar, linaje,
organización social inka, integrada por grupos” (DRC);
ayllu “parcialidad genealogía linage, o parentesco, o casta” (GH);

Inca Yupanqui: *Ynca* “nombre de los Reyes desta tierra” (AR / GH);
yupanki “contador, experto en contabilidad (DRC);
yupanki “señor digno de estima”, “persona honorable” (CP);

Mamaoclo: *mama* “madre de todo animal, o la señora, o ama, o la hembra ya
paridera” (GH); *mama* “madre generalmente, la que pario” (AR);
mama “veta o caxa de todo metal como curimama veta de oro” (GH);
oclo “mujer viril” (DRC)³³⁹;

Mango Cusichac: *manco*³⁴⁰: *mayco* “Señor de vasallos. En otros pueblos dicen
Mallco” (aimara, B); *macu* “cacique o principal del ayllu” (puquina)³⁴¹;

³³⁷ El título de “capac” no solo le correspondía al Inca, sino que también a los señores étnicos de fuera del Cuzco. Según las fuentes documentales, la designación de “Capac” era propia de los jefes collas, puquina-hablantes (Cerrón-Palomino 2011: 120-121). Por consiguiente, Cerrón-Palomino (2011) considera que la voz “capac” procede del puquina y fue asimilada al quechua y al aimara.

³³⁸ Véase nota a pie n° 260.

³³⁹ La explicación de la palabra “oclo” como “mujer viril” es evidentemente anacrónica, ya que el término adquirió dicho significado debido al mito de origen de los incas y el papel que jugó Mama Oclo según el mito. En este sentido, la palabra no aparece en los diccionarios antiguos de quechua ni aimara. Horacio Urteaga propone que la voz “oclo” podía ser una síncope de Oca-ayllu (Urteaga 1929: 393). Sobre el mito de origen, véase capítulo 1.1.

³⁴⁰ Cerrón-Palomino (2013b; 2016) –tratando sobre la etimología del nombre del fundador mítico del Imperio Inca, Manco Capac– sugiere el origen puquina de la voz <manco>.

³⁴¹ En el vocabulario de Bertonio encontramos <mayco> explicado como “Señor de vasallos. En otros pueblos dicen Mallco” (Bertonio 1612: 220). La palabra <macu> como “cacique o principal del ayllu” aparece en los textos pastorales del puquina. Según Cerrón-Palomino, es una variante aimarizada de

cusi “dicha, o ventura, o contento” (AR / GH); *chaca* “puente generalmente” (ST); *chaca* “puente” (AR / GH); *chaca* “puente para pasar” (aimara, B);

Mango Ynga: *mayco* “Señor de vasallos. En otros pueblos dicen Mallco” (aimara, B); *macu* “cacique o principal del ayllu” (puquina); *Ynca* “nombre de los Reyes desta tierra” (AR / GH);

Maytacapac: *mayta* “por donde? preguntando” (ST); *capac* “príncipe, solo en el mundo” (ST); *capac* “rey, rico, poderoso, illustre” (AR);

Diego Naupari (Ynaupari): *ñauparini* “yr primero que otro, o delante, o guiar” (GH); *ñaupa* “primero; delante generalmente” (ST); *ñaupa* “antiguamente” (AR);

Pachacuti: *pacha cuti* “fin del mundo” (AR); *pachacuti* “es infortunio general de muchos” (GH); *Pacha cuti pacha ticra* “el fin del mundo, o grande destrucción pestilencia, ruyna, o perdida, o daño comun” (GH); *pachacuti* “tiempo de guerra” (aimara, B)³⁴²;

Pachamama³⁴³: *pacha* “tierra” (ST); *pacha* “tiempo, suelo, lugar” (GH); *mama* “madre de todo animal, o la señora, o ama, o la hembra ya paridera” (GH); *mama* “madre generalmente, la que pario” (AR); *mama* “veta o caxa de todo metal como curimama veta de oro” (GH);

<mayco>. El lingüista postula que la palabra **mallqu* (pronunciada tal vez como [mañqo]) fue el arquetipo puquina del nombre Manco (Cerrón-Palomino 2016: 14). Además, en los diccionarios quechuas encontramos la palabra *mallqui* explicada como: “planta cualquiera” (AR); “la planta tierna para plantar” (GH); “qualquiera arbol frutal” (GH); “planta para plantar” (ST). Asimismo, la palabra *mallqui* se refiere a la momia del Inca o un ancestro mítico. Véase: Gil 2002; Alonso 1989.

³⁴² A la definición de *pachacuti* como “tiempo de guerra” Bertonio añade “Y también agora lo toman para significar el juyzio final”. Esta definición constituye un ejemplo de cómo los evangelizadores se aprovecharon de los conceptos andinos para inculcar a los indígenas las creencias católicas.

³⁴³ En el mundo andino, la Pachamama es la Madre Tierra, la protectora de hombres y animales, la proveedora de alimentos. El hombre andino le ofrece a la Pachamama *despachos* o *pagos* para alimentarla y para que, de manera recíproca, la tierra proporcione buenas cosechas que garanticen sustento para la comunidad. Después de la evangelización, la Pachamama fue identificada con la Virgen María (Gisbert 1999: 70).

pacha “tiempo” (aimara, B); *pacha* “significa el cielo, y la tierra, y el infierno, segun le procede” (aimara, B);

Pachayachachic: *pacha* “tiempo, suelo, lugar” (GH); *pacha* “tierra” (ST); *yachachik* maestro;³⁴⁴ (hacedor o creador del mundo); *pacha* “tiempo” (aimara, B); *pacha* “significa el cielo, y la tierra, y el infierno, segun le procede” (aimara, B);

Paucar Guaman: *paucarcuna* “diuersidad de colores de plumas o de flores o de plumajes” (GH); *paucarcuna* “diuersidad de colores de plumas” (AR); *pawkar* “floración en forma genérica” (DRC); *paucar* “guerrero” (puquina); *guaman* “halcon generalmente” (ST); *huaman* “halcon” (AR / GH);

Payo Bilsca: *payo* ¿? *villca* “ydolo” (AR / GH); *villca* “adortorio dedicado al sol, o otros ídolos” (aimara, B);

Picar Capac: *picar* ¿? *capac* “príncipe, solo en el mundo” (ST); *capac* “rey, rico, poderoso, illustre” (AR);

Quiquin Canchaya: *cay quiquin* “esse mismo, essa misma” (ST); *kikin* “el mismo, la misma” (DRC); *cancha* “patio, o corral cercado” (ST); *cancha* “el patio o corral” (GH); *cancha* “corral, o patio” (AR);

Quiçu Yupangui: *quissa yuyu* “hortigas” (AR / GH); *yupanki* “contador, experto en contabilidad (DRC); *yupanki* “señor digno de estima”, “persona honorable” (CP);

Quiço Yupangui Ynga: *quissa yuyu* “hortigas” (AR / GH); *yupanki* “contador, experto en contabilidad (DRC); *yupanki* “señor digno de estima”, “persona honorable” (CP); *Ynca* “nombre de los Reyes desta tierra” (AR / GH);

³⁴⁴ Conforme a los cronistas, *Pachayachachic* era el hacedor o creador del mundo (Betanzos, cap. XI; Acosta, Libro V, cap. III).

Quisco (ayllo): *quixca* “espina” (ST); *caxa* “espina; cosa espinosa como çarça” (ST); *quichca* “espina” (AR / GH);

Quisi Yupange: *quissi* “las bogas”; *yupanki* “contador, experto en contabilidad (DRC); *yupanki* “señor digno de estima”, “persona honorable” (CP);

Quisquis Ynga: *quisquis* “vn paxarito” (GH); *Ynca* “nombre de los Reyes desta tierra” (AR / GH);

Quacuapaucar: *pauccarcuna* “diuersidad de colores de plumas o de flores o de plumajes” (GH); *paucarcuna* “diuersidad de colores de plumas” (AR); *pawkar* “floración en forma genérica” (DRC); *paucar* “guerrero” (puquina);

Raymi (fiesta): *raymi* “mes de diziembre, y ciertas fiestas con cantos, y bayles en esse mes” (GH); *raymi* “mes de deziembre” (AR); *raymi* “ciertas fiestas con cantos y bayles en esse mes” (AR);

Sulichac: *suri* “abestrüz, aue” (ST / AR / GH); *suri* “auestrüz” (aimara, B); *chaqui* “pie” (GH); *chaqui* “pie o pierna” (ST / AR);

Sulichaque: *suri* “abestrüz, aue” (ST / AR / GH); *suri* “auestrüz” (aimara, B); *chaqui* “pie” (GH); *chaqui* “pie o pierna” (ST / AR);

Ticcicocha³⁴⁵: *ticci* “origen principio fundamento causa” (GH); *ticci* “origen, principio, fundmento, cimientto” (AR); *cocha* “mar, estanque de agua generalmente” (ST); *ccocha* “laguna” (GH); *cocha* “mar, laguna, alberca, aljibe” (AR);

Ticciviracocha³⁴⁶: *ticci* “origen principio fundamento causa” (GH); *ticci* “origen, principio, fundmento, cimientto” (AR); *vira* “sebo o qualquier

³⁴⁵ Era una laguna situada dentro de Cajana, el palacio de Huayna Capac.

³⁴⁶ En mi análisis traduzco el teónimo Viracocha del quechua de manera literal –traducción que durante décadas ha sido aceptada por los estudiosos–. Existen, sin embargo, también otras propuestas de interpretar el nombre de la mayor deidad andina denominada por los cronistas Viracocha, Tici Viracocha o Contiti Viracocha. En efecto, Tschudi consideró que “wira” procede de “wayra” que es “aire” o “viento” y significaría “lago de viento” (Tschudi [1891] 1918: 191). Por su parte, Szemiński, asocia “wira” con la voz

gordura” (ST); *vira* “manteca o cosa gorda” (AR); *vira* “sebo manteca, o cosa gorda y hombre animal gordo enjundia” (GH); *cocha* “mar, estanque de agua generalmente” (ST); *ccocha* “laguna” (GH); *cocha* “mar, laguna, alberca, aljibe” (AR);

Ticutica: *tico* “cantarillo mediano de traer agua” (GH); *tica* “adobe” (GH); *tica* “adobe de barro o de tierra” (GH); *tica* “adobe, o barra de plata, o ladrillo” (AR);

Tito Yupangu: *Ttittu* “palara oscura o cosa difícil de entender o saber” (GH); *titu* “cosa difícil” (AR); *yupanki* “contador, experto en contabilidad (DRC); *yupanki* “señor digno de estima”, “persona honorable” (CP)³⁴⁷

Topa Ynga Yupangue: *tupa* “es nombre de honor para nombrarle, o llamarse honrosamente como nosotros dezimos Señor, A tupay o Señor, A tupay Dios, o Señor Dios, A tupay San Pedro o Señor san Pedro” (GH); *tupa* “dlze cosa Real que toca al Rey” (GH); *tupani* “amolar, limar, raspar” (AR); *Ynca* “nombre de los Reyes desta tierra” (AR / GH); *yupanki* “contador, experto en contabilidad (DRC); *yupanki* “señor digno de estima”, “persona honorable” (CP)

Viracocha Inca: *vira* “sebo o cualquier gordura” (ST); *vira* “manteca o cosa gorda” (AR); *vira* “sebo manteca, o cosa gorda y hombre animal gordo enjundia” (GH); *cocha* “mar, estanque de agua generalmente” (ST); *ccocha* “laguna” (GH); *cocha* “mar, laguna, alberca, aljibe” (AR); *Ynca* “nombre de los Reyes desta tierra” (AR / GH);

aimara “wila” que significa “sangre”, mientras que la voz “cocha” la asocia con “q’ucha” que significa “almácigo, semillero”. De ahí que Viracocha significaría “almácigo, o el que pone almácigo de la sustancia vital, del principio vital” (Szemiński 1987:20). Para Torero, el teónimo Viracocha significaría “lago de Huari”, y el nombre de la deidad se debe a la metátesis de “wari” a “wira” (Torero 1990: 249). La interpretación de Torero fue aceptada por César Itier, quien explica el nombre de la divinidad andina como “mar del primer amanecer”, ya que sostiene que “wari” provendría del “waray” del quechua central que significa “amanecer” (Itier 2013a: 29-40).

³⁴⁷ Mediante un análisis lingüístico, Cerrón-Palomino descarta que el significado del nombre se asociaría con la raíz explicada como “contar”, sino que tendría origen híbrido, puquina-aimara, y significaría “señor digno de estima”, “persona honorable” (Cerrón-Palomino 2011).

Vscamayta (ayllu): uska ¿? mayta “por donde? preguntando (ST);

Yange Yupangi Ynga: yamque ¿? yupanki “contador, experto en contabilidad (DRC); yupanki “señor digno de estima”, “persona honorable” (CP); Ynca “nombre de los Reyes desta tierra” (AR / GH);

Yauli: yauri “el cetro real vara insignia real del Inca” (GH); yawri “aguja grande y gruesa que sirve para coser costales y ropas gruesas” (DRC);

Ylla Tupa: ylla “la piedra vezar grande, o notable como vn hueuo, o mayor, que la trayan consigo por abusion para ser ricos y venturosos” (GH); illa “piedra bazaar grande que se halla dentro de las vicuñas, o carneros” (aimara, B); ylla “todo lo que es antiguo de muchos años guardado” (GH); tupa “es nombre de honor para nomrarle, o llamarse honrosamente como nosotros dezimos Señor, A tupay o Señor, A tupay Dios, o Señor Dios, A tupay San Pedro o Señor san Pedro” (GH); tupa “dize cosa Real que toca al Rey” (GH);

Ynga Surichaque: Ynca “nombre de los Reyes desta tierra” (AR / GH); suri “abestrüz, aue” (ST / AR / GH); suri “auestrüz” (aimara, B); chaqui “pie” (GH); chaqui “pie o pierna” (ST / AR);

Yucra Guallpa: yucra “camarones” (GH); yucra “camaron pescado” (ST); guallpa “gallo” (ST);

Definitivamente, los nombres andinos –los incas y los de las primeras décadas de la colonia– eran nombres descriptivos. Por eso, casi todos tenían un referente físico en la naturaleza –estaban constituidos de nombres de plantas, animales, fenómenos atmosféricos, accidentes geográficos– o podían referirse a una característica de la persona –como *cusi* o *wana*–, eventualmente se referían a un acontecimiento relacionado con el

nacimiento o la niñez del personaje³⁴⁸. En los nombres compuestos, además, a menudo aparecen sustantivos que denotan el cargo o la jerarquía –Inca, capac, etcétera–. Asimismo, los nombres incas hacían referencia también a sus deidades y su sistema de creencias –como *Viracocha* o *Apu*–, o personajes míticos – como el fundador mítico Manco Capac–.

En este sentido, aunque no se encuentran en la lista de los antropónimos sustraídos de las transcripciones coloniales, se sabe que también los nombres de los cuatro hermanos *Ayar* estaban asentados en los quipus –tanto en los con genealogías incas como en los históricos–. Eran también nombres compuestos. Por eso, voy a traducirlos para ver qué palabras los formaban:

***Ayar Cachi*:** *ayar* “la quinua silvestre” (GH); *cachi* “sal” (AR / GH);

***Ayar Uchu*:** *ayar* “la quinua silvestre” (GH); *vchu* “agi” (AR / GH); *uchu* “axi, especias de indios” (ST);

***Ayar Auca*:** *ayar* “la quinua silvestre” (GH); *avca* “soldado, guerrero, enemigo, traydor” (AR); *aucca* “enemigo aduersario” (GH); *auccak* “el soldado” (GH); *auca* “enemigo” (aimara, B);

***Ayar Manco*:** *Ayar* “la quinua silvestre” (GH); *manco*³⁴⁹: *mayco* “Señor de vasallos. En otros pueblos dicen Mallco” (aimara, B); *macu* “cacique o principal del ayllu” (puquina);

Se puede apreciar entonces, que los nombres de los fundadores míticos pudieron ser asentados en quipus mediante empleo de los mismos signos que los que sirvieron para el registro de los tributos –quinua, ají, sal u hombres de guerra aparecen enumerados con frecuencia en las listas de tributos–.

En cuanto al vocabulario obtenido de la lista de los antropónimos –y otros nombres propios– contenidos en las transcripciones coloniales, como en caso de los topónimos y nombres de las *huacas*, algunos se repiten. Esto hace que el numero de

³⁴⁸ Aunque no aparece en la presente lista de antropónimos sustraídos de quipus, se puede poner como ejemplo al Inca Yáhuar Huáhuac cuyo nombre significa “el que llora sangre”, debido a que en su niñez fue visto llorando sangre.

³⁴⁹ Según María Rostworowski, Manco se refiere a una planta *mango*, antiguo cereal, actualmente extinguida (Rostworowski 2013: 32).

palabras y, por consiguiente, número de signos para denotar la información se reduce. En efecto, de entre los 68 nombres propios que aparecen en esta lista –como he dicho no he incluido los nombres españoles que también aparecen– están presentes: 7 nombres simples de una sola palabra; 44 nombres compuestos de dos palabras y 15 nombres compuestos de tres palabras; además hay 2 nombres que no he podido ni traducir ni descomponer, por lo tanto los incluyo dentro del primer grupo de nombres formados por una sola palabra, que da 9 nombres en este grupo. Entonces, si los elementos de los nombres no se repitieran, se necesitaría de 142 palabras para denominar y denotar a estas 68 personas ($9 + 44 \times 2 + 15 \times 3 = 142$). Si se asume que una palabra corresponde a un signo –como podría ser en caso de un sistema semasiográfico o logográfico– se precisaría de 142 signos para representar esos 68 nombres.

Sin embargo, entre los 68 nombres propios traducidos aparecen 25 palabras que se repiten –entre 10 y 2 veces–. Además, hay unas 58 palabras que aparecen solo una vez. Las palabras más frecuentes en los nombres propios son:

10 *yupanqui*; 10 *Ynca*; 5 *tupa*; 4 *cusi*; 4 *capac*; 4 *panaca*; 3 *ayllu*; 3 *chaca*; 3 *suri*; 3 *chaqui*; 3 *mayta*; 3 *cocha*; 3 *apu*; 3 *paucar*; 3 *ylla*; 2 *vira*; 2 *amaru*; 2 *cari*; 2 *guaman*; 2 *mama*; 2 *manco*; 2 *pacha*; 2 *quissa*; 2 *ticci*; 2 *ccori*;

La presencia de las repeticiones reduce bastante la cantidad de los signos empleados para asentar los datos en quipus. De hecho, para asentar los 68 nombres, la gran mayoría compuestos (59), necesitaríamos de 83 palabras (58 palabras que no se repiten + 25 palabras que se repiten) y, al asumir que una palabra corresponde a un signo, se requeriría de unos 83 signos para denotar esos nombres en quipus.

Capítulo 19. Vocabulario quechua, aimara y puquina asentado en quipus

Como se ha podido observar en los capítulos anteriores, tanto los nombres de las *huacas*, como los topónimos y los antropónimos no siempre pueden ser traducidos a partir de una sola lengua, es decir el quechua. En numerosos casos, he tenido que acudir al idioma aimara o al puquina. Llama la atención que algunas palabras de las presentes en las cuerdas de los quipus suenan de manera similar en quechua y en aimara.

Puesto que en varias palabras la traducción del nombre podía realizarse recurriendo tanto al quechua como al aimara –en ocasiones incluso también al puquina–, cambiando a veces el significado, las he traducido presentando dos o tres opciones posibles. Por lo tanto, a continuación, presentaré un vocabulario conjunto quechua, aimara y puquina obtenido de las transcripciones de quipus coloniales presentadas en la Tercera Parte del presente estudio.

El vocabulario que alisto abajo constituye una síntesis de los tres vocabularios obtenidos anteriormente, es decir de los nombres de las *huacas*, los nombres propios y los topónimos. Es preciso señalar que en caso de quechua o aimara no adapto una sola versión de escritura, sino enumero las palabras según aparecen en el diccionario consultado. En la mayoría de los casos, entonces, las palabras estarán escritas conforme una versión de uno de los diccionarios antiguos.

Vocabulario:

A:

acco; acoy; allawka; allin; amaro; ancas; anta; ante; ñay; apu; aquilla; aray; atau; auca; aya; ayllu; aypa

C:

caca; cacha; cachi; calla; ccallanca; cama; camac; cancha; capac; caqui; cari; caru; casca; catachillay; catu; cauani; cauri; caya; cayasca; cayna; ciça; cinca; cocha; colla; collca; ccollpa; ccollque; cconcal; concho; condor; ccori; coyllur; cullco; cullu; ccumpi; cuntur; curaua; curo; cusi; cuta; cuchuc; çapi; çupay

CH:

chaca; chacha; chachacoma; chaqui; ch'arqa; chay; chica; chinchá; chinchay; chiqui; chiri; chuca; chuco; chucu; chumbi; chhunchu; chunta; chuqui; chupa; churu; chusac

G:

guacra; guanaco; guara

H:

hatun; haylli; huaci; huallpa; huaman; huana; huanani; huanca; huancar; huañuni; huara; huaylla; huayra; hurin

I:

ikha; Illapa; illahua; Inti

K:

khuchi; kochu; kunti

L:

lampa; llacta; llantu; llulpac; lluqui

M:

maca; machani; mama; mana; manco; manu; maray; marca; masca; matara; mayta; mayu; micho; muchay; mullu; mutca

N:

nanay; nina

Ñ:

ñaupa

O:

oca; oma; omoto; osccollo

P:

paca; pacay; paccha; pacha; pachacuti; paclla; pacta; palta; pampa; panaca; pantani; paray; paria; pata; paucar; phutu; pikchu; pillku; pillu; piray; pircca; pocoy; poma; puca; pucara; pukyu; puncu; puñuy; pururauca; pututo

Q:

qasa; q'asa; qquicca; quichca; quilla; quillca; quillo; quimca; quina; quinoa; qquinti; quiquin; qquirau; quiri; quiru; quishuar; quisquis; qquispi; qquissa; quissi; quito; qusqu

R:

raca; racay; rakra; raurani; rauray; raymi; rimak; rocro; roque; runtu

S:

samay; sanca; sañu; sapa; sapay; sausa; saya; sayhua; sinchi; sipita; sonco; sunchu; suntu; suri; susu; suti; suyu

T:

tampu; ttanta; tara; taruca; taucca; tica; tico; ticci; ttittu; ttiu; tocoro; ttotora; tupa; tusa

U:

urco; uru; uska

V:

vchpa; villay; villca; vira; vnu; vpi; vsnu; vta; vyarini

W:

wancha; waraq; wari; wiri

Y:

yacu / yaco; yachachik; yamar; yauyay; ychu; Ynca; yupanqui

De las traducciones de los nombres quechuas –a veces también aimaras y puquinas–, he obtenido **doscientas cuarenta y nueve (249) palabras**. Tomando en cuenta que once (11) de ellas coinciden con las comprendidas en los dos léxicos preparados anteriormente, en total he encontrado **doscientas treinta y ocho (238) palabras** nuevas para agregar al vocabulario de quipus.

Sumando las palabras de los tres léxicos preparados, la cantidad total de vocablos obtenidos de las transcripciones, crónicas, visitas y traducciones de nombres propios y topónimos sería de **quinientas ochenta y ocho (588) palabras**.

Definitivamente, he recopilado un vocabulario abundante que demuestra la gran capacidad semiótica de los quipus. En términos generales, se pueden distinguir las siguientes categorías léxicas presentes en los quipus incas y temprano coloniales:

- nombres de animales y especies: serpiente, halcón, puma, camélidos andinos, varias especies de aves, entre otros;
- nombres de plantas: totora, *chachacoma*, *quina*, entre otras;
- nombres de productos agrícolas: maíz, quinua, entre otros;
- los cuatro elementos de la naturaleza: agua, fuego, viento y tierra;
- accidentes geográficos: cerro, fuentes y manantiales, lagunas, ríos, mar;
- fenómenos atmosféricos: trueno (Illapa); lluvia;
- direcciones geográficas: norte, este, oeste;
- cuerpos celestes: sol; luna; estrellas, pléyades;
- partes de cuerpo humano y de animales: cabeza, pie, cola, etcétera;
- obras construidas por el hombre: casas, plazas, almacenes, *tampus*, entre otros;
- recursos naturales y materias primas: oro, plata, cobre, madera, sal, salitre;
- títulos de prestigio: Incas, capac, apu, entre otros;
- colores: azul, amarillo, blanco, entre otros;
- cualidades: bueno, alegre, hermoso, y otras;
- nombres de productos, bienes y animales introducidos por los españoles;

En resumen, las traducciones y los análisis realizados, me han permitido demostrar que los quipus constituyeron un sistema más complejo que la semasiografía de la cerámica moche o de los tejidos andinos. Definitivamente, el abanico léxico comprendido en los registros anudados andinos fue mucho más abundante y complejo.

Capítulo 20. Palabras españolas asentadas en quipus

En la Tercera Parte del presente estudio, donde he analizado las transcripciones seleccionadas y he elaborado el primer vocabulario de quipus, se ha podido observar que en los textos provenientes de quipus había numerosas palabras de origen español –es decir, aparecían objetos y animales introducidos en América por los españoles–. Considero que la lógica de asentar en quipus las palabras españolas fue similar a la lógica de introducir algunos términos españoles al idioma quechua, después del contacto lingüístico que se dio con la conquista.

En este sentido, el contacto lingüístico es inherente de la historia de la humanidad. Las lenguas entran en contacto y se influyen mutuamente desde cuando los primeros grupos humanos empezaron a establecer relaciones de distinta índole, fuera de manera pacífica o militar. Con frecuencia, debido a las razones históricas, políticas, sociales u otras, una de las lenguas resulta más legitimada o privilegiada y relega a la otra. Esto pasó también en el área andina. Cuando ocurrió el contacto lingüístico entre, por un lado, el quechua y otras lenguas indígenas –aimara, yunga, quingnam, culli, uru, puquina, entre otras–, y el castellano por otro lado, la lengua de los conquistadores se impuso sobre las demás. La mayoría de los idiomas nativos, entre ellos quingnam, uru y puquina, se extinguieron durante las décadas o siglos posteriores a la llegada de los europeos y del idioma castellano. Otras, como el quechua y el aimara han sobrevivido hasta el día de hoy. Ambas, están claramente influenciadas a nivel léxico, fonético y morfosintáctico por la presencia del castellano³⁵⁰. Obviamente, el contacto entre el castellano y los idiomas amerindios no fue el único que se dio en el área andina, ya que durante siglos, incluso milenios anteriores a la llegada de los españoles, los idiomas existentes en el continente sudamericano entraban en contacto y se influenciaban recíprocamente, evidencia de lo cual está presente todavía en algunos ejemplos de la toponimia andina³⁵¹.

Aunque en mi estudio me refiero habitualmente al quechua –la lengua general de los incas–, se podría emplear también el término «quechumara» que designa quechua y aimara como dos familias lingüísticas afines. El término «quechumara» fue introducido por el lingüista estadounidense Terrence Kaufman quien postulaba la existencia de la

³⁵⁰ Asimismo, el castellano andino actual se caracteriza por ser influenciado por las lenguas andinas, sobre todo por el quechua, que se puede observar en su léxico y algunas estructuras morfosintácticas. Para información sobre influencias entre el castellano y el quechua véase: Merma 2007.

³⁵¹ Véase: Cerrón-Palomino 2008.

familia quechumara (1990). Su teoría fue cuestionada posteriormente por Willem Adelaar (1992), pero retomada y desarrollada por Cerrón-Palomino (2008), cuyas investigaciones demuestran las relaciones entre quechua y aimara, sus afinidades fonéticas, morfológicas y sintácticas³⁵².

En este sentido, en lo que concierne al contacto lingüístico entre el castellano y el «quechumara», las diferencias fundamentales entre las lenguas se observan a nivel de su estructura y tipología sintáctica. Mientras que el castellano es un idioma flexivo, el quechumara se clasifica como un idioma aglutinante. En efecto, cada palabra del quechumara está constituida de una “raíz” y de sufijos que son morfemas aglutinados a la raíz y aparecen en el siguiente orden: (a) derivativos, (b) flexivos y (c) independientes (Cerrón-Palomino, 2008: 100). Respecto a la sintaxis, en castellano las oraciones se construyen según la estructura S + V + O, mientras que en el quechumara es S + O + V.

En cuanto a la introducción de las palabras españolas que no tuvieran correspondencia en quechua o aimara a estos idiomas, se pueden observar tres maneras de hacerlo³⁵³. En primer lugar, en el quechua existen palabras importadas del castellano de forma inalterada, excepto la declinación, propia a las lenguas andinas. El ejemplo más representativo sería la palabra *Dios* que en numerosas entradas de los diccionarios coloniales aparece en el caso nominativo, pero también se la puede encontrar en: genitivo *Diospa* (que significa “de Dios”), acusativo *Diosta* (“a Dios”), dativo / ilativo *Diosman* (“a Dios” / “hacia Dios”), benefactivo *Diospaq* (“para Dios”), causal *Diosraycu* (“por Dios”), ablativo *Diosmanta* (“de Dios”). Además, analizando la palabra *Dios* según el diccionario de Holguín, se puede observar que esta palabra fue sometida no sólo al procedimiento morfológico de la declinación (flexión gramatical), sino también al de la derivación. Tomemos como ejemplo vocablo *Diosniyoc* que significa “el que tiene a

³⁵² Según Cerrón-Palomino (2008), el isomorfismo estructural (fonológico, morfológico y sintáctico-semántico) es propio de las gramáticas quechua y aimara. Conforme al lingüista peruano, la necesidad de acudir a un nuevo término que abarque las dos lenguas: “el isomorfismo estructural que surge a la vista es tal que se imponía la necesidad de emplear una designación común a ambas lenguas, al margen de las diferentes manifestaciones que podían tener algunos aspectos de las gramáticas particulares de cada idioma: de allí el aprovechamiento del membrete de quechumara” (Cerrón-Palomino, 2008: 26). Conforme al lingüista Adelaar (2010), el contacto entre la familia lingüística quechua y la aimara es uno de los ejemplos “más espectaculares” del mundo en cuanto al contacto de lenguas. Su riqueza se debe tanto a los efectos del contacto, como al largo tiempo que el mismo abarca, unos 2000 años, o más (Adelaar 2010: 240). Desde hace décadas se investiga una posible procedencia común de las dos familias lingüísticas, pero hasta la fecha no se ha logrado demostrarla de manera concluyente. En cambio, la mayoría de los lingüistas está de acuerdo con que las correspondencias estructurales entre las dos familias lingüísticas derivan de las influencias recíprocas debidas al prolongado contacto entre ambas (Adelaar 2010; Cerrón-Palomino 2008). De ahí, las correspondencias a nivel fonológico, morfosintáctico y léxico (Adelaar 2010: 240).

³⁵³ Todas las palabras y expresiones presentadas en los párrafos que siguen a continuación a fin de presentar la introducción de las palabras españolas al quechua, proceden del *Vocabulario...* de González Holguín.

Dios”. Esta palabra quechua está compuesta de la raíz nominal (de procedencia castellana) *Dios* + sufijo vacío *-ni* + sufijo derivativo posesivo *-yuq*³⁵⁴.

En segundo lugar, se observan asociaciones de dos –o más– términos, en las cuales uno de los elementos es nuevo, introducido por los españoles y adaptado como tal, y el otro procede del quechua. Como ejemplos originados por la imposición de la religión católica, se pueden mencionar aquí: *Camak Dios*, que significa “Dios creador”; *Diospa simin*, que significa “la palabra de Dios”; *Çapa kapac Dios*, que sería “Dios Rey” (derivado del Inca Rey, o literalmente Inca Gran Señor – *Çapa kapac Inca*).

En tercer lugar, hay palabras quechuas que fueron adaptados para denotar a los nuevos términos –cosas, personas, animales, títulos, etcétera–. Por ejemplo, la palabra quechua *yaya* que significa “Padre, amo Señor”, pasó a denotar también a los sacerdotes; la palabra *quillay* que era originalmente “la luz oscura de luna nublada”, empezó a significar también “hierro o azeró”. Asimismo, surgieron palabras compuestas para denotar los nuevos términos. Para denotar la herradura *quillay vssuta*, por ejemplo, fueron unidas dos palabras quechuas (*quillay* “la luz oscura de luna nublada” + *vssuta* “calzado de indios”). Para hablar de dinero –concepto inexistente en los Andes prehispánicos– se empleó el término *huarcu* “peso de valanzas” y el término *ccollque* “plata”. Así *ccollque ccollque* significaba “dineros”³⁵⁵, *ccollque ccollque huarco* era “peso de plata”, mientras que *ccori huarco* era “peso de oro”. A continuación, analizando el vocabulario de las transcripciones de quipus, proporcionaré más ejemplos de cómo los objetos europeos fueron incorporados al léxico presente en el sistema de quipu.

Como ya he mencionado, de las transcripciones cuyo análisis estoy realizando se desprende que en las cuerdas de los registros andinos estaban asentados varios conceptos españoles introducidos a América después de la conquista. De ahí que presentaré una lista de estas palabras con su correspondiente traducción al quechua, lo cual permitirá entender cómo esos conceptos fueron registrados en las cuerdas de quipus. De hecho, considero que la lógica de registrarlos en las cuerdas siguió la lógica de crear nuevos conceptos –prestados del español– en el quechua, a saber, se emplearon las palabras quechuas creando

³⁵⁴ En cuanto al sufijo *-ni* quechua, los nombres que terminan en consonante requieren de un sufijo vacío colocado entre la base y la marca flexiva (Cerrón-Palomino, 2008: 117). En cuanto al posesivo *-yuq*, es uno de los marcadores de la derivación denominativa que consiste en derivar temas nominales a partir de raíces nominales (Ibíd., p. 127).

³⁵⁵ Al margen mencionaré que la palabra “plata”, esta vez en español no en quechua, se emplea en el Perú hasta el día de hoy para referirse a dinero.

palabras compuestas o adaptando los conceptos españoles a los quechuas –como en caso de *yaya*–. De la misma manera, estos conceptos se introducirían a las cuerdas de quipu. Se emplearon exactamente los mismos signos que sirvieron para asentar las palabras andinas. Tomando los ejemplos de arriba:

– para denotar “dinero” se emplearía el mismo o los mismos signos que sirvieron para denotar plata; la diferencia consistiría en que el signo o los signos para denotar “dinero” estarían duplicados, como en quechua: *ccollque ccollque*;

– para denotar “herraduras”, que en quechua es *quillay vssuta*, se emplearían los mismos signos que se empleaban habitualmente para denotar *quillay* “la luz oscura de luna nublada” y *vssuta* “calzado de indios”; como la palabra es compuesta los signos estarían unidos;

– para denotar “peso de plata” *ccollque ccollque huarcu*, se emplearían los mismos signos que para denotan habitualmente el término *huarcu* “peso de valanzas” y el término *ccollque* “plata”;

– para denotar “peso de oro” *ccori huarco*, se emplearían los mismos signos que para denotar habitualmente la palabra *ccori* “oro” y la palabra *huarcu* “peso de valanzas”;

Como he mencionado arriba, en las transcripciones de quipus analizadas había palabras de procedencia europea. Sobre todo, en las listas de tributos en las que aparecen bienes solicitados por los españoles en calidad de tributo y, entre ellos, se enumeran algunos animales y objetos europeos. Por eso, a continuación presentaré una relación alfabética de conceptos españoles obtenidos de las transcripciones de quipus tratadas, proponiendo cómo estos términos españoles podían ir registrados en las cuerdas anudadas.

Almudes: *Kullutupu* “almud” (GH); palabra compuesta donde *kullu* significa “Madera para labrar algo” (GH) y *tupu* es “medida de cualquiera cosa” (GH). *Cullu tupu* era una medida inca de madera que servía para medir el volumen de granos o legumbres. En los quipus coloniales, entonces, los mismos signos denotarían los almudes españoles.

Alpargatas: *llanqui* o *vxota* [*uxota*] significa “çapato, o alpargate, o abarca” (ST). Los mismos signos, entonces, podían denotar alpargatas.

Arcabuces: *Yllapa* es “arcabuz” en quechua (GH). Originalmente el término *yllapa* se refería –y sigue refiriéndose– al rayo o al trueno: *yllapa* “rayo” (GH); *yllapa* “trueno” (ST). Después de la llegada de los españoles, el término empezó a denotar arcabuces o, según Santo Tomás, artillería: *yllapa* “artillería, o tiro generalmente” (ST). El mismo signo que en los quipus incas denotaba a la divinidad, denotaría el arma española en los quipus coloniales.

Arreldes: No he encontrado traducción ni en el vocabulario de González Holguín ni en el de Santo Tomás. Según RAE, *arrelde* es “peso de cuatro libras”. Por consiguiente, podría ser expresado en quipu por cuadruplicación de signo(s) que denota(n) una libra.

Arrobas: No he encontrado la información al respecto ni en el vocabulario de Santo Tomás ni en el de González Holguín. Un diccionario moderno (DRC) explicando lo que es una *poccha* menciona arrobas: *poqcha* “Medida de cantidad que corresponde a cinco arrobas de peso”. *Poccha* era, entonces, una medida tradicional andina. Una arroba, en cambio, parece no tener correspondencia, pero podría ir denotada como quinta parte de la *poccha*. Por otro lado, una arroba corresponde a veinticinco libras castellanas. Entonces, arroba podía estar representada en las cuerdas bien mediante la división de *poccha* o la fracción de la cantidad expresada mediante *poccha*, bien como multiplicación de libra. Como explicaré abajo, libra sí que tenía correspondencia en quechua.

Bancos: Santo Tomás traduce banco como *tiana*. En realidad una *tiana* o *tyiana* era un asiento de las élites andinas y constituía uno de los símbolos de poder

de las élites³⁵⁶. El mismo signo –o los mismos signos–, sin embargo, podían ser utilizados para denotar el concepto español de “banco”.

Batea: *Huampuru* o *ancara* era una “batea de calabazo” (GH) según González Holguín. Según Santo Tomás *guamboro* significaba “batea”. Existiría, entonces, una correspondencia en quechua y, por lo tanto, signo o signos podían ser prestados de los quipus incas.

Caballo: De los primeros diccionarios de quechua se desprende que la palabra caballo fue adaptada como tal del español. No me parece viable, entonces, proponer qué equivalente en término de signos podía tener para estar asentada en quipus. Llama la atención, sin embargo, que en el diccionario aimara de Bertonio se emplea la palabra “lama” para referirse a caballos: *Lama* “cauallo manco del pie” (B); *Lama* “cauallo cansadizo” (B); *Lama* “carnero, y qualquiera animal, y aun hombre lisiado de los pies, y por esso anda mal y con trabajo” (B). Esto puede sugerir que los indígenas veían alguna analogía entre las dos especies de animales –los caballos y las llamas– y que los signos para registrarlos en quipus si no eran iguales, se parecían.

Cabestros: *cencapa* es “cabestro de carneros” (GH); *cingapa* es “cabestro de bestia” (ST). Aunque se trataría de cuerdas que se colocaban alrededor de la cabeza de las llamas, la misma palabra y, por consiguiente, los mismos signos servirían a denotar cabestros de caballos.

Cabra: Según González Holguín, *lluychu* es “cabra montes, que el macho tiene cuernos chicos la hembra que no los tiene” (GH) y *taruca* “es venado que el macho y hembra traen cuernos enramados” (GH); *lluychu* es “cabra montes sin aspás” (GH). Aunque las definiciones de arriba indican cómo González Holguín denomina a los animales andinos, es posible que los signos para denotar a estos animales sirvieron, por analogía, para denotar a los animales traídas por los españoles.

³⁵⁶ Véase: Martínez 1995.

Candelas de sebo: *huaricolla* es “la flor de la enea candela que vsauan en esta tierra de hacha de alumbrar” (GH); *vira candela* es “candela de seuo” (GH); *nina* “candela, lumbré” (ST); *guaricolla* “uela, candela” (ST); *virap guaricolla* “candela de seuo” (ST); Aunque según el diccionario de González Holguín la palabra “candela” fue adoptada por el quechua, en el de Santo Tomás –que es más temprano– observamos que, inicialmente, se empleaba la palabra quechua *guaricolla* o *huaricolla* que era una candela que usaban los indígenas. Esta palabra correspondería en los quipus coloniales al concepto español de “candela” o “vela” que se denotaría mediante los mismos signos que *guaricolla* en los quipus incas.

Carneros: González Holguín traduce *llama* como “carnero de la tierra” (GH); *llama huacauya*, o *huacauia* es “el carnero lanudo grande de carga” (GH); *llama chuncca* es “el carnero raso grande de carga sin lana” (GH); *vrcco llama* o *ruccullama* es “el carnero de cargo” (GH); *huanacu* es “carnero silvestre”. Aunque son más bien las descripciones de cómo los españoles veían y clasificaban los auquénidos andinos, alguno de los signos –combinación de signos– sirvió también para denotar los carneros introducidos a América por los colonizadores.

Corderos: *malta* es “cordero, o ternero de vno, o dos años” (GH); *vña* “cordero” (GH); *vña [uña]* / *malta* “cordero, hijo de oueja” (ST). Como en el caso de arriba, serán las denominaciones según las cuales los españoles clasificaron a los auquénidos andinos, pero es posible que alguno de los signos –o combinación de signos– sirvió a los andinos para denotar los carneros introducidos a América por los colonizadores.

Casco: *quillay chuco* significa “casco” (GH); *quillaychuco* “caxquete de hierro” (ST); Se observa, entonces, que es una palabra compuesta que surge de la unión entre las palabras *quillay* y *chuco*. Después de la entrada de objetos y conceptos españoles, *quillay* pasó a denotar hierro, aunque en su significado original se refería a la luz de la luna: *quillay* “la luz oscura de luna nublada” (GH); *quillay* “El hierro” (GH); *quillay* “hierro, metal” (ST). La palabra *chuco*, en cambio, se refería a cobertura de la

cabeza: *chuco* “bonete, cobertura de la cabeça” (ST); *chuco* “capacete, armadura de la cabeça” (ST). La palabra casco se denotaría en quipus mediante los mismos signos que *qquillay* y *chuco* incas.

Cinchas: *chumbi* es “cincha de silla, o aluarda” (ST); Esta misma palabra significa también faja generalmente: *chumpi* “faja” (GH).

Estacas para toldos: *Tacarpu* significa “estaca” (GH); *tacarpu* “estaca” (ST); *carpa* es “toldo” (GH);

Fanegas: *Yscay pokcha* es una “hanega medida” (GH), mientras que *huk pokcha* significa “media hanega”. Recordemos que una *poccha* era una medida inca, que equivalía a una media fanega. De ahí *yscay pokcha*, que significa literalmente dos *pocchas*, constituye una fanega y de esta manera las fanegas habrían sido representadas en las cuerdas de quipus, a saber como dos *pocchas* o por duplicación de los signos que denotaban una *poccha*. González Holguín explica que una *pokcha* era “media hanega, la medida y lo medido en ella, yscay ppoccha vna hanega, patma poccha vna quartilla” (GH). Existía también otra medida andina que correspondía a media fanega y era *raqui*, como explica González Holguín, *raqui* era “berreno, o tinaja boqui ancha medida como de media hanega y es de barro” (GH). Entonces también dos *raqui* correspondería a una fanega. Si se medía en *pocchas* o en *raqui* dependía del tipo de producto. Se observa, sin embargo, que representar fanegas en quipus –que con tanta frecuencia se repiten en las transcripciones de las cuerdas anudadas– no suponía ningún problema. Bastaba con duplicar el signo –o los signos– que correspondían a una *poccha* o un *raqui*, respectivamente.

Gallina: *Atahuallpa* fue traducido por González Holguín como “gallina” (GH); En el vocabulario de Santo Tomás encontramos *atapaliba* “gallina” (ST) y *guallpa* “gallo” (ST). Hay dos posibilidades de representar las aves de corral introducidos por los españoles, a saber: (1) es posible que el nombre fue empleado antes de la introducción de gallos y gallinas al territorio americano para designar una especie nativa; (2) el nombre del último inca

fue adaptado para designar a las aves de corral europeas³⁵⁷. En ambos casos, para denotar gallos y gallinas en los quipus coloniales se acudiría a los signos conocidos y utilizados antes de la conquista.

Hacer el molino: Proporcionar indígenas para “hacer molino” puede referirse a dos acciones: construir un molino o moler, por ejemplo el trigo. Me inclino más hacia esta segunda opción. Aunque para ambos conceptos existen equivalentes en el quechua. En este sentido, la misma palabra “molino” no tiene correspondencia en quechua, pero como en caso de la voz “caballo” se adoptó el término español. Considero, sin embargo, que el molino o moler en molino corresponderían a los conceptos conocidos en el mundo andino, a saber, los de mortero y de moler en el mortero. Por consiguiente, los signos en quipu colonial que denotaba molino o moler en el molino podrían corresponder a los signos que, en los quipu incas, denotaban morteros y moler en morteros o batanes. Así, tenemos *hacuni*, o *hacuchani* que significa “harina moler en molino” (GH), mientras que “molerla entre dos piedras” es *konani* (GH). En otra entrada encontramos *konani* explicado como “moler en batán de piedra muy menudo” (GH). Asimismo, *konana* son “las piedras de moler” y *maray* o *maran* es una “piedra de moler la que esta debaxo, la de arriba *vrcun*, o *tuna*” (GH). Finalmente, *yyani* es “moler en mortero” (GH). El vocabulario de Santo Tomás proporciona las siguientes entradas: *tonay* “piedra para moler” (ST); *maray* “losa para losar, o moler sobre ella”; *cotani* “moler harina”; *cotana* “muela para moler”; *cotani* “desmenuzar, o moler alguna cosa”.

Harina: El concepto de harina de trigo fue introducido al área andina por los colonizadores. Antes, sin embargo, existían otros tipos de harinas como la harina de maíz o de yuca (mandioca). Encontramos dos denominaciones en los primeros diccionarios: *haku* “harina” (GH); *haco* “harina” (ST) o *maxca* / *masha* “harina” (ST).

³⁵⁷ El lingüista peruano Cerrón-Palomino sostiene que el nombre del gallo y de la gallina procede del antropónimo del soberano y no al revés. Los compuestos del nombre /ataw/ y /wallpa/ proceden del idioma puquina, donde *ata* significaría “señalado, elegido” y *wallpa* “diligente, aplicado” (Cerrón-Palomino 2017).

Jáquimas: Aunque jáquimas de caballo aparecieron en América junto con los españoles y sus caballos, ya antes de la conquista se empleaban jáquimas para llamas. De ahí que en el vocabulario de González Holguín encontramos: *cencappa* “xaquima de carnero de la tierra” (GH); *cencapa* “xaquima de carneros”; y en el de Santo Tomás: *cingapanca* “xaquima de bestia” (ST).

Lechón: *cochep guagua* es “lechón” según Santo Tomás. En el diccionario de González Holguín no he encontrado explicación de esta palabra. Considero, sin embargo, que lechón fue representado como un puerco joven.

Libra: *Guarco* “libra, peso de doze onzas” (ST); existe entonces correspondencia en quechua.

Mandiles de caballo: La palabra mandil no aparece ni en uno ni en el otro diccionario. Sin embargo, ésta puede ser sustituida por manta o frazada para caballo.

Mantas de caballo: Manta de caballo no aparece en los diccionarios, pero aparecen varias entradas para manta. Así, encontramos: *yaccolla*, o *pachha* “manta de indio” (GH); *ahuasca* “manta comun basta” (GH); *lliklla* “manta de india” (GH); *catacuna* “manta de cama” (ST). Lo más probable es que los signos que sirvieron para denotar alguna de estas mantas fueron adaptadas para denotar también las mantas de caballos.

Manteca: *vira* “sebo, manteca, o cosa gorda y hombre animal gordo enjundia” (GH); *cuchi vira* “manteca de puerco” (GH); *vira* [uira] “manteca de vacas” (ST); *vira* “manteca o cosa gorda” (AR). Los mismos signos servirían para denotar manteca.

Marco de cobre: *anta* “metal o cobre” (GH); *tahua huarco* “marco de plata” (GH); La unión de signos de anta y huarco serviría para denotar marcos de cobre.

Marco de plomo: *titi* “plomo” (GH); *huarco* “marco”. La unión de estos signos denotaría en quipus marcos de plomo.

Marqués: Aunque no aparece en los diccionarios, considero que como signo(s) tendría correspondencia con algún título inca.

Mayordomo³⁵⁸: *camayoc* “oficial, o mayordomo, el que tiene a su cargo haciendas, o alguna chacara” (GH); *Pachaca* “Mayordomo mayor del Inca que tenía a cargo sus haciendas” (GH); *Pachaca* “Sieruo o criado principal sobre todos los sieruos y haziendas y de confiança. El que a su cargo tiene, y el que guarda todo lo que tiene su amo, o mayordomo o despensero, o procurador de la hazienda” (GH); *Virreypa pachacan* “El mayordomo mayor del Virrey” (GH); *sayapayak* “el mayordomo de las haciendas que las guarda” (GH); *tocric* “mayordomo de otro” (ST);

Mesas: Santo Tomás proporciona el término *micon* como “mesa, donde comemos” (ST); mientras que González Holguín demuestra que se adaptó el término español: *qqueru* mesa “la mesa”. En los quipus coloniales, mesas podían ser denotadas como lugar donde se come.

Ovejas: *llama* “ouēja de la tierra” (GH); *Castilla llama* “ouēja de Castilla” (GH); *vicuña* y *huanacu* “ouēja silvestre” (GH); *pacco* “ouēja muy lanuda de indios” (GH); *guaccallama* “cierta especie de ouejas del peru” (ST). Incuestionablemente, los incas desarrollaron signos para denotar cada tipo de “ovejas” andinas.

Ovejas de Castilla: Como se puede ver en el vocabulario de González Holguín, las ovejas traídas a América por los colonizadores las llamaron *Castilla llama* “ouēja de Castilla” (GH). Por eso, se denotarían como llamas con un

³⁵⁸ Es necesario tener en cuenta que los españoles no entendían cómo funcionaba la nobleza inca, ni los cargos en las sociedades andinas. Por eso, asimilaron lo que veían a los cargos, títulos y oficios que conocían. Debido a ello, muchos datos al respecto se han perdido y, al mismo tiempo, parte de la información que nos ha llegado puede ser errónea o incompleta.

marcador o un signo adicional que indicaba que se trataba de las “llamas de Castilla”.

Palos para toldos: En el diccionario de González Holguín hay varias entradas para denotar palos, por ejemplo: *cullco* “palo garrote gordo”; *ccazpi* “palo, o vara de justicia”; *ccullu* “la madera gruesa, y madera que es material de toda obra” (GH); *carpa* es “toldo” (GH);

Pan de sal: *tica cache* “sal en panes” (ST)³⁵⁹

Pan de cera: *mapa* “cera que labran las auejas” (ST); *mapa* “cera”; *mapatica mapa tanta* “cera en pan” (GH);

Pato: *ñuñuma* “anade, pato” (GH); *tacama* “pato de agua negro que no vuela” (GH); *villcayaku* “pato ansaron grande” (GH); *huaillata* “pato grande como de castilla” (GH); *ñuñuma* “pato, ansare domestica” (ST); Entonces existía alguna correspondencia en quechua y, por lo tanto, en los signos de quipu.

Pepino: *cachon* “pepino” (ST); *cachun* “pepino” (GH)

Perdiz: *pissacca*, o *pissac* “la perdiz grande” (GH); *yuttu* “perdiz en comun” (GH); *yuto* “perdiz, aue conocida” (ST)³⁶⁰;

Pica: *hatuchak chuqui* “pica, o lanca mayor” (GH);

Pólvora: ¿?

³⁵⁹ “Pan de sal” se refiere a una medida de sal, a la medida (más de peso que de tamaño) de un bloque de sal. En efecto, panes o bloques de sal fueron impuestos por los españoles como una forma de tributo.

³⁶⁰ Evidentemente, no se trata de las perdices presentes en Europa. Los españoles tomaron prestado un vocablo español para identificar, por analogía, a un ave –o incluso unas especies de aves– original de América. En efecto, se trataría de tinamú pisaca o yuto serrano (*Nothoprocta ornata*) presentes en las alturas del Perú y de Bolivia. También podría tratarse de tinamo andino (*Nothoprocta pentlandii*) que habita la Cordillera de los Andes.

Presidente: Aunque no aparece en los diccionarios, considero que como signo(s) tendría correspondencia con algún título inca.

Puerco: González Holguín distingue entre cerdos traídos por los españoles y los pecaríes andinos: *ccoche* “puerco” (GH); *cintiru* “el puerco montes de los andes”. Mientras que en el vocabulario de Santo Tomás los dos tipos de animal parecen ser denominados de la misma manera: *sinturi* o *coche* “puerco, o puerca” (ST); *sinturi* o *coche* “puerco montes, o jauali” (ST). Por consiguiente, para registrar en las cuerdas de quipus los cerdos traídos de Castilla –y que formaban parte de la carga tributaria impuesta por los españoles– por analogía, se usarían los mismos signos que, en los quipus prehispánicos, se usaron para denotar los pecaríes.

Riendas: No he encontrado la palabra “rienda” en ninguno de los dos diccionarios. Considero, sin embargo, que pudo ser denotada mediante una palabra como cuerda, correa o soga. *Kara huasca* “correa, o acote, o soga de cuero” (GH); *huasca* “soga o cordel” (GH); *caraguasca* “correa de cuero” (ST);

Rolletes de mecha: ¿?

Sebo: *vira* “sebo manteca, o cosa gorda y hombre animal gordo enjundia” (GH); *vira* “sebo, o cualquier gordura” (GH); *vira* “sebo o cualquier gordura” (ST); *vira* “manteca o cosa gorda” (AR);

Sillas de cadera: *rampa* “litera cubierta, o silla de llevar mugeres” (GH); *callapi* “silla de llevar” (GH); *tyana* “silla, o asiento” (ST). Es posible que se asentaba solo una de estas palabras, correspondiente a un tipo de silla, para designar sillas de cadera. Por supuesto, la palabra cadera también tiene correspondencia en quechua: *chaca* “la cadera” (GH); *chaca* “cadera, o quadril” (ST).

Sueltas: ¿?

Tabla de mesa: *llaplla llapsa cullu* “tabla” (GH); *kullu* “madera para labrar algo” (GH); *Curcu* “viga y todo genero de madera de casas” (GH); *curcu* “viga, o madera gruesa” (GH);

Tocino: ¿?

Toldo: *carpa* “toldo” (GH); *carpa* “tendejón, o tienda” (ST);

Tomín: *Collque huarcu* “vn peso dinero de plata., medio *chhekta*, tomin Real”

Trigo: Aunque de varias entradas se desprende que se adaptó en quechua la palabra española “trigo”, aparecen también algunas entradas que sugieren que trigo fue llamado de otra manera: *mallqui huachanpas* “Trigo” (GH); *llulluchoclllo* “trigo hauas papas” (GH). Asimismo, en el *Vocabulario* de Santo Tomás el término andino que denotaba maíz, es decir *çara*, está explicado como “trigo, o mayz”. Es posible, entonces, que trigo fuera denotado con los mismos signos que maíz, con algún marcador que indicara que se trataba de “maíz de los españoles”.

Trillar: *Çaruchhaccuni* “pisar por muchas partes vna cosa o trillar trigo, o quinua en la era” (GH); *çaroni* “trillar” (ST); Esta última palabra procede de *çara* “mayz” (GH), pero como acción de trillar podría referirse también al trigo.

Venado: *lluychu* “cabra montes, que el macho tiene cuernos chicos la hembra que no los tiene. Taruca. Es venado que el macho y hembra traen cuernos enramados” (GH); *taruca* “cieruo o venado de puna” (GH); *tanica* “venado” (GH); *tánica* “cieruo con cuernos de aspa” (GH); *tocllani* “caçar venados, o otros animales con lazos” (ST); Existe una correspondencia, entonces.

Definitivamente, casi todas las palabras y los conceptos españoles –objetos y animales– introducidos en el área andina por los conquistadores o colonizadores, encontraron alguna correspondencia en el idioma quechua. Muchos, como se ha visto, recibieron un nombre indígena por similitud a algún animal u objeto presente en el mundo andino. Y como se les otorgó nombres ya existentes, por analogía, tendrían también sus equivalentes en el sistema de quipus. Para denotar un casco, una pica o una gallina no era necesario inventar un nuevo conjunto de signos. Era suficiente registrarlos mediante la combinación de signos conocidos anteriormente y que, por analogía, se emplearon para registrar también los nuevos términos. Eventualmente, los términos españoles podían tener algún tipo de marcador, que señalara que se trataba de una “cosa” o un “animal” de los españoles, o *viracochas*³⁶¹.

Asimismo, se observa una tendencia a establecer correspondencias en los sistemas de medidas lo cual también se vio reflejado en las cuerdas de los quipus coloniales. Así, un almud español equivalía a una medida inca de madera para medir granos y legumbres, llamada *cullu tupu*, y sería representado en las cuerdas de quipus mediante los mismos signos. Asimismo, una fanega española correspondería a dos *pocchas* andinas y sería representada como duplicación de los signos que denotaban *poccha*, mientras que una arroba española correspondía aproximadamente a una quinta parte de la *poccha*. Resulta entonces que, para los andinos, no era difícil asentar en quipus las medidas españolas. La misma situación se dio con el concepto de dinero introducido por los españoles. De hecho, la palabra “dinero” surgió en quechua –y en el sistema de quipus– por duplicación de la palabra “plata”, y entonces *ccollque ccollque* empezó a denotar “dinero”. Asimismo, para denotar “peso de oro” o “peso de plata” tanto en quechua como en el sistema de quipus se acudió a palabras y signos ya conocidos, *ccori huarco* y *ccollque ccollque huarco*, respectivamente.

En los trabajos anteriores (Setlak 2018; 2020) y en la Segunda Parte del presente estudio he señalado que el sistema de quipus evolucionó a partir del contacto con los europeos. Sin duda, los cambios se dieron con el paso del tiempo. Considero, sin embargo, que en las primeras décadas después de la conquista los quipus siguieron confeccionándose según los padrones imperiales. La evolución del sistema de quipus, o

³⁶¹ Cabe recordar que los indígenas llamaron a los españoles venidos al área andina *viracochas* por confundirlos, en primer momento, con su deidad suprema el dios Viracocha. Es posible que también en el sistema de quipus existió esta equivalencia, es decir para denotar a los españoles se emplearon los mismos signos que sirvieron para registrar al dios Viracocha.

más bien la transformación –ya que sus estructuras se simplificaron con el tiempo o adquirieron nuevos significados, en vez de complicarse– no comenzó en el momento de la conquista, sino décadas después cuando las funciones de los quipus iban disminuyendo.

Tomando en cuenta todo lo expuesto en los últimos párrafos, sugiero que los quipus temprano coloniales –pongo aquí el énfasis en la palabra “temprano”–, sobre todo los del siglo XVI, pueden proporcionar pistas para el deciframiento de los quipus incas. Aunque en el mundo andino aparecían conceptos europeos, en la mayoría de los casos estos eran expresados mediante las palabras que formaban parte del universo lingüístico de los indígenas. Por consiguiente, se denotaban mediante la combinación de los mismos signos que en los quipus incas.

Capítulo 21. Aportes de la investigación.

En las dos últimas partes del presente estudio –la Tercera y la Cuarta Parte– he logrado demostrar la gran capacidad semántica y semiótica de los quipus andinos. El vocabulario que he recopilado es muy abundante y demuestra el gran abanico léxico presente en las cuerdas anudadas. Este vocabulario extraído de las transcripciones, confirma que todas las categorías de información mencionadas por los cronistas tenían correspondencia en las cuerdas de quipus.

Creo que un aporte importante que he hecho es revelar que los nombres propios, los topónimos y otros nombres andinos podían estar asentados en quipus mediante los mismos signos que los productos agrícolas y otros, confeccionados por el hombre o procedentes de la naturaleza. Esto reduce la cantidad de signos que tenía que conocer un *quipucamayoc* para asentarlos en las cuerdas anudadas.

Asimismo, el análisis de los topónimos, antropónimos y nombres de las *huacas* me ha permitido demostrar que mucha información sobre mitos, historia y creencias de los incas pudo ser registrada en quipus mediante los mismos signos que los que están presentes en los quipus económicos y administrativos, es decir mediante denominaciones de productos agrícolas o referentes de la naturaleza, plantas o del mundo animal.

Otra observación importante que he hecho es que en los mismos quipus podían ir asentadas las palabras quechuas, aimaras e incluso puquinas, así como los nombres propios o topónimos están compuestos a veces de una palabra quechua y una aimara. Esto prueba el carácter disglósico o poliglósico de los quipus andinos.

Asimismo, he probado que la gran mayoría de las palabras asentadas en quipus son sustantivos, aunque aparecen también algunos verbos, adjetivos y adverbios. Según el quechuista Gerald Taylor: “La manera más sencilla de declarar algo en quechua es ubicar, identificar o describir una persona o un objeto” (Taylor, 1976: 19) y la categoría gramatical que sirve para denotar a personas o cosas es el sustantivo. Entonces, el análisis de los “textos andinos”, como los llama Pärssinen, confirma que las estructuras de los quipus estaban inherentemente vinculadas a las estructuras del quechumara.

Además, he demostrado cómo podían estar asentados en quipus datos –o más bien, términos– españoles o europeos. El empleo de los mismos signos, por un lado demuestra

que es posible leer algunos conceptos de los quipus incas a partir de los quipus coloniales. Por otro lado, asentar en quipus términos –es decir, bienes, productos y animales españoles– y leerlos después mediante la lengua española, no quechua ni aimara, demuestra que los signos del quipu sirvieron para ser leídos en diferentes idiomas. Cabe resaltar aquí que no sólo un sistema semasiográfico puede ser inteligible para las personas que hablan lenguas distintas, sino que también lo puede ser uno logográfico.

Postulo entonces que el sistema de quipus fue un sistema logográfico o logosilábico, ya que parece demasiado complejo y elaborado como para constituir únicamente un sistema semasiográfico. Propongo que los sustantivos –o raíces nominales en quechua o aimara– funcionaron a manera de logogramas. Los sistemas logográficos se caracterizan por un gran número de signos –por ejemplo el chino–. Como he señalado en la introducción también el sistema de quipus se caracteriza por un abundante número de signos identificados a partir de las estructuras de los quipus arqueológicos examinados por Urton. Además, si tomamos en cuenta los sufijos o marcas en quechua que he separado en la Tercera Parte de este estudio y que desempeñaron función de preposiciones –en español– o de casos –en quechua–, se puede postular que éste fue el elemento silábico aglutinado a los logogramas. Es posible que este elemento fue añadido a los quipus más tarde, quizá ya en la Colonia temprana, mientras que antes el sistema estuvo integrado únicamente por logogramas. Como ya he mencionado, los logogramas pueden ser entendibles no sólo en un idioma, sino en varios. Este es por ejemplo el caso de los logogramas chinos empleados en el sistema japonés. Además, es importante señalar que varias de las palabras de las listas presentadas aquí coinciden en ambas lenguas predominantes del área andina, el quechua y el aimara –sobre puquina es difícil determinar dado el escaso vocabulario accesible–. Ampliaré la discusión al respecto en las conclusiones generales.

Conclusiones

“Estuvieron tan lejos los antiguos de pensar que hubiese gentes en este Nuevo Mundo, que muchos de ellos no quisieron creer que había tierra de esta parte, y lo que es más de maravillar, no faltó quien también negase haber acá este cielo que vemos. Porque aunque es verdad que los más y los mejores de los filósofos sintieron que el cielo era todo redondo, como en efecto lo es, y que así rodeaba por todas partes la tierra y la encerraba en sí, con todo eso algunos y no pocos ni de los de menos autoridad entre los sagrados Doctores, tuvieron diferente opinión, imaginando la fábrica de este mundo a manera de una casa, en la cual el techo que la cubre sólo la rodea por lo alto y no la cerca por todas partes, dando por razón de esto, que de otra suerte estuviera la tierra en medio colgada del aire, que parece cosa ajena de toda razón, y también que en todos los edificios vemos que el cimientto está de una parte y el techo de otra contraria; y así, conforme a buena consideración en este gran edificio del mundo, todo el cielo estará a una parte encima, y toda la tierra a otra diferente debajo.” (Acosta, 1987 [1590]: 61, Cap. I)

“Lo que hombres doctos afirman y escriben es que todo cuanto hay de memoria y relación de estos indios, llega a cuatrocientos años, y que todo lo de antes es pura confusión y tinieblas, sin poderse hallar cosa cierta. Y no es de maravillar faltándoles libros y escritura, en cuyo lugar aquella su tan especial cuenta de los quipocamayos, es harto y muy mucho que pueda dar razón de cuatrocientos años.” (Acosta [1590] 1987: 124-125, Cap. XXV).

“En lugar de escritura usaban de unos ramales o cordones de lana delgados, como en los que ensartamos rosarios, a los cuales llaman quippo, y por estos memoriales y registros conservaban la memoria de sus hechos y daban cuenta del recibo y gasto los mayordomos y contadores del Inca. Servíanles de libro o cuaderno un manojo destos quipos, en que diversos hilos de colores diferentes y en cada uno dados varios ñudos y lazadas, eran figuras y cifras que significaban diversas cosas. (Cobo 1956 [1653]: 143, Libro XII, Cap. XXXVII)

A lo largo de la presente investigación he tratado sobre la funcionalidad de los quipus, sus distintos usos por parte de las sociedades andinas –prehispánicas, coloniales

e incluso republicanas–, he esbozado cómo se relacionaban con el poder, he presentado sus características y su capacidad para almacenar y transmitir la información. Una aproximación al estado de la cuestión ha mostrado que los estudios anteriores se habían enfocado en dos teorías predominantes: 1) ver los quipus como registros contables; 2) señalar las características mnemotécnicas de las cuerdas anudadas. Además, durante décadas, los historiadores sustentaron la tesis sobre el empleo de quipus básicamente para la contabilidad inca, y ésta fue repetida en casi todas las publicaciones dedicadas a la organización y al funcionamiento del Tahuantinsuyu.

Definitivamente, el propósito principal de mi estudio ha sido desafiar las teorías tradicionales respecto el empleo, la funcionalidad y la naturaleza –lingüística o no– de los quipus andinos. Los cuestionamientos y objetivos planteados al inicio de la investigación, así como la metodología empleada en el desarrollo del presente estudio, me han permitido llegar a una serie de conclusiones que paso a presentar:

1. En mi estudio he tomado un enfoque novedoso realizando un primer análisis lingüístico de las transcripciones coloniales de lecturas de quipus. Se habían desarrollado investigaciones sobre los significantes de los quipus –por ejemplo los colores– desde la Arqueología y la Etnografía (Urton 2005; Hyland 2016, 2020). No se habían realizado, sin embargo, estudios lingüísticos. Por eso, en las partes tercera y cuarta de mi tesis he recopilado un vocabulario procedente de quipus, he separado numerosas categorías y unidades de información registradas en las cuerdas anudadas andinas. He analizado también las oraciones y funciones gramaticales presentes en las transcripciones coloniales.
2. Basándome en los datos procedentes de las crónicas y visitas coloniales, he preparado una tabla con unidades de información presentes en las cuerdas anudadas andinas. Así, he podido separar las siguientes categorías de información puestas en los quipus con sus respectivas subcategorías: administración (sistema decimal, padrón de habitantes, división por parcialidades); legislación (leyes, pleitos, delitos e infracciones, castigos, testamentos); finanzas (tributos o mitas, reparticiones de tareas y cargas tributarias, tambos, depósitos, tierras, ganados); historia (mitos de origen, genealogía e historia de los gobernantes incas, acontecimientos históricos, tradiciones, topónimos); geografía (topónimos, accidentes geográficos); guerras y conquistas (ejército, armamento, conquistas); religión (huacas, sistema de ceques, ritos y ceremonias, y en la época colonial también confesiones y la doctrina cristiana);

calendario (cómputo del tiempo, calendario ritual, calendario agrícola, y en la época colonial calendarios con fiestas católicas); matemáticas (geometría, aritmética); astronomía. Además, gracias al análisis de las crónicas, visitas y transcripciones, he logrado encontrar las siguientes unidades de información presentes en los quipus:

- nombres: de unidades decimales; de los jefes de estas unidades; de los *curacas* y –según algunas fuentes– también de los individuos; de pueblos, *ayllus*, familias, comunidades y parcialidades; de los capitanes incas; de las tierras conquistadas;
- categorías demográficas poblacionales: edad, género, oficios, estado civil, número de nacimientos y muertes;
- profesiones: soldados, mineros, tejedores, pintores, plateros, olleros, carpinteros, guardianes, pescadores, indios de carga, etcétera;
- bienes y productos: tributados (productos agrícolas, como quinua, papa, maíz; materias primas, como oro, plata, algodón, lana, cueros, madera; productos confeccionados, como vestidos, ojotas, bolsas, cestas; recipientes de cerámica; animales, como camélidos andinos y, después de la llegada de los españoles, puercos, gallinas); bienes que se repartían entre las poblaciones de una región determinada; productos con los que se aprovisionaba a la gente en caso de necesidad –desastres naturales o a viudas, ancianos, huérfanos–; productos almacenados en depósitos y tambos (ropa, calzado, alimentos, chicha, granos, recipientes, armas, etcétera);
- cantidad: de habitantes en cada pueblo; de población empadronada en cada parcialidad; de gente destinada para desempeñarse como *mitayos* o *mitimaes*; de soldados; cantidad de soldados muertos en una guerra o batalla; de poblaciones conquistadas; de bienes depositados en *collcas* y *tambos*; de ganados; de ofrendas y sacrificios; de *huacas* en cada *ceque*; cantidad de soldados; provisiones entregadas de tambos y depósitos;
- *mitayos* y *mitimaes*: cantidad de gente destinada para desempeñarse como *mitayos* o *mitimaes*; cantidad de *mitayos* o *mitimaes* destinados para realizar determinadas tareas; lugar de traslado; labores desempeñadas por los *mitayos* y *mitimaes* (servir, sacar oro o plata, sacrificar a las huacas,

proteger las zonas fronterizas, mantener a la gente de guerra, labrar chacras);

- tributos: número de tributarios a cargo de cada *curaca*; hombres tributarios asentados por edad y por oficios (soldados, mineros, tejedores, pintores, plateros, olleros, carpinteros, guardianes, pescadores, indios de carga); tipo de tributo (tejer ropa, hacer suelas, sacar oro, sacar plata, hacer chacras, hacer casas, ir de guerra, muchachos y muchachas para sacrificar a las *huacas*, hacer plumas, sacar miel, hacer tinturas, guardar ovejas, sembrar chacras, hacer sal, hacer platos y escudillas, hacer ollas, llevar cargas, tomar pescado, guardar puercos); distribución de tributo – porcentajes de tributo que cabía tributar a cada parcialidad; divisiones de tasas de tributos entre parcialidades; bienes tributados (ganados y otros animales; ropa y calzado –alpargatas, ojotas, ropa de cumbi y auasca, llautos–, armas –hondas, arcos, flechas, porras, lanzas, rodela– y otros productos tributados; materias primas (oro, plata, cobre, piedras preciosas, leña, lana, algodón, plumas);
- leyes y ordenanzas; sentencias judiciales; testimonios de los testigos; pleitos coloniales entre indígenas; pleitos coloniales contra los caciques y principales; quejas de los indígenas de sus caciques; delitos, sentencias; castigos; bienes dejados como herencia;
- ganados: cantidad de ganados criados en las provincias; cuenta de ganado de cada comunidad y de cada parcialidad; especies (ovejas, carneros, pacos); machos / hembras; ganado destinado para tributos; ganado destinado para sacrificios;
- mito-historia: nombres de los fundadores míticos; lugares relacionados con el mito de origen; tiempo que gobernó cada Inca; hijos que tuvo cada Inca; nombres de las esposas de los Incas; conquistas y obras de cada Inca; guerras, conquistas, batallas, victorias, rebeliones, pacificaciones realizadas durante el gobierno de cada Inca; fechas; cómputo de tiempo; información sobre la muerte de los gobernantes; evaluación del gobierno de cada Inca (bueno/malo, valiente/cobarde);
- pertenencia: a una parcialidad hanan / urin; a una etnia; a un *ayllu*; pertenencia de tierras;

- territorios: “pertenencia” de tierra; una especie de mapas; territorios de cada *curaca*; tierras para cultivar productos destinados a tributos y a sacrificios;
 - topónimos: nombres de pueblos y provincias; nombres de los lugares que conformaban el Tahuantinsuyu y de los nuevos territorios incorporados; lugares de batallas (Paltas, Xaquixaguana, Cuzco, Quilliscachi); nombres de lagos, fuentes, ríos, montes, etcétera;
 - *huacas* y *ceques*: nombres de las *huacas* y de los *ceques*; ubicación; calendario de ofrendas y sacrificios; ofrendas y sacrificios que correspondían a cada huaca (oro, plata, llamas etcétera); registro de provisiones de todos los templos y *huacas*; número y padrón de los participantes en las ceremonias y ofrendas; nombre del *ayllu* responsable de cada *ceque*; número de *huacas* de cada *ceque*;
 - religión y rituales: nombres de las fiestas y rituales; sacrificios que se hacían durante las fiestas y rituales; calendarios rituales; pecados puestos en quipus; oraciones asentadas en quipus (Padre Nuestro, Ave María, El Credo); disposiciones de los concilios de Lima;
 - calendarios: calendarios rituales; calendarios agrícolas; días, semanas, meses, años, datos sobre siembras y cosechas; información sobre ciclos agrícolas; días de santos y festivos católicos;
 - mediciones y cálculos: medición de tierras; sumas; restas; divisiones; multiplicaciones; medidas (fanega, arroba, *poccha*, etcétera);
3. Basándome en las lecturas y en el análisis de los textos coloniales, he trazado también esquemas hipotéticos de quipus. Éstos me han permitido constatar que algunos datos podían estar registrados en las cuerdas según un orden establecido de categorías – como propuesto por Murra–, pero la gran parte de la información tenía que estar codificada mediante la combinación de los colores y la direccionalidad del hilado y el trenzado. Por lo tanto, el sistema sería más complejo. Además, los esquemas trazados me han permitido llegar a una serie de conclusiones sobre la codificación de datos en las cuerdas anudadas:
- (a) los mismos datos podían ser asentados de diferentes maneras. Por eso, la presencia de quipus horizontales con la organización horizontal de la información –mediante las colgantes atadas a la cuerda principal–, y de quipus

verticales con la organización vertical de la información –mediante las cuerdas subsidiarias atadas a las colgantes–. Además, había quipus mixtos en los que una parte de la información estaba organizada de manera horizontal y una parte de manera vertical. Véase quipus Q5, Q6, Q7 y también Q11 y Q12;

- (b) los datos de alguna manera opuestos –las oposiciones binarias como *hanan* / *urin*; hombre / mujer– eran codificados mediante la fijación recto o verso de las cuerdas colgantes o subsidiarias a la cuerda principal o colgante, respectivamente;
- (c) los quipus podían contener algún tipo de marcador –en forma de nudo o cuerda y combinación de colores–, que precedía o seguía los datos presentados, y que introducía a manera de “título” la información codificada en el quipu;
- (d) los datos numéricos estaban registrados mediante nudos;
- (e) los elementos lingüísticos tenían que estar codificados mediante la combinación de colores y, adicionalmente, mediante la direccionalidad de hilado y torcido;
- (f) los elementos lingüísticos aparecían en los marcadores y en las mismas cuerdas en las que estaban presentes los datos numéricos –mediante la combinación de colores, hilado y direccionalidad, tanto de las cuerdas como de los nudos, se codificaban significantes con lectura lingüística;
- (h) los datos numéricos –que ya sabemos leer– pueden sugerir si se trata de un quipu local o uno imperial;

Parece evidente, entonces, que la información era codificada no sólo mediante tipo de nudos u orden preestablecido de categorías –como fue propuesto inicialmente por Murra–, sino que el uso de colores y otros significantes, como la direccionalidad de hilado y torcido, otorgaban significación que permitía leer de las cuerdas su significado extranumeral.

4. Uno de los mayores aportes de mi tesis es haber preparado el primer vocabulario de quipus. Para poder obtener un léxico abundante procedente de quipus, después del análisis de las citas extraídas de las crónicas y visitas coloniales, he pasado a analizar las veintisiete transcripciones coloniales –textos transcritos en las primeras décadas de la Colonia sobre la base de las lecturas de quipus–. La realización de este análisis me ha permitido elaborar un amplio vocabulario de **588 palabras** contenidas en los quipus y, además, hacer una aproximación al análisis de la sintaxis de estas herramientas.
5. Gracias al vocabulario recopilado he demostrado la gran capacidad semiótica y semántica que tenían los registros andinos. Asimismo, recogiendo el léxico

procedente de los quipus he demostrado la gran diversidad de palabras que pudo haber sido *escrita* en las cuerdas anudadas andinas.

6. He señalado que la enorme mayoría de las palabras asentadas en quipus –más de 90 por ciento– fueron sustantivos³⁶². Si en mi análisis tomara en cuenta los numerales, éstos ocuparían el segundo lugar, acercándose su cantidad a la de los sustantivos. En las transcripciones aparecen también algunos verbos y adjetivos.
7. El estudio realizado me ha permitido identificar las funciones gramaticales presentes en las transcripciones analizadas. Aparte de sujeto (S) y verbo (V) están presentes: complemento directo (CD), complemento indirecto (CI), complemento circunstancial de tiempo (CCT.); complemento circunstancial de lugar (CCL.), complemento circunstancial de finalidad (CCF.), complemento circunstancial de compañía (CCCo.), complemento circunstancial de cantidad (CCCant.), complemento circunstancial de modo (CCM), morfemas flexivos de tiempo, morfemas flexivos de número.
8. Gracias al análisis de la sintaxis de las transcripciones he logrado demostrar que en los quipus no solo se asentaban palabras o grupos de palabras –sustantivo y numeral– sino también frases nominales, oraciones –simples y compuestas– e incluso secuencias narrativas. En efecto, en los textos de las transcripciones de quipus he conseguido distinguir numerosas oraciones compuestas como: oración adverbial de tiempo (O. Adv. T.), oración adverbial de lugar (O. Adv. L.), oración adverbial de finalidad (O. Adv. F.), oración de relativo (O. de rel.).
9. En mi estudio he logrado identificar una variedad de constituyentes sintácticos y de construcciones sintácticas presentes en las transcripciones y, por lo tanto, en quipus. Debido a ello he podido, a su vez, determinar los valores semánticos expresados mediante los quipus andinos. Serían los siguientes:
 - (a) denotan las personas que realizan la acción verbal –o cosas que participan en el desarrollo de la acción verbal– (S);
 - (b) denotan acciones realizadas por el sujeto (V);
 - (c) denotan el número de personas que realizan la acción (morfemas flexivos de número);
 - (d) denotan el tiempo de la realización de la acción (morfemas flexivos de tiempo)
 - (e) concretan y limitan el significado de verbo (CD);

³⁶² Este porcentaje, el noventa por ciento, ha sido calculado sin tomar en cuenta los numerales.

- (f) denotan el destinatario o el beneficiario de la acción principal (CI);
- (g) denotan circunstancias de tiempo respecto a la acción principal (O. Adv. T.; CCT.);
- (h) denotan circunstancias de lugar respecto a la acción principal (O. Adv. L; CCL.);
- (i) denotan circunstancias de finalidad respecto a la acción principal (O. Adv. F; CCF.);
- (j) denotan con quien se realiza la acción (CCCo.);
- (k) denotan la cantidad (Num.; CCCant.);
- (l) complementan información sobre sintagma nominal (O. de Rel.)
- (m) explican cómo se realizó una acción (CCM);
- (n) modifican o determinan sustantivo, expresando sus cualidades y características (Adj.)

10. Después de recopilar el vocabulario en español y de identificar las estructuras sintácticas, he procedido a traducir el vocabulario quechua –a veces también aimara y puquina–, presente en las transcripciones analizadas. El propósito principal ha sido ampliar el léxico presente en las cuerdas anudadas. Considero, sin embargo, que las traducciones de topónimos y nombres propios –sobre todo de personas y *huacas*– presentes en los quipus es un aporte significativo de mi investigación. En este sentido, he revelado que los nombres propios y los topónimos asentados en las cuerdas anudadas eran palabras compuestas de vocablos que tenían correspondencia en la naturaleza o eran objetos de la vida cotidiana. Por eso, para registrarlos en las cuerdas de quipus no hacía falta inventar nuevos signos que denotaran algunas palabras abstractas. Por el contrario, la mayoría de los nombres podían ser denotados mediante los mismos signos que se utilizaban para los asuntos administrativos y fiscales.
11. He demostrado, además, que muchas de las palabras que forman los nombres compuestos presentes en las transcripciones se repiten. Cabe recordar que la mayoría de los topónimos y de los nombres propios separados de estos textos coloniales eran nombres compuestos. De ahí que se reduce significativamente la cantidad de palabras empleadas para transmitir la información y, por consiguiente, también de los signos del sistema de quipus necesarios para anotar los datos. Como he dicho, los nombres y los topónimos podían ir asentados en las cuerdas anudadas mediante los mismos signos que los productos agrícolas, los accidentes geográficos o los animales. En total,

he podido identificar **588 palabras** que estaban asentadas en quipus –sin contar los numerales que, como he explicado al comienzo de la investigación, ya sabemos que estaban denotados mediante tres tipos de nudos–.

12. Como he presentado, después de la llegada de los españoles, en los quipus empezaron a registrarse también algunos productos o animales de procedencia europea. Por eso, he propuesto cómo éstos podían haber sido asentados en las cuerdas anudadas. He indicado que los términos españoles o europeos podían estar registrados en quipus siguiendo la lógica de la adaptación de los conceptos españoles a la lengua quechua. He demostrado que muchas de las palabras introducidas por los españoles –al menos de las que aparecen en quipus– encajaron, por analogía, con conceptos quechuas preexistentes en el área andina. Como ejemplo se puede recordar aquí la palabra arcabuz que se tradujo como *yllapa*, con significado original: *yllapa* “rayo” (GH); *yllapa* “trueno” (ST). En otros casos, los términos españoles fueron introducidos al quechua –y, por consiguiente, al sistema de quipus– como unión de dos o más palabras quechuas. Por ejemplo, *quillay vssuta* “la herradura”, que podía ser registrada en quipus mediante la unión de signos que, anteriormente, correspondían a cada una de esas palabras *quillay* “la luz oscura de luna nublada” más *vssuta* “calzado de indios”. Se observa, entonces, que no habría necesidad de inventar nuevos signos abstractos para anotar esos nuevos términos. Además, en algunos casos como por ejemplo en los sistemas de medidas, se establecieron correspondencias. Así, un almud español correspondería a la medida inca denominada *cullu tupu* y estaría registrado en quipus de la misma manera. Asimismo, una fanega española correspondería a dos *pocchas* andinas, *Yscay pokcha* es una “hanega medida” (GH), y de esta manera estaría representada en los quipus coloniales. Por eso, he demostrado que el desciframiento de los quipus coloniales –que es posible mediante los estudios de documentos y de los correspondientes quipus como los ejemplares del Valle del Santa– puede echar luces sobre los significantes y significados de los quipus incas.
13. Una observación muy importante que he planteado en mi investigación es que la creación de signos en el sistema de quipus por un lado, tenía el carácter aglutinante – como los idiomas andinos y como los hilos que se agregan en el proceso de la confección de quipus– y, por el otro, derivaba de los campos semánticos presentes en las lenguas andinas –el quechua y el aimara–. A diferencia de las categorías o etnocategorías –estas últimas según la propuesta de Murra–, los campos semánticos están inherentemente relacionados con la realidad lingüística de un pueblo dado. Las

categorías, en cambio, serían establecidas artificialmente según un consenso social o lingüístico. En caso de los campos semánticos, los *quipucamayoc* no tenían que aprender de memoria un orden preestablecido de categorías –organizadas según un criterio de prestigio, valor u otro–. Los campos semánticos formaban parte de la realidad lingüística y cultural del *quipucamayoc* y, por eso, le resultaban naturales e inherentes al contexto en el que actuaba. En el plano lingüístico, los campos semánticos son grupos de palabras de contenidos semánticos interrelacionados; estas palabras comparten un sema o rasgo semántico. Por consiguiente, en las cuerdas de quipus aparecerían los semas compartidos que servirían para crear diferentes palabras mediante la aglutinación de sufijos –como en los idiomas quechua y aimara–. Adicionalmente, en mi investigación he presentado qué marcas o sufijos serían necesarios para –conforme las transcripciones analizadas– expresar la misma información en la lengua general de los incas, es decir el quechua.

14. He cuestionado las teorías tradicionales sobre los quipus y he demostrado que no se trataba de un sistema meramente contable ni de un simple sistema mnemotécnico. Asimismo, como en los últimos años han surgido propuestas de clasificar los quipus como un sistema semasiográfico (Urton 2017), he demostrado que su estructura y contenidos eran más complejos que las de otros sistemas andinos clasificados como semasiográficos. Además, los quipus –al menos los coloniales– tenían signos con correspondencias lingüísticas. Por lo tanto, he sugerido que los quipus incas pudieron constituir un sistema logográfico que, luego, en la Colonia evolucionó hacia un sistema logosilábico –o varios sistemas influenciados por la presencia del alfabeto latino–.
15. Asimismo, he mostrado la continuidad del quipu andino tanto en la época colonial como en la republicana. En este sentido, una de las grandes contribuciones de mi investigación es haber desarrollado los trabajos de campo etnográficos en las comunidades en las cuales los quipus todavía siguen en uso o donde se empleaban hace poco tiempo. Así, he realizado estancias en varias comunidades del departamento de Áncash, a saber: Cuspón, Roca, Ticllos, Llaclla, Gorgorrillo y Mangas. En todas, se emplean –o hasta hace poco se emplearon– los denominados quipus funerarios. De hecho, uno de los mayores aportes del presente estudio ha sido investigar el uso de quipus funerarios. Aunque he demostrado que son herramientas mixtas cuyo origen se debe, probablemente, a la presencia franciscana en la zona y a la similitud con el cordón que usaban los franciscanos, las asociaciones con los quipus

incas están bien arraigadas entre los pobladores. El testimonio de un maestro del pueblo de Gorgorrillo, según el cual en los quipus funerarios se anudaban las fechas de nacimiento y de la muerte, confirma que no eran meras imitaciones de los cordones de los franciscanos, sino que tenían vínculos con los quipus en los que se podía asentar datos numéricos.

A lo largo de la presente investigación aparecía la cuestión de la presencia o ausencia de la escritura en el mundo andino prehispánico. Desde los primeros contactos entre los europeos y los andinos, surgieron preguntas por si en el Nuevo Mundo existían registros escritos. Se ha podido observar que los cronistas tomaron diferentes posiciones al respecto. Es preciso recordar aquí que los primeros españoles que llegaron, no pudieron despojarse de las nociones europeas de la escritura –con la tinta, el papel y el alfabeto latino–. Por eso, en las crónicas surgieron versiones contrarias sobre quipus y una posible escritura andina en cuerdas. Con frecuencia, los mismos cronistas en un fragmento de su obra negaban la existencia de la escritura en el mundo andino, mientras que en otro fragmento comparaban los quipus con la escritura española, y veían que mediante los quipus los indígenas podían transmitir exactamente la misma información.

Las cuerdas anudadas despertaron gran interés en los cronistas, los funcionarios de la Administración colonial y los religiosos que llegaron a América. De ahí las frecuentes menciones a estas herramientas en las crónicas y otras fuentes documentales de los siglos XVI y XVII. A los quipus se aludía como algo curioso, algo que sorprende, algo que llamaba la atención por su capacidad semiótica. Los cronistas se asombraban al ver la cantidad de datos que almacenaban y transmitían estas herramientas indígenas. Sin embargo, el quipu andino siempre fue visto y descrito por los europeos en el difícil contexto del encuentro de las culturas y del contacto de los diferentes sistemas lingüísticos y semióticos. Las barreras comunicativas –no solo lingüísticas–, que fueron elevadas tras la conquista, les impidieron a los españoles indagar en las estructuras del sistema de quipus, aprenderlas y entenderlas. Por eso, más que percibir los quipus como un posible sistema de comunicación los europeos los vieron y describieron como hilos, cuerdas de colores, nudos, soguillas, cuentas o registros de los indios. Algunos de los cronistas se quedaron muy sorprendidos por la capacidad que tenían los quipus para transmitir datos pero, a pesar de ello, eran solo cuerdas e hilillos. Entonces, los europeos no investigaron cómo funcionaban los quipus ni los aprendieron –o al menos no describieron cómo se

confeccionaban y leían— debido a los problemas de comunicación intercultural que surgieron con el contacto. Mirando por el prisma de las nociones y los supuestos europeos con los que arribaron, los cronistas, funcionarios o escribanos no estuvieron en condiciones de entender la lógica del quipu andino.

A pesar de todo ello, ni las autoridades coloniales ni las eclesiásticas renunciaron al quipus como medio de comunicación indígena. Por el contrario, se dieron cuenta del gran valor comunicativo que para los andinos poseían estas herramientas y se aprovecharon de su capacidad de almacenar la información para conseguir sus fines. Por eso, los quipus pervivieron durante la época colonial y fueron empleados tanto por los indígenas como por los españoles —en este último caso leídos siempre por un *quipucamayoc* nativo—. A ambos les sirvieron como fuente de información y para negociar las relaciones de poder entre los actores del nuevo contexto colonial.

Efectivamente, desde sus inicios los quipus siempre estaban vinculados con el poder. Como he demostrado, fueron empleados ya en el Horizonte Medio por los huari, fundadores del primer Imperio en el área andina. En el Horizonte Tardío, las cuerdas anudadas facilitaron a los incas organizar el funcionamiento del Estado, les ayudaron a consolidar el control sobre la población y sobre los territorios, a desplegar los cuatro tipos de poder —ideológico, político, económico y militar— y, debido a ello, a convertirse en el Imperio.

He presentado que el poder ideológico fue extendido mediante el empleo de quipus en tres ámbitos, a saber: 1) religioso-ceremonial; 2) mito-histórico; 3) jurídico. Por lo tanto, las cuerdas anudadas sirvieron para asentar las *huacas* —del sistema de *ceques* del Cuzco y de otras regiones—, los sacrificios y las ofrendas, los calendarios ceremoniales y también el cumplimiento de las obligaciones religiosas. Asimismo, fueron aprovechados para registrar los mitos de origen, la genealogía y la historia de los gobernantes, los acontecimientos más memorables de los incas —recordados y asentados en quipus según convenía a las *panacas* que estaban en el poder—, así como los cantares o poemas que honraban a los sucesivos reyes incas. Además, en los registros andinos se asentaron las leyes y normas a seguir impuestas desde Cuzco.

He demostrado que el poder político-administrativo fue desplegado por los incas gracias al uso de quipus en dos planos: 1) para llevar a cabo los censos de población y; 2) para organizar a la población de manera decimal. He explicado que en los censos

anudados se registraban no solo los datos numéricos, sino también otro tipo de información acerca de la gente empadronada –división entre hombres y mujeres, profesiones u oficios, edades, lugar de procedencia, *mitas* asignadas, entre otros datos–. He presentado que existió una amplia red de funcionarios responsables de realizar padrones periódicos de la población –red que abarcaba desde los *curacas* hasta los visitantes enviados cada cierto tiempo desde Cuzco– para mantener actualizados los registros locales y centrales. Esto permitió controlar y administrar a todas las poblaciones que formaban parte del Tahuantinsuyu. Asimismo, las constantes actualizaciones de las *bases de datos* de Cuzco eran posibles gracias al flujo de datos por los canales oficiales de información que estaban formados por los funcionarios que sabían manejar quipus. Estos funcionarios estaban organizados de manera jerárquica. Cada uno sabía quién debería rendirle cuentas y a quien, después, él debería pasar sus informes. Sabía cuándo y exactamente qué tipo de datos debería enviar. Los censos detallados recabados con la ayuda de y registrados en los quipus hicieron posible organizar a la población del Tahuantinsuyu según el sistema decimal. Esto facilitó, a su vez, organizarla en grupos de trabajo y sacar un porcentaje determinado de cada grupo para que sea dedicado a labores específicos. Por consiguiente, esos censos en nudos sentaron bases para la organización económica del Imperio.

Definitivamente, los quipus resultaron imprescindibles para que los incas pudieran desplegar el poder económico sobre todas las poblaciones que iban siendo incorporadas a las estructuras del Tahuantinsuyu. Los censos de población con datos específicos y el sistema decimal aplicado para establecer grupos de trabajo –todo esto asentado en quipus– constituyeron fundamentos sobre los que se construyó la economía inca. He presentado que el funcionamiento y la eficacia de la economía del Tahuantinsuyu también dependían del empleo de los quipus. Sin duda, las cuerdas anudadas hicieron posible la planificación y la ejecución de *mitas* y los reasentamientos de *mitimaes*. Por consiguiente, en los quipus se asentaban las asignaciones de *mitayos*, los trabajos y servicios prestados por los *mitayos*, los lugares de la realización de labores o de prestación de servicios, la cantidad de trabajadores, los marcos temporales del trabajo, los nombres de los *curacas*, de los jefes de las unidades decimales, de los funcionarios o gobernantes incas, los nombres de los productos entregados en calidad de tributo. Por consiguiente, los quipus les ayudaron a los gobernantes incas a desplegar el poder económico sobre todos los grupos que iban siendo incorporados al Tahuantinsuyu. Como en caso de la

Administración inca, también para los propósitos económicos se utilizaba una amplia red de canales de información por los cuales, desde abajo arriba y viceversa, fluían los datos contables asentados en quipus. Aparte de una red de flujo de datos, para el funcionamiento de la economía inca –como también de la administración y de los ejércitos– se precisaba de una elaborada red logística. He explicado que también ésta dependía del manejo de las cuerdas anudadas. Los quipus resultaron imprescindibles para construir la infraestructura logística inca y también para mantenerla en marcha. La edificación de la infraestructura se consiguió gracias a las mitas y los censos de población registrados en las cuerdas anudadas. El funcionamiento de esta red logística fue posible gracias al mantenimiento de registros actualizados de ingresos y gastos. Efectivamente, la abundante red de caminos incas, los nuevos centros administrativos, los almacenes llamados *collicas* y las posadas denominadas *tambos* fueron construidos gracias a la mano de obra movilizada de sus lugares de origen para realizar las grandes empresas estatales. Como he esbozado, estas movilizaciones se llevaban a cabo basándose en los datos censales procedentes de quipus y, además, fueron calculadas proporcionalmente al número de habitantes –organizado, gracias al uso de quipus, según el sistema decimal–. Asimismo, al empleo de quipus se debe que la infraestructura logística del Tahuantinsuyu funcionaba de manera eficiente y que garantizaba el flujo de bienes y personas, según las necesidades estatales. En cada centro administrativo, en cada *colca* y *tambo* había *quipucamayoc* responsables de asentar en las cuerdas anudadas de colores todo lo que ingresaba y todo lo que salía de estos lugares, así como a quién y en qué cantidad se proporcionaban los bienes almacenados. Teniendo el control de los productos tributados por las poblaciones locales y de los enviados de otras partes del Imperio, los *quipucamayoc* del lugar aseguraban que siempre hubiera existencias y, mediante estas, garantizaban el aprovisionamiento para los funcionarios, los ejércitos u otros que se trasladaban por los caminos incas.

He manifestado que también el poder militar se consolidó mediante el empleo de quipus. Estas herramientas fueron usadas para organizar a los ejércitos –sacar la gente de guerra, contabilizar a los soldados y las pérdidas en las campañas militares–, pero también para mandar “cartas” anudadas sobre los avances y las conquistas, así como para asentar una especie de mapas con lugares incorporados al Tahuantinsuyu. Entonces, los quipus hicieron posible ejercer el control sobre los recursos humanos y sobre los territorios. Por un lado, asentar en quipus los datos censales permitió tener una perspectiva clara sobre el panorama demográfico de los Andes –conociendo las etnias subordinadas y la cantidad y

diversidad de la gente en cada región—. Por otro lado, la posibilidad de asentar en quipus topónimos, nombres de *curacas* o etnias posibilitó tener mapas o planos que también facilitaron ejercer el control sobre los territorios.

Abordar las funciones y empleos de quipus incas ha permitido echar nuevas luces sobre la figura y el papel de los *quipucamayoc*. En el presente estudio, he argumentado que su labor no se limitó a ser una especie de escribanos cuyas funciones corresponderían a las de los escribanos españoles. En las crónicas y otras fuentes coloniales —también en las que niegan la presencia de la escritura en el mundo andino prehispánico, que son la mayoría—, con frecuencia se presenta a los *quipucamayoc* como escribanos, comparándolos con estos funcionarios españoles. En la presente investigación, he explicado que había diferentes tipos o clases de *quipucamayoc* y que es posible que, entre ellos, existían también una especie de *quipucamayoc-escribas*. Estos serían los *quipucamayoc* de rango más bajo o, para ser más preciso, de procedencia menos prestigiosa que los demás, lo cual los situaba en posición de auxiliares que asistían a los altos funcionarios o a la nobleza inca. Las otras categorías de *quipucamayoc* las formaban los funcionarios incas de varios niveles quienes manejaban quipus en el desempeño de sus funciones. Según las fuentes documentales analizadas, a varios niveles de la Administración inca se encontraban funcionarios que empleaban quipus en el desempeño de sus tareas —desde los *curacas*, pasando por toda la jerarquía de jefes de las unidades decimales, hasta los gobernadores de provincias y los gobernantes cuzqueños—.

La investigación ha permitido distinguir tres tipos de *quipucamayoc*, a saber: 1) *quipucamayoc-oficiales* quienes eran los funcionarios incas responsables de la administración, la economía, la logística, eran los que gestionaban los recursos humanos, naturales, los bienes y los territorios; 2) *quipucamayoc-sabios* quienes constituían un grupo de especialistas en temas religiosos, calendáricos, rituales, así como en temas de legislación y educación; 3) *quipucamayoc-escribas* quienes mejor encajarían como homólogos de los escribanos españoles, porque eran responsables de auxiliar a otros funcionarios y no desempeñaban puestos independientes. Finalmente, he demostrado que en la mayoría de los casos *quipucamayoc* no era un oficio en sí —homólogo del escribano español—, sino que era como una especie de título o, simplemente, denominación con la que se designaba a un grupo numeroso de funcionarios y especialistas quienes empleaban los quipus en sus labores cotidianas. La excepción aquí sería el grupo de los *quipucamayoc-escribas* quienes, según fuentes consultadas, parecen dedicarse únicamente a registrar datos en quipus. Es posible, sin embargo, que también este grupo

desempeñaba otras tareas –por ejemplo contables o censales de menor rango–, que simplemente no fueron percibidos por los que describieron su historia. Por lo tanto, su papel fue equiparado al de los escribanos. Por eso también los denomino “escribas” aunque suponiendo que, es posible que tenían algunas otras funciones aparte de confeccionar los registros anudados. He revelado que la red de *quipucamayoc* y, por consiguiente, la red de información estaba jerarquizada y conectaba a todos los rincones del Imperio con su capital en el Cuzco.

Asimismo, he explicado que los *quipucamayoc* no desaparecieron de los Andes con la llegada de los españoles. Por el contrario, los quipus siguieron en uso durante décadas y siglos posteriores a la conquista. En los primeros años –incluso décadas– después de la conquista los quipus no sufrieron cambios significantes ni en su estructura ni en la manera de denotar la información. Se mantuvieron patrones imperiales que pervivieron una o dos generaciones después del contacto. De ahí que en las crónicas leemos que los padres enseñaban este “arte” u “oficio” a sus hijos. Recordemos que antes la formación en el manejo de quipus descansaba en los maestros de la escuela cuzqueña.

A pesar de lo dicho arriba, justo con el contacto surgió una novedad en el sistema de quipus, a saber, se empezó a incorporar algunos conceptos españoles. De las transcripciones coloniales de lecturas de quipus se desprende que animales, plantas y otros bienes aparecían en las listas de tributos asentadas en quipus. Es preciso señalar aquí que todos estos conceptos encontraron equivalencias en el quechumara. Por lo tanto, estos nuevos conceptos europeos pudieron ser asentados en las cuerdas mediante los mismos signos que los que se usaron anteriormente. El proceso sería análogo al de la incorporación de estos conceptos al quechua o aimara. Unas décadas –dos o tres generaciones– después del contacto, los quipus se volvieron idiosincráticos. Puesto que desaparecieron los patrones imperiales, la educación formalizada en el Cuzco y el intercambio de datos entre la capital inca y las provincias, los quipus evolucionaron de manera independiente en cada región. Aunque hemos visto casos de quipus logosilábicos vinculados al idioma quechua, en la mayoría de los casos las estructuras se simplificaron convirtiéndose en registros contables básicos o adquiriendo funciones rituales.

He mostrado que también en la época colonial y en la época republicana los quipus siguieron vinculándose con el poder. Por consiguiente, en la nueva realidad colonial tanto los indígenas como los españoles aprovecharon la información contenida en las cuerdas anudadas para conseguir sus propósitos, situarse en una situación privilegiada, negociar y renegociar sus relaciones de poder. Por eso, los españoles no condenaban sino

fomentaban el uso de quipus en las comunidades indígenas, salvo los denominados quipus “idolátricos” que fueron prohibidos por el Tercer Concilio de Lima. Sobre todo en las comunidades remotas en las que no había nadie quien supiera leer y escribir en español, el empleo de quipus hacía posible el intercambio de datos entre los comuneros y las autoridades coloniales. Así, incluso después de la colonización y de la introducción del castellano y de la escritura con alfabeto latino, los andinos llevaban en quipus todos los registros internos de los asuntos de sus comunidades. Los españoles, por su parte, obtenían los datos que necesitaban sobre las comunidades andinas mediante las lecturas de quipus hechas por los *quipucamayoc* locales. Además, los españoles les transmitían a los mismos *quipucamayoc* –a menudo *curacas*– información sobre sus obligaciones, tasas de tributos y otras disposiciones de las autoridades coloniales. Todo esto también fue asentado en quipus por los *quipucamayoc* locales.

En las primeras décadas después de la llegada de los europeos, en el área andina existió entonces un doble registro; los quipus confeccionados en las comunidades y los escritos coloniales preparados por los funcionarios de la Corona coexistieron durante varias décadas. Tanto la información obtenida de los quipus, como las normas, leyes, tasas de tributos y otras disposiciones españolas asentadas en las cuerdas anudadas por los *quipucamayoc* de las comunidades andinas facilitaron establecer el nuevo orden colonial –administrativo, económico y social– introducido por el virrey Toledo. He presentado la importancia de los quipus en el ámbito judicial. Los indígenas se sirvieron de sus registros anudados para denunciar los abusos cometidos contra ellos, pero también para solicitar méritos y privilegios individuales y para sus comunidades. De ahí que las memorias transcritas sobre la base de las lecturas de quipu realizadas ante los funcionarios españoles por los *quipucamayoc* locales enumeran largas listas de bienes entregados a los españoles –a los soldados, encomenderos o sacerdotes–, de servicios y ayudas que les fueron prestados, así como listas de productos robados durante las campañas militares y los agravios sufridos por las comunidades indígenas a manos de los europeos. Como he demostrado, estas listas estaban compuestas, principalmente, por sustantivos. Aparecían, sin embargo, también algunos verbos y adjetivos. En estas listas de tributos procedentes de las lecturas de quipus se observan numerosos conceptos españoles o europeos introducidos en América a partir del año 1532.

En este sentido, entre estos nuevos conceptos están presentes también los relacionados con la religión católica. Los nombres de los Santos cristianos, de Dios, Jesucristo o María estaban registrados en quipus. También las principales oraciones,

pecados y confesiones, padrones de feligreses, fiestas y calendarios religiosos, así como algunos dogmas de la Fe se asentaban en las cuerdas anudadas. En este sentido, he argumentado sobre la gran relevancia que tuvieron los quipus en el proceso de la evangelización. Los religiosos se aprovecharon de los medios de comunicación andinos para adoctrinar a los indígenas y para enseñarlos sobre las creencias católicas. Por eso, dentro de la Iglesia católica se adoptaron ciertas políticas frente a los quipus que, a pesar de la prohibición del uso de estas herramientas por el Tercer Concilio de Lima, habitualmente impulsaban su empleo. De ahí que las cuerdas anudadas se convirtieron en herramientas a las que con frecuencia recurrían los sacerdotes y frailes que trabajaban con los indígenas. He comentado que dos órdenes religiosos, los mercedarios y los jesuitas, pusieron gran énfasis en el empleo de quipus en el proceso de la evangelización. Los religiosos de ambas congregaciones fomentaban entre las poblaciones nativas el uso de los registros anudados para fines de la confesión –para registrar los pecados– y para aprender las oraciones y algunos dogmas de la religión católica. Al mismo tiempo, hubo curas que se oponían al empleo de quipus, argumentando que a causa de estas herramientas, los indígenas no se confesaban correctamente. He presentado, sin embargo, que en algunos casos –como el de Pérez Bocanegra– fue por las razones personales más que por un supuesto peligro vinculado al uso de las cuerdas anudadas en las confesiones. Como he dicho, el uso de quipus se mantuvo en los Andes durante toda la época colonial. Después de cierto tiempo –unas décadas después de la Conquista– el quipu empezó a formar parte de la cultura local. Como desapareció el Imperio inca, no fue posible mantener los patrones imperiales de quipus más allá de dos o tres generaciones –cuando los padres enseñaban a sus hijos cómo preparar los registros anudados–. Entonces, tanto las funciones que desempeñaba el quipu como su estructura fueron simplificados. En algunos casos, se dio una evolución hacia la creación de nuevos signos y significados. De ahí que surgieron ejemplares de quipus mixtos y sincréticos. Un ejemplar por excelencia de estos quipus mixtos se encuentra en el pueblo ancashino de San Francisco de Mangas. La estancia en la zona me ha permitido examinar el quipu-tabla y constatar que el empleo de este tipo de quipu-tablas era bastante extendido en la zona de la sierra de Lima y en la sierra de Áncash. En el ejemplar de Mangas se observa la coexistencia de la escritura alfabética con los quipus. La presencia de los pequeños quipus insertos al lado de nombres y apellidos escritos con alfabeto latino demuestra que los dos sistemas existían el uno al lado del otro o, tal vez, complementándose.

Definitivamente, presentar las funciones de los quipus coloniales y republicanos me ha permitido demostrar que estas herramientas –por analogía a los quipus incas– sirvieron para organizar la sociedad en los Andes, fueron utilizados a fines administrativos, económicos, judiciales, religiosos y ceremoniales. Este amplio abanico de usos confirma la gran capacidad que tenían las cuerdas anudadas para almacenar y transmitir la información. Al mismo tiempo, prueba que el sistema tuvo que haber sido más complejo y no se trataba únicamente de unas herramientas mnemotécnicas o registros contables. Además, los rasgos lingüísticos encontrados en los quipus coloniales –la correspondencia lingüística con el idioma quechua– pueden sugerir que también en el Tahuantinsuyu estas herramientas estaban vinculadas a uno o más idiomas. Por consiguiente, en la Tercera y Cuarta Parte de la tesis el enfoque se ha trasladado desde abordar las funciones de los quipus hacia analizar su naturaleza y estructura, buscando posibles rasgos lingüísticos.

Asimismo, he visto la necesidad de esbozar qué tipo de sistema pudo haber sido y cómo la información pudo haber sido registrada en las cuerdas anudadas de colores. En primer lugar, he abordado las definiciones de escritura poniendo énfasis en los cambios que éstas han experimentado en los últimos años. He evidenciado que las teorías evolutivas de la escritura se consideran anacrónicas ya. Al mismo tiempo, entre los lingüistas se ha visto la necesidad de ampliar la definición de la escritura y, por consiguiente, han sido clasificados como escrituras varios sistemas que hace décadas no hubieran sido percibidos como tales –entre otros, los sistemas mesoamericanos–.

Abordando las definiciones de la escritura, he hecho una aproximación a la teoría integracional de Harris que propone una nueva perspectiva sobre lo que es una escritura y lo que es un sistema de comunicación. He explicado que Harris no concibe la comunicación como un proceso de transferir mensajes o pensamientos de una mente individual a otra, sino como “la integración contextualizada de actividades humanas por medio de signos” (Harris 1999: 14). Asimismo, he dicho que el autor propone “tratar la escritura como una función de la versátil capacidad humana para hacer signos” (Harris 1999: 15). Por eso, he propuesto percibir los quipus de acuerdo con la teoría de Harris.

En términos generales, he cuestionado las teorías tradicionales sobre los quipus y he mostrado que no se trataba de un sistema meramente contable ni de un simple registro

o sistema de notación. Los quipus andinos desempeñaron funciones sociales propias de los primeros sistemas de escritura en otras partes del mundo. En este sentido, para Goody (1996: 12) la escritura es un medio de comunicación que afecta todas las actividades humanas, a saber políticas, económicas, militares y religiosas. Además, permite intercambiar la información entre los gobernantes y los gobernados. Como se ha podido observar a lo largo del presente estudio –sobre todo en la Primera y Segunda Parte–, en el mundo andino los quipus constituyeron ese medio de comunicación que afectaba a todas las actividades humanas, tanto administrativas, políticas y económicas, como religiosas y militares. Coinciden, entonces, con las funciones otorgadas a los sistemas de escritura por Goody. Asimismo, se inscriben dentro de la definición más moderna presentada por Trigger. Recordemos que para Trigger (2003: 587) todos los sistemas de registro tempranos cumplen al menos tres funciones: 1) conmemoran los reyes y sus obras; 2) sirven para fines administrativos; 3) son empleados para propósitos religiosos. He indicado que los quipus desempeñaron esas tres funciones para las sociedades andinas. Además, analizando el léxico y la sintaxis de las transcripciones de quipus he demostrado que estos medios de comunicación poseían una gran capacidad semántica y semiótica. Definitivamente, la complejidad de los quipus andinos y las funciones desempeñadas, permite clasificarlos como escritura o, siguiendo a Garcilaso (1991 [1609]: 347, Libro VI, Cap. IX) “la manera de escribir que los Incas tuvieron en su república”.

Anexo I:
Citas coloniales sobre quipus

Anexo 1. Relación cronológica de las menciones a quipus en las crónicas y visitas.

Fecha	Autor, obra	Referencias	Cita
1533	Pizarro, Hernando <i>Carta de Hernando Pizarro a la Audiencia de Santo Domingo</i>		“A estos pueblos del camino vienen a servir todos los caciques comarcanos: cuando pasa la gente de guerra, tienen depósito de leña y maíz y de todo lo demás. Cuentan por unos nudos en unas cuerdas de lo que cada cacique ha traído. Y cuando nos habían de traer algunas cargas de leña u ovejas o maíz o chicha, quitaban de los nudos de los que lo tenían a cargo, y anudábanlo en otra parte: de manera que en todo tienen muy gran cuenta y razón.”
1542	Collapiña, Supno y otros quipucamayos <i>Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los incas</i>	p. 20	“Estos quipocamayos habían sido a manera de historiadores o contadores de la razón, y fueron muchos, y en todos ellos había conformidad en sus quipos y cuentas; no tenían otro ejercicio más de tener gran cuenta con sus quipos así del origen y principio de los ingas, como de cada uno en particular, desde el día en que nascían cada uno, como de las demás cosas acontecidas en tiempo de cada señor déllos.”
1542	Collapiña, Supno y otros quipucamayos <i>Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los incas</i>	p. 21	“Los que trujieron ante Vaca de Castro pidieron término para alistar sus quipos, y se les dieron y en partes cada uno de por sí apartados los unos de los otros, por ver si conformaban los unos con los otros en las cuentas que cada uno daba. Dieron este cargo a personas de mucha curiosidad por interpretación de Pedro Escalante indio ladino en lengua castellana, el cual servía a Vaca de Castro de intérprete, con asistencia de Juan de Betanzos y Francisco de Villacastín, vecinos desta ciudad del Cusco, personas que sabían muy bien la lengua general desde reino, las cuales iban escribiendo lo que por los quipos iban declarando; y es como sigue...”

1542	Collapiña, Supno y otros quipucamayos <i>Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los incas</i>	pp. 24-25	“Los dos quipocamayos de los cuatro que ante Vaca de Castro parecieron, el uno llamado Callapiña y el otro Supno, los cuales fueron naturales de Pacaritambo, estos dieron razón que sus padres y abuelos, como quipocamayos que fueron de los ingas, contaban a sus hijos e nietos, encomendando el silencio dello, haber sido Mango Cápac primer inga, hijo de un curaca señor de Pacaritambo, que no le alcanzaron el nombre, porque, como naturales del mismo lugar, alcanzaron el origen dél.”
1542	Collapiña, Supno y otros quipucamayos <i>Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los incas</i>	p. 33	“Los quipocamayos, que fueron los contadores de los ingas, hicieron relación de cómo mucho antes de los ingas, en los llanos y costa del mar, adonde al presente está fundada la ciudad de Truxillo, que antiquísimamente fué pueblo nombrado Chimo, en él tenía su habitación un gran Señor a quien llamaban Chimo Cápac...”
1551	Betanzos, Juan de <i>Suma y Narración de los Incas</i>	Cap. XII, p. 56	“y vueltos mandó el Ynga a los caciques y señores que allí estaban que le trujesen por cuenta cada uno dellos los indios que allí consigo tenían e luego los señores caciques le trujeron por quipo que dice cuenta la suma de los indios que tenían y sabido por el Ynga los indios que había mandó a los señores que luego los repartiesen por casas y así fue hecho e mandó que luego otro día que cada uno de los del Cuzco como le había cabido la suerte de las tierras saliesen a las aderezar y reparar y hacer sus caños y regaderas”
1551	Betanzos, Juan de <i>Suma y Narración de los Incas</i>	Cap. XIII, p. 62	“mandó el Ynga que luego saliesen de la ciudad del Cuzco cierta suma de orejones los cuales fuesen por las tierras de aquellos señores que allí eran e supiesen e le trajesen por cuenta qué suma había en las tales tierras e pueblos de mancebos solteros e mozas solteras mandando a los caciques e principales que enviasen a hacer saber a sus mayordomos llactacamayos que ellos llaman que aquella era su voluntad e mandó que luego con toda brevedad les diesen la cuenta a los tales orejones de lo que así enviaba a saber los cuales con toda brevedad volviesen todo lo cual fue así

			hecho e despachado e habido por los orejones en los tales pueblos e provincias la cuanta e razón de su demanda volvieron a la ciudad del Cuzco donde siendo delante del Ynga le dieron la razón de lo que ansi había sabido y entendido por el Ynga la cantidad de mancebos e mozas solteras que había en los tales pueblos e provincias mandó a aquellos señores sus tres buenos amigos que luego se partiesen para los tales pueblos e provincias e que llevasen consigo todos los caciques e señores que al presente allí eran con él en presencia de los cuales en cada pueblo e provincia que llegasen casasen los mancebos de una provincia con las mozas solteras de la otra e las mozas solteras de la otra con los mancebos solteros de la otra e ansi fuesen haciendo por las tierras e sujeto de aquellos señores caciques que con él eran para que creciesen e multiplicasen e tuviesen perpetua amistad deudo y hermandad los unos con los otros”
1551	Betanzos, Juan de <i>Suma y Narración de los Incas</i>	Cap. XIX, pp. 96-97	“los caciques le respondieron que ellos lo harían como se lo mandaba pues eran sus vasallos pues les repartiese y mandase a cada uno dellos o señaláse qué había de tributar y qué tanto y el Ynga les mandó que le dijese qué tenían en sus tierras y qué posibilidad alcanzaba cada uno y que le dijese la verdad porque él tenía ordenado de poner en cada provincia de cada uno dellos un orejon señor natural de los del Cuzco a quien ellos y cada uno dellos respetase en su tierra como a su persona el cual sabría lo que ansi cada uno tenía e poseía e como él supiese que le había dicho mentira cualquier dellos que entendiese que había de morir por ello e luego los caciques mandaron traer allí los quipos memorias que ellos tienen y ansi mesmo por pinturas lo que ansi tenían e poseían y del arte y suerte que era la tierra e provincia de cada uno dellos y unos dijeron tener ganados otros grandes tierras de maiz e otros minas de oro y otros minas de plata y otros mucha madera y ansi de las demás cosas e menesteres todo todo lo cual visto por el Ynga mandó llevar los señores principales de la ciudad que ansi él tenía señalado que

			tuviesen cuenta y razón con los tales señores e caciques de lo que ansi traían y tributaban e siendo allí mandó traer muchos cordeles de lana de diversos colores e tomando cada cacique por sí delante de aquellos señores del Cuzco e haciendo nudos en aquellos cordeles dió y señaló a cada uno dellos memoria de lo que ansi había de traer e tributar a él y a la ciudad del Cuzco y a unos mandó que tributasen maíz y a otros ovejas y otros ropa y otros oro y otros plata e ansi de las demás cosas dando e señalando a cada uno tributos moderados tales que sin dejación e molestia alguna los pudiesen dar mandando hacer destos quipos e memorias dos uno que llevase el tal cacique e otro que quedase en poder de aquellos señores y esto hecho y proveído el Ynga nombró e señaló los orejones e señores que ansi habían de estar y residir en los tales pueblos e provincias con los cuales se hubiese de tener cuenta e razón en ellas de todo lo que en ellas pasase e agravios que entre la gente se hiciesen los cuales tuviesen ciudado cada año de dar e repartir las tierras a los tales naturales della e ansi mismo hiciese juntar cada año los mozos y mozas que hubiese solteros y que ansi juntos se lo hiciesen saber para que él proveyese señores que fuesen a casar los tales e que ansi mesmo tuviesen cuidado especial de hacer enviar de cada cuatro a cuatro meses a la ciudad del Cuzco las comidas que ansi les era mandado que trujesen para proveimiento de la ciudad y que ansi mismo tuviesen ciudado de mandar hacer traer la ropa e oro y plata y ganados y las demás cosas que había de traer cada año de tributo”
1551	Betanzos, Juan de <i>Suma y Narración de los Incas</i>	Cap. XXII p. 115	“Ordenó y mandó que en cada pueblo hubiese un hombre que fuese el más habil y diligente que en él hubiese y de buen entendimiento y si fuese grande el pueblo que cada parcialidad del pueblo hubiese uno señalado y este tal o estos tales tuviesen ciudado de tener cuenta y razón de los hombres y mujeres que cada año nacían y asni mismo de los que morían y que tuviese cuenta y razón cada uno de los de tal pueblo

			y supiese la vida de cada uno y de que vivía y que ganados criaba y que el que criaba ganados tuviese colgadas de su puerta insignias dello como era alguna pata o quijada de oveja y si criaba aves tuviese colgadas de la puerta de la casa de su morada las plumas y huevos dellas y si era cazador o pescador o labrador o de cualquier otro oficio o ejercicio que tuviese y colgase a la puerta de su morada las insignias dello y que este hombre ansi señalado tuviese especial cuidado de saber lo que cada uno cogía de sus tierras y el ganado que cada uno tenía y multiplico del y que a cada uno tomase cuenta de lo que ansi aumentaba e adquiría e granjeaba porque no hubiese ningún ocioso y que cada uno diese tributo al Ynga y al Cuzco de lo quel tuviese y a este hombre que ansi tenía éste ciudado mandó que se llamase Llacta Camayo que dice oficial del pueblo y en parte mayordomo hombre que tiene cargo del pueblo y estos tales que tuviesen cargo de cobrar los tributos de cada uno mandando que no tributase ninguno más de lo que buenamente pudiese dar y de lo que ansi ejercitase y en su tierra le diese y que los Llactacamayos de los pueblos pequeños diesen cuenta a los de los grandes de la tal provincia a do era su junta y congregación y que estos tales mayordomos diesen cuenta y razón desto al señor orejón que en las tales provincias estaba de las cosas ya dichas y tributos”
1551	Betanzos, Juan de <i>Suma y Narración de los Incas</i>	Cap. XXIII, p. 119	“Como entrase Ynga Yupangue en consulta con los suyos para dar orden en las leyes que ya habeis oído dicen que estuvo en hacerlas y constituir las y darlas a entender a aquellos señores y tiempo y espacio de un mes en el cual dicho tiempo cada día ordinariamente entraba con ellos en consulta en la cual estaba desde haber comido hasta ser horade cenar en los cuales acuerdos hizo y ordenó las leyes que ansi habeis oído y otras muchas más de las cuales dicen no se acuerdan más de que dicen que eran muy muchas más y la falta de letras de que aquellas carecen no les da más memoria para que se acuerden y la orden y manera

			que tuvo en darlo a entender a los suyos dicen que es la siguiente: que hizo traer unas sertas de cuentas largas y que siendo allí las tales cuentas que él mismo diciendo las razones que en cada ley de las que constituía apartaba las cuentas que se encerraban en cada parte de la tal razón él y constitución que ansi hacía y esto ansi hecho llamaba a aquellos señores uno a uno y enseñabales las tales constituciones por la cuenta de las cuentas y ansi ellos las entendieron ansi por decírselas él de palabra como por la cuenta de las cuentas y ansi en aquellos treinta días él las constituyó y dió a entender a los suyos que en el tiempo que estas ordenanzas y constituciones constituyó Ynga Yupangue que era de edad de setenta años”
1551	Betanzos, Juan de <i>Suma y Narración de los Incas</i>	Cap. XXXIX, p. 176	“Topa Ynga Yupangue dio e hizo merced a Yamque Yupangue su sobrino que fuese proveedor mayor del Cuzco de todo el ganado que el Cuzco tenía en toda la tierra y que tuviese cuidado de tomar cuenta cada año a todos los señores caciques de toda la tierra del multiplico dello y que él proveyese de los señores del Cuzco para que lo fuesen a ver y saber de qué manera lo beneficiaban y granjeaban y que por su mano fuese hecha la expedición del ganado que en el Cuzco se gastase en las fiestas y regocijos y sacrificios y que no se gastase más de aquello que a él le pareciese y él por bien tuviese de mandar que se gastase y que él tuviese cuenta y razón de todo ello poniendo por sus quipos y cuenta el ganado que cada cacique tenía en su tierra y del que ansi él mandase que se trujese para el gasto del Cuzco y visto por Yamque Yupangue la merced que le hacía su tío Topa Ynga Yupangue levantóse de su silla y asiento que tenía de señor y fuese a su tío y bésale en el carrillo en señal de amor y agradecimiento por la merced que le hacía y esto hecho tor-nóse a sentar en su silla y luego Topa Ynga Yupangue die e hizo merced a su hijo Guaynacapac que aliende de ser señor que fuese proveedor del ganado del sol y que tuviese cuidado de cada un año de tomar cuenta a todos los caciques de la tierra del multiplico del ganado del sol y que

			él por su mano diese el ganado que le pareciese que era menester para los sacrificios del sol”
1551	Betanzos, Juan de <i>Suma y Narración de los Incas</i>	Cap. XLI, p. 183	“mandó que todos los que tenían cargo de las huacas y ídolos y de todas sus haciendas y cosas de sus sacrificios y servicios dellas ansi mesmo le diesen cuenta y razón de todo ello y ansi se lo tomó a todos e visto estar buenas todas sus cosas y la orden de sus sacrificios hizo a los tales mayordomos destas guacas mercedes y a los ídolos hizo sus sacrificios y ofrescióle muchos dones”
1551	Betanzos, Juan de <i>Suma y Narración de los Incas</i>	Cap. XXVIII, p. 289	“y un día paresciéronle al Marqués que era bien saber los repartimientos que había en la tierra y repartirlos en los españoles que al presente estaban con él y poblar los pueblos mandó llamar a Mango Ynga y mándole que la trujese allí por cuenta y memoria todos los repartimientos que había en la tierra y Mango Ynga se fue de allí e hizo llamar los lltacamayos que quiere decir mayordomos de los pueblos y los que ansi tenían cargo en la ciudad del Cuzco de tener cuenta de lo que ansi les pedían y supo dellos los repartimientos que había y los indios que tenían cada repartimiento y trújole al Marqués la cuenta y razón de lo que ansi le pedía y el Marqués repartió allí en la ciudad en los vecinos que allí había poblado los repartimientos que bastaron para los vecinos que allí pobló y ansi hizo después en los demás pueblos que pobló”
hacia 1552	Molina, Cristóbal de, El Almagrista [en realidad Bartolomé de Segovia] <i>Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú</i>	p. 68	“Estos todos tenían larga cuenta con los vagabundos que andaban por la tierra, y en ninguna manera les permitían malas mujeres, sino que cada uno viviese en su república y se ocupase de trabajar y ganar de comer; y cerca de esto y de otras policías tenían grandísima orden y en los tributos del Inga tan gran cuenta que había en cada pueblo destas provincias contadores que tenían cuenta con los tributos y con lo que cada indio tributaba y servía, de manera que se repartiese el trabajo y no sirviese uno más que otro; y hoy día dura entre ellos esta loable costumbre aunque la mala que ahora hay se la hace infinitas veces pervertir.”

hacia 1552	Molina, Cristóbal de, El Almagrista [en realidad Bartolomé de Segovia] <i>Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú</i>	p. 69	“y allí les proveían por su orden y cuenta a cada persona su ración ordinaria, a él y a su mujer, tan sin bullicio como si fuesen religiosos, porque la gente común de esta tierra era la más sujeta humilde y disciplinada que creo yo se pudiese hallar en el mundo.”
hacia 1552	Molina, Cristóbal de, El Almagrista [en realidad Bartolomé de Segovia] <i>Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú</i>	p. 72	“su principio y origen no se puede saber, ni su fundación, porque los naturales de ella carecen de letras, aunque tienen una manera de contaduría por unos cordeles y nudos, y hay entre ellos muy grandes contadores de esta cuenta, como ya tengo dicho; pero como por esta no se puede alcanzar a saber su fundación, ni quiénes fueron los primeros señores, lo que entre los naturales de ella se trata comúnmente es que en este asiento del Cuzco, muy antiguamente, había dos maneras de orejones”
1552-1561	Casas, Bartolomé de las <i>Las antiguas gentes del Perú</i>	Cap. III pp. 15-16	“Cuando alguno se encargaba de aquel oficio, tomaba por cuenta tantas mil cabezas o las que eran; éste era obligado a tornallas por cuenta, y si alguna se perdía, padecía él el riesgo. Si se le moría, tenía obligación a poner el cuero a una parte y la lana a otra, la cual daba por peso y cuenta; y toda la carne, por piezas, lo de dentro y lo de fuera, había de salar con sus huesos; por manera, que cuando le pedían la cuenta, cuasi tornaba a reintegrar la oveja, poniendo y mostrando pieza por pieza; y así, ni un dedo de carne ni otra cosa podía comer ni aprovecharse el pastor délla sin que se viese; y si mill ovejas desta manera daba muertas, no tenía culpa ni pena.”
1552-1561	Casas, Bartolomé de las <i>Las antiguas gentes del Perú</i>	Cap. XXIII pp. 136-137	“Proveyó este Rey pudentísimo que hobiese por las provincias de sus reinos contadores mayores en los asientos arriba dichos donde había grandes depósitos. Estos tenían tanta cuenta y razón en todo lo que se sustentaba y gastaba y repartía y a quién y cómo y cuándo y por qué causas, que era cosa digna de toda memoria y admiración. Tenían cuenta de todos los que nascían y se morían y de qué enfermedades; cuántos niños cuantos muchachos y muchachas, cuántos

			viejos y viejas; cuántos se habían absentado de cada provincia y por qué causa; cuántos y de dónde a ella habían venido y todo el número de la gente que había, que uno solo no erraba. Este contador mayor tenía en cada pueblo un teniente y contador menor, que llamaban <i>Llactacamayoc</i>, las lanzas, las rodela, y hasta las piedras cuántas se daban cuenta muy por menudo al mayor, que habitaba en el asiento principal, de todas las cosas que a su cargo estaban, el mayor luego en la suya lo asentaba. Cuando el Rey pasaba con ejército o sin él, que se gastaba o distribuía mucho, poníase por cuenta todo el <i>mahíz</i>, todas las comidas, todas las ropas, los calzados, las armas, las hondas los arcos, las flechas, las porras, las lanzas, las rodela, y hasta las piedras cuantas se daban para tirar con las hondas; por manera, que no se daba cosa, aunque se diese y repartiese a cient mill soldados, que no se asentaba y quedaba del cuándo y cómo y cuánto y a quién, razón y memoria y recuerdo.”
1552-1561	Casas, Bartolomé de las <i>Las antiguas gentes del Perú</i>	Cap. XXIII p. 137	“La cuenta de aquellas gentes del Perú no eran pinturas, como la de la Nueva España, y tampoco era como la nuestra, porque ambas fueran harto fáciles, sino otra más que todas memorable y admirable. Y eran unos ñudos en unas cuerdas de lana o algodón. Unos cordeles son blancos, otros negros, otros verdes, otros amarillos y otros colorados. En aquellos hacen unos ñudos, unos grandes y otros chicos, como de cordón de Sant Francisco, de unidades, decenas, centenas y millares, por los cuales más fácilmente se entienden que nosotros con nuestras cuentas de algarismo y de las llanas; y lo que más de todo nos admira, que están tan diestros y resolutivos en aquellas cuentas, aunque sean viejas de muchos años, que si agora se les pidiese cuenta de los gastos que se hicieron pasando la gente de guerra del Ray <i>Guaynacpac</i>, que murió más há de treinta y cinco años, la darían tan verdadera, que un grano de <i>mahíz</i> no faltase. Tienen destos cordoncillos llenos de ñudos sus rimeros tan grandes y tantos, que tienen casas llenas donde saben o tienen memoria de sus antigüedades. Cosa

			dignísima de oír e de ver y saber más que admirable.”
1553	Cieza de León, Pedro <i>La crónica del Perú</i>	Cap. XLVIII pp. 211-212	“Y hase de entender que todas estas materias que escribo en lo tocante a los sucesos y cosas de los indios lo cuento y trato por relación que de todo me dieron ellos mismos; los cuales, por no tener letras ni saberlas, y para que el tiempo no consumiese sus acaescimientos y hazañas, tenían una gentil y galana invención, como trataré en la segunda parte desta crónica.”
1553	Cieza de León, Pedro <i>La crónica del Perú</i>	Cap. LXXXII p. 301	“Y para que hubiese recaudo bastante para su gente, había en el término de cuatro a cuatro leguas aposentos y depósitos con grande abundancia de todas las cosas que en esas partes se podía haber; y aunque fuese despoblado y desierto, había de haber estos aposentos y depósitos; y los delegados o mayordomos que residían en las cabeceras de las provincias tenían especial cuidado de mandar a los naturales que tuviesen muy buen recaudo en estos tambos o aposentos; y para que los unos no diesen más que los otros y todos contribuyesen con su tributo, tenían cuenta por una manera de ñudos, que llaman quipo, por lo cual, pasado el campo se entendían y no había ningún fraude. Y cierto, aunque a nosotros nos parece ciega y oscura, es una gentil manera de cuenta, la cual yo diré en la segunda parte”
1553	Cieza de León, Pedro <i>El señorío de los Incas</i>	Cap. XII p. 55	“Y así, dicho esto, luego que por el rey era entendido mandaba llamar a otros de sus indios viejos, a los cuales mandaba que tuviesen cuidado de saber los cantores que aquellos tenían en la memoria y de ordenar otros de nuevo de lo que pasaba en el tiempo de su reynado, y que las cosas que se gastaban y lo que las provincias contribuían se asentasen en los quipos, para que supiesen lo que daban y contribuían muerto él y reynando su progenitor.”
1553	Cieza de León, Pedro <i>El señorío de los Incas</i>	Cap. XX p. 79	“Lo que tributaba cada termino destas cabeceras y contribuían los naturales, así oro como plata y ropa y armas, con todo lo demás que ellos daban, lo entregaban por cuenta a los camayos que tenían los quipos,

			los cuales hacían en todo lo que por éste les era mandado en lo tocante a despende estas cosas con la gente de guerra o repartillo con quien el Señor mandaba o de llevarlo al Cuzco; pero cuando de la ciudad venían a tomar la cuenta, a que la fuesen a dar al Cuzco, los mismos contadores con los quipos la daban o venían a la dar a donde no podía haber fraude, sino todo había de estar cabal. Y pocos años se pasaban sin dar cuenta y razón de todas estas cosas”
1553	Cieza de León, Pedro <i>El señorío de los Incas</i>	Cap. XII p. 55-56	“Sin lo cual tuvieron otra orden para saber y entender cómo se había de hacer en la contribución, en las provincias de los mantenimientos, ora pasase el rey con el ejército, ora fuese visitado el reyno, o que sin hacer nada desto se entendiese lo que entraba en los depósitos y pagaba a los súbditos, de tal manera que no fuesen agraviados, tan buena y sutil que ecede en artificio a los carastes que usaron los mexicanos para sus cuentas y contratación. Y esto fue los quipos, que son ramales grandes de cuerdas anudadas, y los que desto eran contadores y entendían el guarismo destos nudos daban por ellos razón de los gastos que habían hecho o de otras cosas que hobiesen pasado de muchos años atrás; y en estos nudos contaban de uno hasta diez y de diez hasta ciento y de ciento hasta mill; y en uno destos ramales está la cuenta de lo uno y en otro lo del otro, de tal manera esto que para nosotros es una cuenta donosa y ciega y para ellos singular.”
1553	Cieza de León, Pedro <i>El señorío de los Incas</i>	Cap. XII p. 56	“En cada cabeza de provincia había contadores a quien llamaban quipucamayos, y por estos nudos tenían la cuenta y razón de lo que había de tributar los questaban en aquel distrito, desde la plata, oro, ropa y ganado, hasta la leña y las otras cosas más menudas, y por los mismos quipus se daba a cabo de un año, o de diez o veinte, razón a quien tenía comisión de tomar la cuenta, tan bien que un par de alpargatas no se podía esconder.”
1553	Cieza de León, Pedro	Cap. XII p. 56	“Yo estaba incrédulo en esta cuenta y, aunque lo oía afirmar y tratar, tenía lo más

	<i>El señorío de los Incas</i>		dello por fábula; y estando en la provincia de Xauxa, en lo que llaman Marcavillca, rogué al señor Guacarapora que me hiciese entender la cuenta dicha [...] y luego mandó a sus criados que fuesen por los quipos [...] y me dijo que, para que mejor lo entendiese, que notase que todo lo que por su parte había dado a los españoles desde que entró el gobernador don Francisco Pizarro en el valle estaba allí sin faltar nada; y así vi la cuenta del oro, plata, ropa que habían dado, con todo el maíz, ganado y otras cosas, que en verdad yo quedé espantado dello.”
1553	Cieza de León, Pedro <i>El señorío de los Incas</i>	Cap. XII pp. 56-57	“que en lo demás todas las comarcas tuviesen en el camino real, por donde pasaban los nuestros, sus contadores, y éstos tuviesen proveimiento lo más amplio que ello pudiesen, porque con achaque no los destruyesen del todo, y así eran proveídos; y después de salidos, juntos los señores, iban los quipos de las cuentas y por ellos, si uno había gastado mas que otro, lo que menos había proveía lo pagaban, de tal suerte que iguales quedasen todos. Y en cada valle hay esta cuenta hoy día y siempre hay en los aposentos tantos contadores como en él hay señores y de cuatro en cuatro meses fenescen sus cuentas por la manera dicha.”
1553	Cieza de León, Pedro <i>El señorío de los Incas</i>	Cap. XVII p. 69	“Y con esto, y con otras buenas maneras que tenían, entraron en muchas tierras sin guerra, en las cuales mandaba a la gente de guerra con él iba que no hiciesen daño ni injuria ninguna, ni robo ni fuerza [...] Y si en alguna destas provincias no había ganado, luego mandaba que le diesen por cuenta tantas mill cabezas, lo cual miraban que mirasen mucho y con ello multiplicasen, para proveerse de lana para sus ropas”
1553	Cieza de León, Pedro <i>El señorío de los Incas</i>	Cap. XVIII p. 73	“Visitando los que por los Incas son enviados las provincias, entrando en una, en donde en por los quipos la gente que hay, así hombres como mujeres, viejos e niños en ella y mineros de oro o plata, mandaban a tal provincia que, puestos en las minas tantos mill indios, sacasen de aquellos

			metales la cantidad que les señalaban, mandando que lo diesen y entregasen a los veedores que para ello ponían”
1553	Cieza de León, Pedro <i>El señorío de los Incas</i>	Cap. XIX p. 76	“en tiempos de los reyes Incas, se mandaba por todos los pueblos y provincias del Perú que los señores principales y sus delegados supiesen cada año los hombres y mugeres que habían sido muertos y todos los que habían nacido; porque, así para la paga de los tributos como para saber la gente que había para la guerra y la que podía quedar por defensa del pueblo, convenía que se tuviese ésta, la cual fácilmente podían saber porque cada provincia, en fin del año, mandaba asentar en los quipus por la cuenta de sus nudos, todos los hombres que habian muerto en ella en aquel año, y por el siguiente los que habían nacido. Y por principio del año que entraba venían con los quipus al Cuzco, por donde se entendía así los que en aquel año habían nacido como los que faltaban, por ser muertos. Y en esto había gran verdad y certidumbre, sin en nada haber fraude ni engaños. Y entendido esto, sabían el Señor y los gobernadores los indios que destos eran pobres y las mugeres que eran viudas y si bien podían pagar los tributos y cuánta gente podía salir para la guerra y otras muchas cosas que para entre ellos se tenían por muy importantes.”
1553	Cieza de León, Pedro <i>El señorío de los Incas</i>	Cap. LXIV pp. 192-193	“De Tomebamba salió Guayna Capac y pasó por los Puruaes y descansó algunos días en Riobamba y en Mocha y en La Tacunga descansaron sus gentes y tuvieron bien que beber del mucho brebaje que para ellos estaba aparejado y recogido de todas partes. Aquí fue saludado y visitado de muchos señores y capitanes de la comarca y envió orejones de su linaje a que fuesen por la costa de Los Llanos y por la serranía a tomar cuenta de los quiposcamayos, que son sus contadores, de lo que había en los depósitos, y a que supiesen cómo se habían con los naturales los qué tenía puestos por gobernadores y si eran bien proveídos los templos del sol y los oráculos y guacas que había en todo lugar.”

1553	Cieza de León, Pedro <i>El señorío de los Incas</i>	Cap. XI p. 51	“entre los más ancianos del pueblo se trataba sobre qué tal había sido la vida y costumbres de su rey ya muerto y qué había aprovechado a la república o qué batalla había vencido que dado se hobiese contra los enemigos; y tratadas estas cosas entre ellos y otras que no entendemos por entero, se determinaban, si el rey difunto había sido tan venturoso, que dél quedase loable fama, para que por su valentía y buen gobierno mereciese que para siempre quedase entre ellos, mandaban llamar los grandes quiposcamayos, donde las cuentas se fenescen y sabían dar razón de las cosas que sucedido habían en el reino, para que éstos los comunicasen con otros quentrellos, siendo escogidos por más retóricos y abundantes de palabras, saben contar por buena orden cosa de lo pasado, como entre nosotros se cuentan por romances y villancicos”
1553	Cieza de León, Pedro <i>El señorío de los Incas</i>	Cap. XLIV p. 140	“Los orejones y aún todos los demás naturales destas provincias, se reyeron de los hechos deste Inca Urco. Por sus poquedades quieren que no goce de que digan que alcanzó la dignidad del reino y así emos que en la cuenta de los quipos y romances tienen de los reyes que reynaron en el Cuzco callan éste, lo cual yo no haré, pues al fin, mal o bien, con vicios o virtudes, gobernó y mandó el reino algunos días.”
1553	Cieza de León, Pedro <i>El señorío de los Incas</i>	Cap. LII p. 158	“Como estos indios no tienen letras ni cuentan sus cosas sino por la memoria que de ellas queda de edad en edad y de sus cantares y quipos, digo esto, porque en muchas cosas varían, diciendo unos uno y otros otro, y no bastara juicio humano a escribir lo escripto si no tomara destos dichos lo que ellos mismos decían ser más ciertos, para lo contar.”
1555	Zárate, Agustín de <i>Historia del descubrimiento y conquista del Perú</i>	p. 11	“en el Peru no ay letras con que conseruar la memoria de los hechos pasados, ni aun las pinturas que siruen por letras en la Nueva España, sino vnas ciertas cuerdas de diuersos colores añudadas. De forma que por aquellos ñudos y por las distancias dellos se entienden, pero muy

			confusamente, como se declara mas largo en la historia que yo tengo hecha en las cosas del Peru.”
1562	Ortiz de Zúñiga, Iñigo <i>Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562</i>	Tomo I p. 24	“los cuales dichos principales dieron por sus quipos y memorias otros principales juntamente con el dicho don Diego y todos de un acuerdo dijeron ser así y no haber más pueblos y principales y que no se acuerdan cuántos indios hay en cada pueblo los cuales darán por su quipo y memoria al tiempo que se visitaren sin encubrir ni faltar de ellos alguno ni los encubrir.”
1562	Ortiz de Zúñiga, Iñigo <i>Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562</i>	Tomo I p. 33	“Preguntado cuántos indios oficiales de todos oficios habrá en las dichas cuatro guarangas dijo que no lo puede decir sino es mirado del quipo porque podría ser errarse.”
1562	Ortiz de Zúñiga, Iñigo <i>Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562</i>	Tomo I pp. 33-34	“Preguntado qué indios tienen en las chacaras de coca y la coca para quién es dijo que no se acuerda cuántos indios son que están repartidos por sus aylllos que mirará el quipo de ello y lo declarará y que de esta coca se cogen tres mitas en cada una setenta cestos que dan a su encomendero cada un año y que los indios que benefician la dicha coca no son naturales de la tierra más de que son mitimaes puesto allí del tiempo del ynga”
1562	Ortiz de Zúñiga, Iñigo <i>Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562</i>	Tomo I p. 35	“En cuanto al tercer capítulo de la dicha instrucción de que si son al presente más o menos indios que en tiempo del ynga dijo que en tiempo del ynga los que de este repartimiento se llaman chupachos solían ser cuatro guarangas que son cuatro mil indios y que al presente estas cuatro guarangas son seiscientos ochenta y tres indios casados que tributan y que algunos de ellos tienen a dos mujeres y a tres y otros a una y ochenta indios solteros mancebos que son ya hombres para trabajar y viejos que trabajan ciento diexisiere y hay muchachos de la doctrina doscientos veintisiete y niños que maman seiscientos veinte e indios muy viejos que no pueden trabajar ciento cuarenta y ocho e indias solteras mozas y viudas que no tienen

			maridos setenta y cuatro y muchachas pequeñas de la doctrina setenta y ocho y niñas que maman y algo mayores quinientos sesenta y que de éstos podrán haberse muerto algunas y otras habrán nacido porque este quipo se hizo cuando el licenciado Diego Alvarez corregidor hizo la visita.”
1562	Ortiz de Zúñiga, Iñigo <i>Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562</i>	Tomo I p. 62	“y que a principios cuando luego se encomendaron a Gómez Arias estuvieron sin doctrina dos años sin tener quien les dijese la doctrina y que después han tenido a veces clérigo y frailes y otras veces hombres legos que se la enseñaban y otras no han tenido ninguna doctrina y que no sabe determinarse el tiempo que será por todos estas veces les ha faltado y lo darán por quipo cuando se visitaren”
1562	Ortiz de Zúñiga, Iñigo <i>Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562</i>	Tomo I p. 85	“Del segundo capítulo de la dicha instrucción dio ser los mismos principales y pueblos que declaró don Diego Xagua excepto que Baltazar Guacache tiene cuatro pueblos y que demás del pueblo que él tiene que se llama Marcauaci tiene otros veintitrés pueblos que los manda en los cuales hay principales mandones de los cuales tiene la cuenta de cómo se llaman y cuántos son el quipocamayo y que tiene éste en su pueblo doce indios con él”
1562	Ortiz de Zúñiga, Iñigo <i>Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562</i>	Tomo I p. 141	“Dijo que en tiempo del ynga les repartía las tierras el tucuirico que era el gobernador por sus cuerdas y medida y esto quedaba entre ellos para siempre de padres a hijos”
1562	Ortiz de Zúñiga, Iñigo <i>Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562</i>	Tomo I p. 191	“Después de haber hecho la visita de los dichos cinco pueblos el dicho señor Iñigo Ortiz fue al pueblo de Atcor de la pachaca de los queros y en ella se halló por principal un indio que se llama Martín Rume de treinta y cinco años el cual dio cuenta por quipo de los indios que en él hay de lo demás que le fue preguntado en esta manera”
1562	Ortiz de Zúñiga, Iñigo	Tomo I p. 201	“Después de hecha la visita del dicho pueblo Atcor se hizo la del pueblo Queros

	<i>Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562</i>		de que es principal don Diego Chuchupaucar de la pachaca de don Diego Tomay sujetos a don Cristóbal Xulcacondor el cual hizo en la dicha visita la declaración siguiente. Dijo que en el dicho pueblo hay dos parcialidades la una se llama Queros que es la de este principal y la otra se llama de Guayan Queros de que es principal Juan Bautista y todos sujetos al dicho don Cristóbal Chuchupaucar y cada uno de ellos tiene quipo por sí.”
1562	Ortiz de Zúñiga, Iñigo <i>Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562</i>	Tomo II p. 34	“Del tercer capítulo dijo que en tiempo del ynga oyó decir a sus padres y más viejos que eran doscientos indios casados y que están allí puestos por mitimaes desde el tiempo del ynga Tupa Ynca Yupanqui padre de Guayna Capac y son menos al presente que en tiempo del ynga como parece por la cuenta dada y en lo del gobernarse y hacer justicia...”
1562	Ortiz de Zúñiga, Iñigo <i>Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562</i>	Tomo II p. 46	“Preguntado por el tercer capítulo dijo que en tiempo del ynga eran doscientos indios casados sin viejos y viejas y mozos y mozas por casar y que hoy día son ciento treinta indios casados poco más o menos en los cuales entran mozos por casar y viejos y que no tiene de ello quipo y por esto no lo sabe bien y que son menos que eran en tiempo del ynga en lo que de gobernarse y hacer justicia declaró como los demás.”
1562	Ortiz de Zúñiga, Iñigo <i>Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562</i>	Tomo II p. 103	“Después de lo cual este dicho día lunes el dicho señor Iñigo Ortiz fue a otro pueblo que se nombra Paucar que fue informado haber en él indios del dicho Juan Sánchez Falcón una legua del dicho pueblo de Guapia y estando en el mando al dicho Martín Tomaychagua principal del dicho pueblo de por cuenta los indios que tiene en el dicho pueblo el cual los dio y declaró de esta manera...”
1562	Ortiz de Zúñiga, Iñigo <i>Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562</i>	Tomo II p. 109	“Y muy cerca de este dicho pueblo de Paucar está otro pueblo que se llama Ocrumarca sujeto al dicho Martín Tumaychagua el cual lo dio por quipo y cuenta en esta manera cinco indios casados con sus mujeres...”

1562	Ortiz de Zúñiga, Iñigo <i>Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562</i>	Tomo II p. 195	“Dijo este indio que tiene todo este pueblo de común y el de Curamarca y Nauça diez ovejas de Castilla dijo este dicho principal que la ropa que ha declarado que dá este pueblo es junto con el pueblo [en blanco el original] porque andan juntos en el tributar y la misma cuenta dijo que hizo de los indios que dio por quipo diciendo ser todos de este pueblo no lo son dijo que no tiene coca ni más ganado del que está dicho ni beneficia chacaras de ella en alguna parte”
1562	Ortiz de Zúñiga, Iñigo <i>Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562</i>	Tomo II pp. 197-198	“Tres indios que se llamaban Cristóbal Caquiaguaycha y Marcaynanga y Uscoyaure los cuales eran amancebados de que quedaron algunas viudas y murió la mujer e hijos de Marcaynanga dos niños que mamaban al tiempo de la dicha visita que se llamaban Ispay y Canagua dos indios que se llamaban Mulluchiquilla y Vilcachumbi y Canagua no hay mas muertos por el quipo y cuenta que dio.”
1562	Ortiz de Zúñiga, Iñigo <i>Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562</i>	Tomo II p. 249-250	“Halláronse por quipo y memoria por sus nombres nombrados que se han muertos después de la visita del dicho corregidor los siguientes en la parcialidad de los mitimaes. Trece indios casados, solteros diez indios, dos indias solteras, siete muchachos de siete años a doce, dos muchachos de la misma edad, catorce muchachos de tres años a siete, seis muchachas de la misma edad, dieciséis niñas de tres años abajo, catorce niñas de la misma edad, tres viejos que podían trabajar, siete indios muy viejos, quince indias muy viejas. Son todos los dichos muertos ciento quince [sic] personas de todas edades.”
1563	Santillán, Hernando de <i>Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas</i>	p. 103	“Lo que tienen memoria de las cosas antiguas es por algunos cantares en que se relatan los hechos pasados, y han venido aprendiéndolo de unos en otros; y también tienen su memoria por sus quipos, que son unas cuerdas de lana de muchas colores, y por el número y forma de los nudos que en ellas dan, entienden lo que está puesto por memoria.”

1563	Santillán, Hernando de <i>Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas</i>	p. 107	“A estos curacas tenía encargado el inga el criar y alimentar la dicha gente, y tener cuenta con los que nascían y morían y de todos les diere cuenta; porque se preciaban los ingas de saber cuántas ánimas había debajo de su señorío y gobierno, y cuántos en cada edad, y cuánto se multiplicaban”
1563	Santillán, Hernando de <i>Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas</i>	p. 120	“por ser gente desta cualidad, les cuadró bien el gobierno que los ingas les pusieron, por el cual casi en ninguna cosa los dejaban libertad, y los ponían tanta muchedumbre de superiores y mandones, para que tuviesen cuenta con ellos y en hacelles trabajar, labrar y beneficiar las chacaras y sementeras, y hacer la ropa y los demás oficios para pagar sus tributos ...”
1563	Santillán, Hernando de <i>Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas</i>	p. 121	“Estos encomenderos se hicieron cada uno de ellos un inga, y así usaron por virtud de las dichas encomiendas de todos los derechos, tributos y servicios que aquella tierra hacía al inga [...] de ahí adelante les enseñaron a tributar el tributo ordinario que les habían de pagar en cada un año, en esta manera: que se informaron bien dellos así por los quipos como por otras vías de azotes y chamuscaduras, etc. de los géneros de cosas que tributaban al inga, y por aquellos iban concentrándose con los caciques, pidiendo en cada cosa la cantidad que se le antojaba; en cuanto al oro y plata, dábanles unas piedras grandes y decían, que el peso de tantas piedras de aquellas las habían de dar oro y plata cada año, y esto era una cosa imposible; y así en la ropa y lo demás por este tono”
1563	Santillán, Hernando de <i>Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas</i>	p. 131	“los curacas tenían los indios contados y empadronados y tenían cuenta y razón del que moría o faltaba. Y uno de los mayores excesos y que más se castigaba, era irse un indio de una provincia o curaca a otro; y así ninguno osaba mudarse de donde estaba contado y empadronado, y no había en esto ocasión con que se pudiese quebrantar esta regla no por vía de casamiento, porque de su misma tierra le daban mujer, y aunque se

			la dieseen de otro pueblo, había de venir a donde el marido vivía”	
1567	Matienzo, Juan de <i>Gobierno del Perú</i>	Cap. I p. 6	“Por no se haber hallado en este Reino, ni en los demás de las Indias, hasta agora, uso de letras, más de sus <i>quipos</i> que ellos llaman, que son unos cordeles, y en ellos muchos ñudos y señales por donde conocen lo mesmo que nosotros por las letras, diré lo que, por relación de los indios del Cuzco antiguos, sabemos.”	
1567	Matienzo, Juan de <i>Gobierno del Perú</i>	Cap. VII p. 24	“Quando los encomenderos les mandan hacer alguna cosa [...] y el encomendero lo había de enviar a hacer saber al cacique y al <i>tocoirico</i> (que es el juez cobrador que había de haber en cada repartimiento, como después diré), para que lo asentase por su quipu o cuenta, y se le descontase después al cobrar de la tasa.”	
1567	Matienzo, Juan de <i>Gobierno del Perú</i>	Cap. IX p. 32	“Cada repartimiento o provincia, aunque en ella entren dos o tres repartimientos, envía un principal que tenga cuenta con los indios, porque no se vayan, y en cada ciudad tienen su ranchería, que quiere decir su asiento de casas. Cada noche los recoxe su principal y le da cuenta de ellos al que los reparte.”	
1567	Matienzo, Juan de <i>Gobierno del Perú</i>	Cap. XIV p. 51	“La jurisdicción que estos han de tener, es que pueden conocer ambos o cada uno de ellos, de cualesquier pleitos civiles y criminales que acaecieren entre indios, con que las causas que los indios truxeren con sus caciques o principales, ceviles o criminales, las ponga por <i>quipo</i> el tocuirico para hacer lo que luego diré, y esto, no habiendo Corregidor español, porque habiéndolo se remitirá a él, pero en las causas criminales que merecieren muerte o mutilación de miembro, no procedan en ellas más de hasta prender los culpados, y luego las remitan al Corregidor de la ciudad en cuyo destrito cae el tal repartimiento. No se ha de escribir ni hacer proceso por escrito cosa ninguna ante estos alcaldes indios, excepto la sentencia que dieran. Esta ha de quedar escrita habiendo en el repartimiento quién escriba, y si no, ha de quedar en los <i>quipos</i> de que ellos usan; y de las sentencias	

			que los alcaldes dieren, se pueda apelar para el Corregidor español, si le hubiere en el repartimiento, y si no, ante el de la ciudad.”
1567	Matienzo, Juan de <i>Gobierno del Perú</i>	Cap. XIV p. 52	“Lo que ha de hacer es tener memoria, por escrito si supiere leer, y no sabiendo, por <i>quipu</i> , de cuántos indios hay en el repartimiento, y de la edad de cada uno, por casas, diciendo: Juan Coca, indio casado; su mujer, Juana; tienen cuatro hijos, etc. Poner los que son cristianos, y los que no lo son. Ha de dar esta cuenta cada año al Corregidor español del repartimiento, e no le habiendo, a el de la ciudad, para que se entienda cuántos se han muerto, cuántos nacido, y cuántos llegado a la edad suficiente para poder pagar tasa. Ha de tener cuidado de cobrar la tasa de cada indio en particular, y no la ha de recibir él solo, sino él y el cacique, y estando él ausente, la segunda o tercera persona, y uno de los alcaldes, y han de echar luego lo que cobraren en la caxa de tres llaves, como luego diré. Demás de esto, los indios que se le vinieren a quejar de sus caciques, ha de asentar por escrito la quexa, e no sabiendo escribir, en su <i>quipu</i> , y cada cuatro meses o seis, llevarlas al Corregidor para que él haga justicia.”
1567	Matienzo, Juan de <i>Gobierno del Perú</i>	Cap. XIV p. 53	“Item, que en el repartimiento que visitare asiente por memoria todos los indios que en él hubiere; los cristianos y los que no lo son; los que son casados, solteros o viudos, y los hijos o hijas que tienen; de qué aylllo o parcialidad son, y la edad que tienen, la cual memoria y un traslado signado de ella han de quedar en poder del tucuirico, para que él lo asiente por su quipo si no supiere escrebir, y otra ha de tener el Corregidor que residiere en el repartimiento, y no le habiendo, el de la ciudad adonde cae el tal repartimiento.”
1567	Matienzo, Juan de <i>Gobierno del Perú</i>	Cap. XIV p. 55	“Item, que estos alcaldes puedan conocer de cualesquier pleitos que haya entre indios e indios, ceviles y criminales, con que no sea de muerte o mutilación de miembro, que de éstos ha de conocer el Corregidor español, y los indios alcaldes no han de hacer

			proceso por escrito más de la sentencia, si hobiere indio en el pueblo que sepa escrebir, e no le habiendo, se ponga la sentencia por <i>quipo</i> , y las penas pecuniarias no puedan pasar de un peso, el cual se aplique al común de los indios.”
1567	Matienzo, Juan de <i>Gobierno del Perú</i>	Cap. XIV p. 55	“Item, que si algún indio pidiere algo o acusare a algún principal, no lo pueda pedir ante los alcaldes, sino ante el Corregidor español, y no le habiendo, se pida ante el <i>tucuirico</i> , para que él lo ponga en su <i>quipo</i> por memoria, y de cuatro a cuatro meses vaya con el quipo ante el Corregidor de la ciudad, para que sumariamente haga justicia sobre las quejas que traxere por <i>quipo</i> , sin que parezcan ante él los que se quexaron si fuere cosa de poca importancia, y les haga brevemente restituir lo que les hubieren tomado; si fuere la culpa que merezca privación de cacicazgo, se remita a la Audiencia, porque no puede otra justicia conocer de privación de cacicazgo sino el Audiencia, o el Oidor que anduviere visitando.”
1567	Matienzo, Juan de <i>Gobierno del Perú</i>	Cap. XIV p. 56	“Item, ha de tener cuidado de asentar por memoria por escrito, e no sabiendo escrebir por <i>quipo</i> , todos los indios e indias del repartimiento, y su edad, y cada cuatro meses llevar el <i>quipo</i> de los que hay al Corregidor de la ciudad, y de los que se han muerto o ídose, y de los que han llegado a diez y ocho años, que es la edad en que han de ser obligados a contribuir y pagar la tasa, para que se entienda los que han de contribuir aquel año.”
1567	Matienzo, Juan de <i>Gobierno del Perú</i>	Cap. XVIII p. 67	“Que cada seis meses el <i>tucuirico</i> envíe memoria, por escrito o por <i>quipo</i> , de los indios que se han muerto, o aumentado y llegado a edad de diez y ocho años, o huídose, para que se sepa lo que se ha de dar de tasa, y dé la memoria al que llevare la tasa, para que lo diga al encomendero y al Corregidor de la ciudad, y también la dé al Corregidor de pueblos de indios, para que haya cuenta y razón de todo.”

1567	Matienzo, Juan de <i>Gobierno del Perú</i>	Cap. XXXV p. 116	“A mí me han informado que en solos tres años que un padre dotrinó a ciertos indios, les llevó ganado, ropa, plata y oro, en cuantía de veinte y dos mil pesos. ¡Cosa horrenda y digna de grand castigo, si es verdad, y parece que lo es por la memoria que se me dió en particular, diciendo que tal cacique se había quejado y dado por <i>quipo</i> que había llevado de su parcialidad tanto ganado, tanta lana y tanta ropa, y vendídola a fulano y fulano; y fulano cacique otro tanto, y ansí en particular todo lo que les había llevado, y a quién, y por qué; echándoles y llevádoles de pena a más de ducientos indios que nombró, unos a cincuenta pesos, a otros veinte, a otros dos carneros de la tierra, a otros sesenta pesos por beber y por no venir a la dotrina, y por otras cosas livianas, y a algunos condenaba a trasquilallos, que ellos sienten mucho, y por rescatar esta pena daban dos carneros de la tierra, que vale veinte pesos; a otros haciéndoles hacer esteras – que hacen allí muy primas –; a otros sobremesas y frazadas y ropa de la tierra, y otras infinitas cosas”
1567	Matienzo, Juan de <i>Gobierno del Perú</i>	Cap. XXXVI pp. 119-120	“La manera de enseñarles ha de ser – como decía San Pablo – como a niños y principiantes en la fe, leche bebida, y no manjar, porque no lo pueden comer por ser carnales y tener poco de espíritu, procurando primero quitarles las huacas y adoratorios que tienen, e ídolos que reverencia, cosa que hasta agora no se ha hecho, aunque el Licenciado Polo de Ondegardo, vecino y encomendero de esta ciudad, hombre de muy buen entendimiento, y que ha servido muy bien en este Reino a Su Magestad, siendo Corregidor en el Cuzco averiguó todas las huacas e ídolos que tienen los indios, a que adoraban, por los quipos de los Ingas y supersticiones que usaban, lo cual tiene escrito de mano; y habiendo los Perlados de procurar que se supiese de raíz y se quitasen todas y destruiesen por los clérigos de las dotrinas, dando a cada uno memoria de las que había en su repartimiento y dotrina, para que las impidiesen y quitasen, cuán

			vana y mala cosa era los areytos y fiesta que hacen en días señalados, en honor y veneración de las huacas, para que no se las consintiesen hacer”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 14 [fol. 6r]	[Martín Cari declaró] “que toda esta provincia tiene siete cabeceras principales que son este pueblo de Chucuito y Acora y Ilave y Juli y Pomata y Yunguyo y Zepita y que a estas siete cabeceras están sujetos muchos pueblos de los cuales no tiene memoria que los caciques de cada cabecera los declararán particularmente porque tendrán mejor noticia de ello”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 15 [F. 6v.]	“Preguntado si tiene noticia y cuenta y razón por quipos o de otra manera del número de indios que había en toda esta dicha provincia en tiempo del ynga dijo que recorrerá los quipos y se informará de ello y lo verna [sic] a declarar.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	pp. 22-23 [F.10r-10v]	“Preguntado qué servicio y tributo se daba a sus antepasados en el tiempo del ynga dijo que en tiempo del ynga no daban los indios ningún tributo a los caciques sino que el ynga del tributo que todos los indio le daban hacía depósitos y de allí daba a los caciques lo que le parecía de manera que al cacique principal de la parcialidad de Anansaya de que éste que declara es cacique principal le daba el ynga [...] y que esto lo sabe y entiende éste que declara poque se lo dijo así don Alonso Conane quipocamayo que ya es difunto.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 27 [F. 13r.]	[Martín Cusi] “Preguntado si tiene noticia y cuenta y razón por quipos o de otra manera de los indios que había en toda esta provincia del tiempo del ynga dijo que no tiene noticia de lo susodicho porque aunque había quipo se ha perdido y que en su casa tiene ciertos quipos que si fuere alguno que toque a esto lo dará.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 37 [F. 17 v.]	[Testigo don Pedro Cutinbo] “Preguntado si tiene noticias y cuenta y razón por quipos o de otra manera del número de indios que había en esta provincia el tiempo del ynga

			dijo que él buscará los quipos y se informará de ello y lo verná [sic] a declarar.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 46 [F.22r]	[Testigo Bernardino Gallego] “Preguntado si sabe o ha oído decir a los caciques y a otras personas el número de indios tributarios que hay en esta provincia dijo que habrá oído decir que habrá diez y ocho o veinte mil indios tributarios y que ha oído decir que por la cuenta del ynga habrá veinte mil indios y que no es mucho que después del ynga no hayan aumentado por cause de ir a trabajar a las minas de Potosí para el tributo de Su Magestad cada año quinientos indios de los cuales muchos de ellos se quedan allá unos muertos y otros huidos.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 48 [F. 22v]	[Licenciado Estada corregidor] “Preguntado qué indios tributarios sabe ha visto entendido o ha oído decir que hay en esta provincia dijo que a los caciques principales de ella ha oído decir que por el quipo del ynga hay veinte mil indios de visita y que este testigo tiene entendido que hay esta cantidad y más porque ha visto como corregidor todos los pueblos de esta provincia y hay mucho número de gente en ella.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 53 [F. 25r.]	[Testigo Alonso de Buitrago] “Preguntado qué cantidad de indios le parece o sabe o ha oído decir que hay en toda esta provincia dio que a lo que este testigo ha visto y entendido y oído a personas que tienen plática y residen en esta provincia y a los propios indios de ella y porque ha visto el quipo del ynga y se lo han dado a entender muchas veces los indios en sus cuentas y repartimientos habrá en este pueblo de Chucuito y sus sujetos dos mil y quinientos indios tributarios y ocho cientos indios uros pescadores y en Acra y sus sujetos otros dos mil y quinientos indios aymaraes tributarios y novecientos uros que son pescadores como dicho tiene y en Ilave y sus sujetos habrá mil y quinientos indios aymaraes y mil cuatrocientos uros y en Juli hay cuatro mil indios aymaraes y trescientos o cuatrocientos uros y en Pomata habrá tres

			mil y quinientos indios aymaraes y ciento cincuenta o doscientos uros y en Zepita y Yunguyo tres mil indios aymaraes y que hay indios uso pescadores que no sabe cuántos y en Sama y Moquegua le parece que habrá novecientos indios tributarios”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 64-66 [f. 30v.-32r.]	Quipo que dieron los caciques del número de indios que había en tiempo del ynga – Testigo en el dicho pueblo de Chucuito veinte y tres días del mes de febrero del dicho año de mil y quinientos y sesenta y siete años ante el dicho señor Garci Diez de San Miguel visitador de esta provincia por ante mí Francisco López escribano de la dicha visita pareció don Martín Cari cacique principal de la parcialidad de Anansaya y trujo consigo unos hilos de lana con unos nudos en ellos que dijo ser el quipo y cuenta de los indios tributarios que en tiempo del ynga había en esta provincia de Chucuito y que el dicho quipo es el último que se hizo en tiempo del ynga y luego mirando por el dicho quipo y cuenta el cual juró en forma de derecho ser cierto y verdadero hizo la declaración siguiente [...] Parece por el dicho quipo que todos los indios que había en el dicho tiempo del ynga son diez y seis mil y ciento y cincuenta y un indios aymaraes y cuatro mil y ciento y diez y nueve uros que son por todos veinte mil y doscientos y setenta indios. Y hecha la dicha declaración por el dicho don Martín Cari por el dicho quipo y cuenta que traía el dicho señor visitador le preguntó de qué edades y que indios tributaban en el dicho tiempo del ynga dijo que los indios tributarios se contaban desde treinta años hasta sesenta y de treinta años abajo servían en muchas cosas así en traer pájaros y plumas para el ynga y en matar caza y en traer paja y en otras menudencias como un mozo que sirve de manera que todos trabajaban y se ocupaban y que estos indios que tiene declarados por el dicho quipo y cuenta son los que llamaban tributarios de los treinta años hasta sesenta porque de allí abajo no se contaban ni de sesenta para arriba.”

1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 67 [F. 32r.]	“y luego el dicho don Martín Cari trujo otro quipo que dijo ser la cuenta de la dicha ropa que cada pueblo da de tributo y declaró lo siguiente...”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 73 [F. 34v-35r.]	“y que otro tanto como éste que declara cree que ha dado y gastado don Martín Cusi cacique de Lurinsaya porque estas cosas las pagan de por mitad y que para las iglesias de los demás pueblos de esta provincia no ha dado cosa alguna porque los caciques de los dichos pueblos lo dan la cual dicha declaración de las cosas susodichas hizo yendo mirando unos quipos que traía juntamente con don Francisco Calisaya que dijo ser quipocamayo que es oficio de contador que tiene la razón de las cosas y gastos de la comunidad el cual dicho quipocamayo dijo que todos los dichos gastos parecen por los dichos quipos.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 74 [F. 35r.-35v.]	[Testigo don Martín Cusi] “En el dicho pueblo de Chucuito veinte y cuatro días del dicho mes de febrero del dicho año mil y quinientos y sesenta y siete años [...] Fue preguntado si entre los quipos que en otra declaración tiene dicho que tenía en su casa si halló el quipo de los indios que en tiempo del ynga había en esta provincia tributarios y qué tantos indios había dijo que ya halló el dicho quipo y luego exhibió ciertas cuerdas de lana con unos ñudos que dijo ser el dicho quipo y cuenta de los indios tributarios que había en esta provincia en tiempo del ynga el cual dicho quipo el dicho don Martín Cusi y Lope Martín Ninara que [es] quipocamayo mayor que dijo ser de la dicha parcialidad de Lurinsaya de toda la provincia que es persona que tiene cuenta y razón como contador de los negocios de la comunidad fueron declarando y su declaración se fue confiriendo partida por partida con la declaración que hizo don Martín Cari cacique principal de la parcialidad de Anansaya por el dicho su quipo y vinieron conformes en todas las partidas y número de los indios de todos los pueblos de ambas parcialidades excepto que en una partida de indios canas del pueblo de

			Pomata que dice don Martín Cari que había veinte indios dijo el dicho don Martín y su quipocamayo que por su quipo parecen ser veinte y dos y en todas las demás partidas conforman los dichos caciques en sus declaraciones. Luego el dicho don Martín y su quipocamayo mostraron otro quipo que dijeron ser de las piezas de ropa que se hacen en cada cabecera de esta provincia de las mil que dan de tributo a Su Magestad e yendo declarando por él las piezas que cada pueblo hacía y conferida su declaración con la que hizo don Martín Cari conformaron en todas las partidas y pareció ser toda una cuenta y asimismo conformó otro quipo del dicho don Martín Cusi de los diez y ocho mil pesos que se pagan de tributo a Su Majestad en toda la provincia con todas las partidas contenidas en la declaración del dicho don Martín Cari y asimismo exhibieron otro quipo de los indios que en cada pueblo y parcialidad van a las minas de Potosí e yendo declarando el dicho quipo conformó en todas las partidas con la declaración que cerca de lo susodicho tiene hecha el dicho don Martín Cari.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 75 [F.35v.]	“Fueron preguntados los dichos caciques y quipocamayo de qué edades y qué indios tributaban en tiempo del ynga dijeron que los hombres de treinta años hasta sesenta pagaban tributo y los viejos de la dicha edad arriba no pagaban nada y que los mozos de treinta años abajo y muchachos servían en traer caracoles y plumas y pájaros y coger hongos y traer leña y paja y en otras cosas que les mandaba y que todos los indios contenidos en la declaración del dicho don Martín Cari que son los mismos que ellos tienen en sus quipos eran indios tributarios de los dichos treinta años hasta sesenta.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 76 [F.36r.]	“Preguntado qué tanta cantidad de pesos de oro habrá cobrado éste que declara de cuatro años a esta parte que dice que es cacique así de la ropa como de alquileres y jornales de indios y en qué lo ha gastado y luego el dicho cacique mirando un quipo que traía dijo que en tiempo en que Calvo de Herrera era corregidor de esta provincia

			dio a hacer entre los indios de su parcialidad de este pueblo y sus sujetos ciento y treinta piezas de ropa y cobró por la hechura de ella a dos pesos por cada pieza lo cual dio luego para cumplir la tasa que su parcialidad paga en plata a Su Majestad porque aquel año no ganaron los indios que fueron a Potosí todo lo que a su parcialidad cabía a pagar y porque no fueron todos los indios que habían de ir...”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 78 [F. 37r.]	“Luis Cutipa principal de la parcialidad de Lurinsaya que es el indio que don Martín Cusi cacique principal de la dicha parcialidad dice en su dicho que tiene la cuenta y razón del ganado de la comunidad [...] Fuele preguntado si tiene ya cuenta y razón del ganado de la comunidad que tiene la parcialidad de Lurinsaya en este pueblo de Chucuito y en los demás sujetos a él dijo que tiene la dicha cuenta.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 79-80 [F. 38r.]	“En la dicha ciudad de Chucuito el dicho día veinte y cinco de febrero del dicho año el dicho señor visitador estando presentes Lope Martín Ninaraqui quipocamayo de la parcialidad de Lurinsaya que es persona que tiene cuenta de los negocios de la comunidad y república como contador y don Luis Cutipa y don Gómez Churacallate y don Rodrigo Laime y don Diego Catacora y don Rodrigo Pilco y don Gómez Characa y Martín Calla principales de la parcialidad de Lurinsaya de que es cacique principal don Martín Cusi y otros indios de la dicha parcialidad y el dicho señor visitador les hizo las preguntas siguientes. Fueron preguntados cuántos indios había en esta provincia en tiempo del ynga y cuántos hay ahora dijeron que por los quipos parecerá los que había en tiempo del ynga y que los que hay ahora tampoco lo saben que por la visita que está haciendo parecerá.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 84-85 [F.41r.]	“Fueron preguntados cuántos indios tributarios había en toda esta provincia de Chucuito en tiempo del ynga dijeron que había los indios que parecen por el quipo que tiene dado don Martín Cari cacique principal el cual dicho quipo dijeron que era

			cierto y verdadero y el dicho don Francisco Salisaya declaró que él es quipocamayo y contador y tenía en su poder el dicho quipo que dio el dicho don Martín Cari y que es cierto y verdadero porque él le ha visto y mirado y parece por el todo lo contenido en la dicha declaración.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 88-89 [f. 43r.-43v.]	“Mandáronse traer los quipos del ganado de la comunidad y se contaron y pareció tener la parcialidad de Anansaya de este pueblo de Chucuito mil y novecientas y cincuenta y una cabezas de ganado de comunidad de esta tierra pacos y carneros y la parcialidad de Lurinsaya dos mil y treinta cabezas y se visitó el dicho pueblo de Chucuito y sus sujetos como parece por la dicha visita. Después de lo cual se fue a visitar el pueblo de Acora y se publicó en él la dicha visita como se hizo en el de Chucuito y se hicieron ciertas diligencias y averiguaciones sobre lo tocante al ganado de la comunidad y pareció por los quipos de los indios haber en el dicho partido de Acora trece mil y quinientas y treinta cabezas de ganado de la tierra carneros y pacos de comunidad de la parcialidad de Anansaya y de la de Hurinsaya seis mil y novecientas y noventa y cinco cabezas del dicho ganado como parece por los dichos quipos que fueron vistos y contados y entre otras diligencias que se hicieron en el dicho pueblo de Acora se hicieron las siguientes.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 89 [F. 43 v.]	“Fueron preguntados cuántos indios había en este pueblo de Acora y en los sujetos a él en tiempo del ynga dijeron que el quipocamayo que había en este pueblo que tenía la cuenta y razón de éste es muerto y que los caciques principales de Chucuito tienen el quipo cierto y verdadero de toda la provincia por el cual se rigen y hacen sus repartimientos del tributo de la tasa.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 93 [f. 45v.]	“Preguntados qué cantidad de pesos de oro cabe a pagar a este pueblo de Acora y sus sujetos de los diez y ocho mil pesos y mil piezas de opa que toda la provincia pagan ahora a Su Majestad dijeron que la parcialidad de Anansaya paga [...] y el año

			que estos indios no pueden pagar con su trabajo la dicha tasa después de averiguado por quipo lo que falta lo pagan del ganado de la comunidad o se reparte entre todos los indio y venidos estos indios que van un año vuelven otros tantos y así va por rueda entre todos.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 96-97 [F. 47r.-47v.]	“Este dicho día diez días del dicho mes de marzo [...] Garci Diez de San Miguel visitador de esta provincia hizo parecer ante sí a Martín... [...] principales de la parcialidad de Lurinsaya y a Copaca indio que no es cristiano quipocamayo que dijo ser de la dicha parcialidad que es oficio de contador y persona que tiene cuenta y razón de las cosas de la república y prometieron de decir verdad de lo que les fuese preguntado y por lengua del dicho Lucas Hernández intérprete le hizo las preguntas siguientes. [...] Fueron preguntados cuántos indios tributarios había en este pueblo y sus sujetos en el tiempo del ynga dijeron que por el quipo de Chucuito parecerá y que menos saben los que hay ahora.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 106 [F. 52r.]	[don Francisco cacique de la parcialidad de Anansaya de Ilave] “Preguntado si tiene quipo y cuenta y razón de los indios que hay ahora en su parcialidad y en la de Urinsaya dijo que no tiene quipo ni cuenta de los indios que hay porque ahora no se visitan bien los indios como se hacía en tiempo del ynga que tenían cuenta cada uno con los indios que tenía mozos y viejos y cojos y mancos.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 113 [F. 55 v.]	“y luego envió a su casa por un quipo y dijo que por él parece que en el año pasado y en éste de sesenta y siete se han hecho en su parcialidad doscientas y cuarenta y seis piezas de ropa a españoles y han dado de hechura de cada pieza a éste que declara dos pesos.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci</i>	pp. 113-114 [F. 56r.]	“Mandáronse traer los quipos del ganado de comunidad de este pueblo de Ilave y se vieron y contaron y pareció que había en la parcialidad de Anansaya seiscientos y

	<i>Diez de San Miguel en el año 1567</i>		noventa y tres cabezas de ganado de la tierra y en la de Urinsaya mil y cuatrocientas y veinte y ocho cabezas.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 114 [F. 56 v.]	“Fueron preguntados qué número de indios había en este pueblo de Juli y sus sujetos dijeron que los caciques principales de Chucuito tienen el quipo de ellos.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 116 [F. 57v.]	“Preguntados qué cantidad de ganado de comunidad tiene su parcialidad dijeron que los caciques y quipocamayos lo sabrán.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	pp. 116-117 [F. 57v.]	“Fueron preguntados qué tributo pagaba este pueblo y los sujetos a él a el ynga en su tiempo dijeron que le daban indios muchachos y muchachas para sacrificar a las guacas y indios para la guerra los que les repartían y otros indios para que le hiciesen casas en el Cuzco y otros indios para que le sacasen oro en Chuquiabo y plata en Porco y oro muy fino en Camancha y asimismo le hacían chácaras y indios para que pusiese por mitimaes en muchas partes y le llevaban la comida que cogían de las chácaras al Cuzco y asimismo le llevan ropa de cumbi y auasca y le daban ovejas y para ello enviaba el ynga indios principales con sus quipos de lo que le habían de da y asimismo le dan ojotas para calzar en los pies y llautos que son unas cuerdas [...] Preguntados qué cantidad de pesos de oro cabe a pagar y paga este pueblo y sus sujetos del tributo que paga esta provincia a Su Majestad y cuánta ropa dijeron que los caciques y quipocamayos lo dirán.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 118 [F. 58r.]	“Preguntados qué tanta cantidad de ropa han hecho en su parcialidad de dos años a esta parte para españoles dijeron que no saben qué tanta es que el quipocamayo y los caciques lo sabrán.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci</i>	pp. 120-121 [F.59r.]	“Fueron preguntados qué cantidad de ganado tienen de comunidad dijeron que ellos no lo saben que los caciques y quipocamayos lo dirán.”

	<i>Diez de San Miguel en el año 1567</i>		Fueron preguntados si la ropa que los indios hacen para españoles les pagan a ellos mismos y quién lo cobra dijeron que la hechura de toda la dicha ropa la cobran los caciques y quipocamayos que es dos pesos de cada pieza para dar al carpintero y albañil que hace la iglesia y que los indios...”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	pp. 122-123 [F. 60r.]	“Mandáronse traer los quipos del ganado de la comunidad de todas las parcialidades de este pueblo y se contaron y pareció que había en la parcialidad de Urinsaya tres mil y ochocientos y ochenta y seis cabezas de ganado de la tierra y en la parcialidad de Anansaya cuatro mil y setecientos y treinta y nueve cabezas y en la parcialidad de Ayanca ocho mil y doscientas y veinte y una cabezas del dicho ganado que es por todo el ganado de comunidad de la tierra que había en el dicho pueblo de Juli diez y seis mil ochocientos y cuarenta y seis cabezas carneros y pacos machos y hembras.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 123 [F. 60r.-60v]	“Después de lo cuál habiéndose hecho la visita del dicho pueblo de Juli se pasó al de Pomata donde se recibieron las declaraciones de los indios como a los de las demás cabeceras y pareció por los quipos haber en la parcialidad de Anansaya del dicho pueblo de Pomata ciento y ochenta cabezas de ganado de la tierra y dos mil y ciento y ochenta cabezas de carneros y ovejas de Castilla y en la parcialidad de Urinsaya pareció que hubo treinta y seis cabezas de ganado de la tierra y ciento y treinta y cinco cabezas de ganado ovejuno de Castilla.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	pp. 168-169 [F. 84v.]	[don Martín Cari] “dijo que es verdad que él dio la dicha petición entendiendo que habría en la dicha provincia los dichos veinte mil indios que son los que había en el tiempo del ynga como parece por el quipo que tiene dado y que conforme al dicho quipo que tenía dio la dicha petición y que cuando visitaba el ynga aunque atormentaba los indios le encubrían algunos y que también ha entendido y cree que en esta visita han encubierto en algunos pueblos indios especialmente en la

			parcialidad de Urinsaya de Chucuito que tenía en tiempo del ynga más indios que la parcialidad de Anansaya [...]"
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 169 [F. 84v.-85 r.]	[don Martín Cari] "y se le dio a entender el número de indios que se han visitado en esta provincia y le dijo que cómo hay en ella tan pocos indios y que se tiene entendido que se han encubierto muchos que diga y declare qué ha sido la causa pues por el quipo del ynga que dieron parece que había veinte mil indios dijo que es verdad que en tiempo del ynga había veinte mil indios y que le parece que en esta visita habían escondido indios en todos los pueblos aunque se han hecho muchas diligencias porque en el tiempo del ynga aunque hacía la visita con mucho rigor matando y atormentando indios se los escondían y que lo mismo habrán hecho ahora."
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 170 [F. 85 r.-85v.]	[Testigo don Pedro Cutinbo] "dijo que cuando se visitó la dicha provincia por el ynga se visitaron muchos indios mitimaes que eran naturales de esta provincia y estaban en el Cuzco y Ayaviri y Copacabana y en Chuquiabo y en otras muchas partes hasta Quito que está más de trescientas leguas de esta provincia y hasta Chile porque los había puesto el ynga por mitimaes y que con todos éstos eran los veinte mil indios del quipo que está en la visita y que éste que declara tiene el dicho quipo y que los dichos mitimaes como se encomendaron los repartimientos donde estaban se quedaron allá y nunca más se contaron con los de esta provincia y que después que el dicho ynga visitó la dicha provincia de Chucuito sacó de ella dos mil indios mozos de guerra para la guerra que hizo a los naturales de Tumbes y que en el cerco del Cuzco en tiempo de la guerra entre dos hermanos yngas murieron tres mil indios de esta provincia porque fueron diez mil indios y volvieron siete mil porque este testigo lo vio porque fue con su padre siendo muchacho al Cuzco y que por esta causa habrá ahora tan pocos indios como hay y porque españoles han llevado muchos indios por anaconas a Chile y a otras partes

			y que ahora se habrán escondido en la visita algunos indios”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 203 [F. 104r.]	“Parece por un quipo y cuenta que dieron los caciques principales de la dicha provincia de Chucuito en los cuales concuerdan todos los demás caciques e indios que en tiempo del ynga había en ella veinte mil y doscientos y setenta indios tributarios los diez y seis mil y ciento y cincuenta y uno que llaman aymaraes y los cuatro mil y ciento y diez y nueve que llaman uros y el número que de ellos había en cada cabecera lo podrá Vuestra Señoría mandar ver por la dicha visita en la cual va declarado muy por extenso.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 211 [F. 108r.]	“procuré haber algunos de los quipos de los dichos ganados como fueron los de Acora y Juli porque los demás o los escondieron o se previnieron de hacerlos a su gesto y así se descubrieron por los dichos quipos y declaraciones de los caciques y quipocamayos que es oficio de contadores haber en la dicha provincia cuarenta y cinco mil y tantas cabezas de ganado de la tierra y dos mil y quinientas y tantas cabezas de ganado de España como Vuestra Señoría lo podrá mandar ver por la dicha visita en la cual va declarad el ganado que tiene cada pueblo y cada parcialidad y aylo tengo entendido y así es cosa notoria que hay más de ochenta mil cabezas”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 227 [F.115r.]	“Que no tienen quipo de los indios de su doctrina. No tienen cuenta ni memoria de la gente que tienen a cargo como lo tienen los demás que doctrinan por lo cual no se puede hacer la doctrina como conviene.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 229 [F. 116 r.]	“Para entender el ganado que al presente tenían los dichos religiosos de lo procedido de lo que los dichos indios les dieron les hice traer los quipos y cuenta de ellos y parece que al presente tienen los dichos religiosos de las siete cabeceras sin los de Sama y Moquegua porque éstos no tienen ganado seis mil y quinientas y noventa y cuatro cabezas machos y hembras en esta manera.”

1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 232 [F. 117v.]	“En la iglesia nueva que ahora se ha acabado en Juli y casa de los religiosos dieron por quipo y cuenta los indios del dicho pueblo haber gastado seis mil y setecientos y cincuenta y ocho pesos en pagar carpinteros y albañiles y ornamentos y rejas de capilla y otros aderezos y que en esto no entran los indios que han dado para trabajar en la iglesia ni la madera que han traído ni piedra ni cal ni ladrillo como se contiene en el capítulo de uso lo cual me parece que montará otros veinte mil pesos y más de manera que en esta iglesia y casas de los frailes se habrán gastado veinte y seis mil pesos poco más o menos.”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 274 [F. 136v.]	“Provisión para la administración del ganado de comunidad de la provincia de Chucuito. [...] y para que se pueda tomar y tomen cuenta a los ganaderos y pastores de todo el ganado que se les entregare y del multiplico de ello todas las veces y cada y cuando les pareciere que conviene a la cual asistan y se hallen presentes los caciques de las parcialidades cuyo fuere el dicho ganado cada cual a la que se tomare del ganado de su parcialidad y para que del multiplico de ello puedan hacer pagar a los indios que lo guardaren sus salarios y jornales y para que si les pareciere que conviene puedan hacer herrar y señalar el dicho ganado [...] y al principio de cada un año harán juntar los caciques de cada parcialidad con los ganaderos y quipocamayos y harán quipo de todo el ganado que hay para que se sepa y entienda lo que ha multiplicado y verán qué cantidad de ganado se podrá sacar y vender de lo de la dicha comunidad para ayuda a pagar el tributo que la dicha provincia paga a Su Majestad y socorrer las necesidades de los pobres...”
1567	<i>Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567</i>	p. 275 [F. 137r.]	“y para que los dichos administradores entiendan el ganado que se manifestó que había en la dicha provincia al tiempo que el dicho Garci Diez de San Miguel la visitó mando a Antonio de Aila de Peñalosa corregidor de la dicha provincia que les dé relación y quipo que el dicho Garci Diez de

			San Miguel dejó en su poder o un traslado de ello en la cual está declarado el ganado que a la sazón había y de qué parcialidad y ayillos era otro sí he sido informado que del ganado de la dicha comunidad se podría sacar alguna parte de ello...”
1571	Ondegardo, Polo de <i>Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas</i>	p. 49	“pues faltándoles escrituras no pudieron tener otra que más satisficiese a sus propios quipos por registros”
1571	Ondegardo, Polo de <i>Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas</i>	p. 49	“solo haçe al propósito sauer que a lo que se puede averiguar e conjeturar por la cuenta destos indios, no deue de auer trescientos y cinquenta o quatrocientos años que estos indios no poseyan y señoreauan mas de aquel Valle de Yucai y Xaquixaguana, que por cada parte no ay más çinco leguas.”
1571	Ondegardo, Polo de <i>Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas</i>	p. 50	“desta generalidad dura la memoria entrellos e muy generalmente como cosa muy notoria; y de lo demás no tienen notiçia sino es por los Señores que an tenydo, que se acuerdan por sus quipos de diez o doze Señores, y según lo que dizen aver viuido cada vno, no se puede extender el tiempo a quatroçientos años; este mismo tiempo poco más ó menos deve de auer que ellos empearon a señorear e conquistar en aquellas comarcas del Cuzco, y según parece por sus registros, algunas veces fueron desbaratados”
1571	Ondegardo, Polo de <i>Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas</i>	p. 51	“e avnque en el registro de los yngas muy por estenso hallamos memoria también, cada provincia tiene sus registros de la vitoria, guerras e castigos de su tierra, si ymportara algo pudiéramos muy bien colegir el tiempo que avía que cada vna estaua pacifica devaxo de la subxección del Ynga”
1571	Ondegardo, Polo de <i>Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas</i>	pp. 55-56	“después que se hiçieron los yngas señores de cada provinçia, lo primero que hicieron fue reducir los indios a pueblos y mandarle que viviesen en comunidad porque hasta entonces vivían muy dividisos e apartados, y que se contasen e dividiesen por

			parcialidades, y que con cada diez obiese vn mandón y que trauajase con ellos, y de çiento y otro, y de mill otro, y de diez myll otro, que llamauan esta división de diez mill indios vno; y sobre todos un Gouernador ynga a quien todos obedesçian y dauan quenta cada vn año de todo lo hecho en aquel distrito; y subçedió ansi de los que habían muerto y nasçido ombres o ganados y cogidose de sementeras y de todo lo demás por quenta muy particular y menuda, y éstos salían en cada vn año del Cuzco y bolvían por Hebrero a su quenta antes que se emeçase la fiesta de Pascua del Raymi que era la prinçipal; y todos los gouernadores trayan consigo el tributo de todo el rreyno que venya al Cuzco”
1571	Ondegardo, Polo de <i>Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas</i>	pp. 58-59	“avía gente que tenya cuidado, e depósitos para ello, e muy gran recaudo e quenta con ello en rregistros el dia de oy de todo lo que se llevó e gastó e personas que lo entendían, sino que es tan gran prolijidad tratar dello, que no creo que se pudiera acauar; porque si ello fuera muncho, por las quantas pudiéramos averiguar la cantidad de las tierras que para esto se aplica en cada parte”
1571	Ondegardo, Polo de <i>Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas</i>	pp. 88-89	“e para cazar lo demás se les daua licencia conforme a la nesçecidad humana; e ansi se puede entender conforme a la rrelación que ellos dan e lo que tienen asentado en sus rregistros, que dende el tiempo quel ynga los señoreaba hasta que los españoles entraron en la tierra, fué sin compraçión más lo que se multiplicó en el ganado por la orden que en ello se tenya, que no lo que ellos pudieron dar de tributo para la rreligión e para el gobierno; e avn que fué muy exesiua la cantidad que dauan e consumyan en cada vn año, que de todo tienen quenta e rrazón desde quel ynga los sujetó hasta oy, que es cosa que con dificultad lo pudiera yo creer si no lo viera.”
1571	Ondegardo, Polo de <i>Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas</i>	p. 118	“en todas las sepulturas, conforme a la calidad del que se enterró, se hallan cuerpos en su compañía; avnque no era de sustançia, digo, que no pensauan en que se sepultasen con el difunto o aparte, y en los

			Yngas, quiere dezir en los que fueron rreyes, a los quales llamauan estos <i>Çapaynga</i> por sus memorias; siempre se fué multiplicando el daño como fueron señoreando más; e ansi parece que Guaynacapa, que fué vno de los cuerpos de los Señores que yo hallé embalsamados, por los rregistros, se le mataron mill personas de todas hedades, por que este fué el postrer Ynga que murió en su trono”
1571	Ondegardo, Polo de <i>Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas</i>	p. 125	“Sería nunca acauar haçer rrelaçión de todos y los que estos declaran por sus quipos y se entiende claro ser ansi, avnques verdad que por no ser hordinario sino como le vanya la voluntad y lo ordenaua el Señor, no nesçesario más de la regla general de no aver cosa tasada ny seruicio que se pudiese rrehusar, salvo que sola la destribuçión quedaua en mano de los naturales, la qual se haçia con gran orden”
1571	Ondegardo, Polo de <i>Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas</i>	p. 126	“porque si en particular se quisiese tratar de ocupaciones y guardas de ganados y de depósitos y guardas de rregistros o quipos, como ellos los llaman, e lo que tenyan con los tributos de toda la tierra hasta el Cuzco y en mudar comyda de un cavo para otro quando lo pedía la nesçesidad sería nunca acauar;”
1571	Ondegardo, Polo de <i>Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas</i>	pp. 128-129	“después de entendido lo que cavia a una provincia de la rropa que se les mandaua hazer, considerada la gente que hera menester para texerla, se rrepartía esta por los ayillos o parçialidades, y con esta acudían y dauanle la lana nesçesaria para la cantidad de los mysmos depósitos, e así juntos la labraban y se guardaua, tenyéndose siempre quenta que este trauajo fuese ygal, desta manera: que si vna parçialidad le cauía este año diez yndios para teger rropa, que otra año cavia a otros, e aquellos no tornaban a trauajar en aquel genero de negoçio, hasta que pasaua por todos; en lo qual se tenya tanta quenta, que después de vista y entendida por sus nudos, nynguno dudara, sino que la destribuçión hera igual e que nynguno era agrauiado”

1571	Ondegardo, Polo de <i>Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas</i>	p. 135	“luego sauen lo que les caue e cuánto se a de destribuyr; e la mysama horden se tiene en la destribución entre las parçialidades de cada vno, porque como tengo dicho, lo que ansí les caue, también lo tiene tasado por cotas; e según esta horden si todos estuviesen juntos, en ora, sabrían la destribución como se avía de haçer, e quanto cavía si altercarle mas de sacar sus ylos con sus nudos, que hera rregistro común de las partes e su libro”
1571	Ondegardo, Polo de <i>Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas</i>	p. 136	“cada provincia destribuya por si lo que su encomendero mandaua que diesen, e ansi en la destribución siempre guardaron la horden de antes, considerado la posibilidad de la gente e hacienda de la mysama provincia; e ansí lo tienen tan por cuenta de todo quanto se les llevo, que no se yerre una gallina y en otra carga de leña, que cierto es cosa que no se puede creer, pero tienen detos grandes ofiçiales.”
1571	Ondegardo, Polo de <i>Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas</i>	p. 156	“de suerte que vn año destos, que son muy hordinarios, sale de su tierra la mayor parte de la gente, vnos con carneros de la comunydad, y de viudas y menores y encomyendas que por sus ayillos e parçialidades tienen su cuenta, y en el mysmo ganado llevan sus rrescates de lana y costales y carneros, e lo prinçipal es carneros nuevos de dos años, con que cargan de mayz y buelben á sus tierras, de que se sustentan todo el año: en la cuenta e destribución desto que se trae, es cosa que no se puede creer ver su curiosidad, porque nynguno rresçieue agrauio.”
1571	Ondegardo, Polo de <i>Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas</i>	p. 164	“porque ay tres parçialidades, [...] los quales para diuidir estos onze myll pesos se juntan de todos como treinta yndios prinçipales e quipocamayos que son sus contadores ó marcamayos; y puesto caso quedan sus voçes con sus piedras e machizes los frisoles puestos en el suelo con que haçen sus quantas por la horden acostumbra. Finalmente, en menos de tres oras supo, delante de my, cada parçialidad lo que le cauía y en este general rrepartimyento, por que se vaya

			entendiendo el fraude de los caçiques, entendidas sus pláticas e cuenta, no ay duda sino que nynguno consiente agrauiar a su parcialidad”
1571	Ondegardo, Polo de <i>Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas</i>	p. 167	“Hecha pues esta diuisión general a que se hallan presentes a lo menos todos los prinçipales de cada parçialidad, e los vnos y los otros lleuan en sus quipos y rregistros lo que les cupo, se tornan a juntar cada caçique prinçipal con sus sujetos, e tratan de lo que cae a cada prensçipalejo de lo que les fué rrepartido conforme al número viejo e posivelidad, e haçen su distribuçión, que también a ésta me hallé yo presente por entenderlo de rrayz, y cave al caçique prinçipal su parte conforme a su posivielidad e yndios que tiene”
1575	Molina, Cristóbal de <i>Relación de las fábulas y ritos de los incas</i>	pp. 42	“Estos y otros desatinos semejantes decían y dicen aver passado, que por prolijidad como dicho tengo, no los pongo. Causóse todo esto demás de la principal causa que hera no conocer a Dios y darse a vicios y ydolatrías, no ser jentes que usavan de escritura, porque si la usaran no tuvieran tan ciegos y torpes y desatinados errores y fábulas, no obstante que essavan de una cuenta muy subtil de unas ebras de lana de dos nudos, y puesta lana de colores en los nudos, los quales llaman <i>quipos</i> . Entendíanse y entiéndense tanto por esta cuenta, que dan razón de más de quinientos años de todas las cosas que en esta tierra en este tiempo an pasado. Tenían yndios yndustriados y maestros de los dichos quipos y cuentas y éstos yban de generación en generación mostrando lo pasado y enpapándolo en la memoria a los que avían de entrar, que por maravilla se olvidaban cosa por pequeña que fuese. Tenían de estos <i>quipos</i> , que casi son a modo de pavilos con que las biejas reçan en nuestra España; salvo ser ramales, tenían tanta cuenta en los años, meses, y luna de tal suerte que no avía herrar luna, año, ni mes aunque no con tanta pulicia como después que Ynga Yupanqui enpeçó a señoriar y conquistar esta tierra porque hasta entonces los Yngas no avían salido de los alrededores del Cuzco, como

			por la relación, que Vuestra Señoría Reverendísima tiene, parece.”
1575	Molina, Cristóbal de <i>Relación de las fábulas y ritos de los incas</i>	p. 93	“Tenía en el Cuzco el Ynga para este efecto, yndios de los quatro Suyos o partidas, que cada uno dellos tenía quenta y raçón de todas la guacas por pequeñas que fuesen, que en aquella partida de que él hera <i>quipocamayo</i> o contador, que llaman <i>uilcacamayo</i> ; y avía yndio que tenía a cargo casi quinientas leguas de tierra. Tenían estos la raçón y cuenta de las cosas que a cada gueca se avía de sacrificar, y así la tomavan deste los que avían de salir del Cuzco e yban dando la dicha raçón y cuenta a los que yban entregando los dichos sacrificios de unos en otros, no obstante que, en las cabeceras de las provincias avía también yndios deputados para el dicho efeto, y que tenían cuenta y raçón de los dichos sacrificios que en cada provincia avían de quedar; pero porque algunas veces acrecentauan o cortavan de los dichos sacrificios, conforme a la voluntad del Ynga, sacavan la raçón del Cuzco para lo que en cada lugar y parte se avía de hacer.”
1586	Cabello Valboa, Miguel <i>Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo</i>	Parte I p. 8	“asta que comenzaron los Reies Ingas á eregir Imperio en este gran Reino de Piru: cuias Historias te presento delante mas verdaderas y copiosas que jamas han salido a luz. Hallaras numerados los años en que estos Reies Ingas comenzaron con tanta certeza quanta humana diligencia a bastado averiguar segun los Quipos y quantas Indianas, que de aquellos tiempos an permanecido asta los nuestros”
1586	Cabello Valboa, Miguel <i>Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo</i>	Parte III Cap. 6 pp. 239-240	“Ansi como las demás gentes de el Mundo tuvieron instrumentos, y artificios para guardar y retener sus memorias y cosas dignas de ellas, ansi tambien nuestros Yndianos no carecieron de esta industria y abilidad. Los naturales de la tierra de nueva España usaron de pinturas y dibujos donde señalauan con figuras las historias que pretendian retener y guardar inbencion por cierto de galanos entendimientos mas nuestros Piruleros antiguos comenzaron a usar de ciertos ñudos dados en ciertos hilos

			de colores varias, y segun era lo que pretendian, y querian entender de los tales ñudos, y hilos ansi era la color que añudauan á la grandeza y diferencia de el ñudo (o nudos) que hacian, y abia oficiales tan expertos en esta manera de conocer y añudar como ay entre nosotros Escriuano, y contadores liberales. Estos eran ciertos Yndios informados en aquel menester de sus mayores, y desde muchachos se criauan en ello para que la teorica de tan ciega ciencia la pudiese mejor retener, auia de estas maneras de escripturas a quien llamauan quipos aposentos y casas llenos con mas cantidad que los escritorios de nuestros Secretarios, y Escriuano, y solo se entendían con ellos el Quipo camayoc (que ansi llaman ellos al ministro, y Oficial a cuyo cargo estan las tales maneras de escripturas) y estos yban enseñando, y enponiendo á otros desde muchachos dándoles siempre lición, y doctrina de cada cosa, y en la duración de la tal enseñanza los atormentuan a pellizcos en sus desnudas carnes a fin de que con mas promptitud retuviesen la lección de aquel dia y de esta manera quedauan tan expertos, y doctos en aquel arte que con facilidad dauan cuenta de lo que les preguntaua en cosas tocantes á subcesos pasados de casi tiempo de 800 años.”
1586	Cabello Valboa, Miguel <i>Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo</i>	Parte III Cap. 6 pp. 240	“Pues de tal manera de cuentas, y escripturas (y no con poco trabajo) se a podido verificar el principio, y proceso de los Señores Yngas que no a costado poco escrutinio y consultas hechas con Yndios antiguos y entendidos en el arte y abilidad de los Quipos, y poner los emos todos desde su principio con las cosas mas notables que a cada uno subcedio en el progreso de su vida...”
1586	Cabello Valboa, Miguel <i>Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo</i>	Parte III Capítulo 10 p. 264	“Concordadas las cuentas nuestras con las que estos naturales tienen por sus Quipos, y ñudos de sus Reyes, y Señores antiguos y de la realidad y principios de ellos...”

1586	Cabello Valboa, Miguel <i>Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo</i>	Parte III Cap. 13 p. 291	“Consienten las cuentas Españolas, y los quipos Piruleros que el tiempo de la muerte de Mayta Capac, y coronación de su hijo Yngaruca fuesse cerca de los años de Christo de 1306 o poco discrepante.”
1586	Cabello Valboa, Miguel <i>Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo</i>	Parte III Cap. 24 p. 393-394	“se le fue acrecentando el mal, y paró en unas mortales calenturas y sintiendose cercano a la muerte hizo su testamento segun entre ellos era costumbre, y en una vara larga (a manera de baculo) fueron poniendo rayas con distintas colores en que se conocia y entendia su ultima y postrimera voluntard, lo qual le fue dada en guarda a el Quipocamayoc (que era entre nosotros el Escriuano, ó Secretario) dejó nombrados por sus Albaceas y Testamentarios á Colla Topa y a Catungui y a Tauri machi y Auqui Topayupangui, y a otros tres o quatro Principales Capitanes y deudos cercanos suyos y debajo deste testamento murio el valeroso y buen Caudillo y Rey Guayna Capac [...] juntaronse los testamenteros y albaceas juntamente con el Quipo Camayoc (o Escriuano) y atentamente consideraron lo que los Quipos y ñudos declarauan, y y interpretado con la deuida y necesaria fidelidad paecia auer hecho nuevo y ultimo nombramiento de único y universal heredero y subcesor del Ympario en un hijo que consigo traia a quien amava mucho llamado Ninancuyuchic [...] Hallaron también por los Quipos el orden que se auia de tener en llevar su cuerpo á el Cuzco, y como se auia de entrar triumphando”
1590	Acosta, José de <i>Historia natural y moral de las Indias</i>	Libro I, Capítulo XXV, p. 124-125	“Lo que hombres doctos afirman y escriben es que todo cuanto hay de memoria y relación de estos indios, llega a cuatrocientos años, y que todo lo de antes es pura confusión y tinieblas, sin poderse hallar cosa cierta. Y no es de maravillar faltándoles libros y escritura, en cuyo lugar aquella su tan especial cuenta de los quipocamayos, es harto y muy mucho que pueda dar razón de cuatrocientos años.”
1590	Acosta, José de <i>Historia natural y moral de las Indias</i>	Libro VI, Capítulo VIII,	“Los indios del Pirú, antes de venir los españoles, ningún género de escritura tuvieron, ni por letras ni por caracteres, o

		p. 401-402	cifras o figurillas, como los de la China y los de México; [...] suplían la falta de escritura y letras, parte con pinturas como los de México, aunque las del Pirú eran muy groseras y toscas, parte o lo más, con quipos. Son quipos, unos memoriales o registros hechos de ramales, en que diversos nudos y diversos colores, significan diversas cosas. Es increíble lo que en este modo alcanzaron, cuanto los libros pueden decir historias, y leyes y ceremonias, y cuentas de negocios, todo eso suplen los quipos tan puntualmente, que admira. Había para tener estos quipos o memoriales, oficiales diputados que se llaman hoy día quipo camayo, los cuales eran obligados a dar cuenta de cada cosa, como los escribanos públicos acá, y así se les había de dar entero crédito. Porque para diversos géneros como de guerra, de gobierno, de tributos, de ceremonias, de tierras, había diversos quipos o ramales. Y en cada manojo de éstos, tantos nudos y nudicos, y hilillos atados; unos colorados, otros verdes, otros azules, otros blancos, finalmente tantas diferencias, que así como nosotros de veinte y cuatro letras guisándolas en diferentes maneras sacamos tanta infinidad de vocablos, así éstos de sus nudos y colores, sacaban innumerables significaciones de cosas. Es esto de manera que hoy día acaece en el Pirú, a cabo de dos y tres años, cuando van a tomar residencia a un corregidor, salir los indios con sus cuentas menudas y averiguadas, pidiendo que en tal pueblo le dieron seis huevos, y no los pagó, y en tal casa una gallina, y acullá dos haces de yerba para sus caballos, y no pagó sino tantos tomines, y queda debiendo tantos; y para todo esto, hecha la averiguación allí al pie de la obra con cuantidad de nudos y manojos de cuerdas que dan por testigos y escritura cierta. Yo vi un manojo de estos hilos, en que una india traía escrita una confesión general de toda su vida, y por ellos se confesaba, como yo lo hiciera por papel escrito, y aún pregunté de algunos hilillos que me parecieron algo diferentes, y eran ciertas circunstancias que

			requería el pecado para confesarle enteramente.”
1590	Acosta, José de <i>Historia natural y moral de las Indias</i>	Libro VI, Capítulo XIII, p. 409	“Cuando se mandaba hacer algo o traer al Inga, ya estaba declarado cuánta parte de aquello cabía a cada provincia, y pueblo y parcialidad, lo cual no era por partes iguales, sino por cuotas, conforme a la cualidad y posibilidad de la tierra. De suerte que ya se sabía para cumplir cien mil hanegas de maíz, <i>verbi grata</i> , ya se sabía que a tal provincia le cabía la décima parte, y a tal la séptima, y a tal la quinta, etc.; y lo mismo entre los pueblos y parcialidades, y ayillos o linajes. Para la razón y cuenta del todo, había los quipo camayos, que eran los oficiales contadores, que con sus hilos y ñudos, sin faltar decían lo que se había dado, hasta una gallina y una carga de leña, y por los registros de éstos, en un momento se contaba entre los indios, lo que a cada uno le cabía.”
1590	Acosta, José de <i>Historia natural y moral de las Indias</i>	Libro VI, Capítulo XIX, p. 418	“Por mandado de la Majestad Católica del rey D. Felipe, nuestro señor, se hizo averiguación con la diligencia que fué posible, del origen y ritos, y fueros de los ingas, y por no tener aquellos indios escrituras, no se pudo apurar tanto como se deseara. Mas por sus quipos y registros, que como está dicho les sirven de libros, se averiguó lo que aquí diré.”
1590	Acosta, José de <i>Historia natural y moral de las Indias</i>	Libro VI, Capítulo XIX, p. 419	“porque los Ingas sujetaron toda aquella tierra, y pusieron sus leyes y gobierno. El tiempo que se halla por sus memorias haber gobernado, no llega a cuatrocientos años, y pasa de trescientos, aunque su señorío por gran tiempo no se extendió más de cinco o seis leguas alderredor del Cuzco.”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro I Cap. III p. 56	“Sea la verdad la una o la otra, entrambas opiniones se tratan y confieren entre los indios, y ellos le dan crédito como cosa que creen que sucedió así, no hay ni se sabe otro origen, principios ni fundamento del señorío de los yngas que fundaron la gran ciudad del Cuzco, cabeza de estos reinos, y los conquistaron y gobernaron, sino este que aquí se ha puesto, porque ellos no

			tuvieron letras ni las conocieron, ni historias más de sus quipos, que son cordeles donde con nudos asientan y ponen por memoria todas las cosas que quieren, de los cuales consta lo que digo y diré en todo el discurso de esta historia.”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro I Cap. XXVI p. 95	“Hizo Tupa Ynga Yupanqui juntar los indios en pueblos, porque de antes vivían en cuevas, cerros y laderas, donde más comodidad hallaban y aparejo para sus sementeras, y redujo a los que estaban en lugares fuertes y llanos y sin defensa, porque no se rebelasen. Y ordenó caciques principales de los mismos naturales, informándose primero de dónde procedían, su calidad y naturaleza, y al que hallaba más hábil a ése ponía en el cargo de cacique principal de toda la provincia y nación. A éstos dio criados, chacaras, ganados y mujeres, todo por su cuenta y razón, conforme los indios que tenían a su mando.”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro I Cap. XXVI p. 97	“mandó hacer por todas las provincias, desde Chile hasta Quito, visita general y empadronar toda la tierra, e hizo cabezas de cacicazgos y sobre esto ordenó y puso gobernadores naturales del Cuzco en todas las provincias, a los cuales llamaban Tocorico Apu, como dijimos, y otros llamados Micho, que tenían cuenta y cargo de las tasas y eran como espías de lo que pasaba, para dar cuenta al Ynga. Hizo visitador general de todas las provincias a un hermano suyo llamado Tupa Capac, que quería mucho, y en todas ellas le dio criados y chacaras, así para él como para sus criados, y estos beneficiaban y sembraban las tierras de Tupa Capac y le recogían las comidas conforme a su orden y mandato.”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro I Cap. XXXIX p. 140	“Cuando murió Huayna Capac dejó ordenado a sus testamentarios, que eran Colla Topa y la Tunqui y Adcayqui y Ataurimache y Cusi Tupa Yupanqui, Huachao Chico Tupa Yupanqui, todo lo que se había de hacer después de haber fallecido, porque Mihi, el capitán de los orejones ya era muerto, y para que mejor pusiesen en efecto su voluntad les dio una

			vara larga, a manera de bordón, poniendo señalares de colores en ella, les compuso el <i>quipu</i> y dio la traza cómo habían de entrar triunfando con su cuerpo en el Cuzco y de todo lo que habían de traer de Tomebamba, y del gobierno, que en todas las provincias conquistadas habían de quedar guarniciones y guardas, y con esto murió.”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro I Cap. LXXXVI pp. 312-313	“Por haber tratado particularmente de todos los Yngas que en este Reino fueron señores, y haber seguido en ello, con el mayor cuidado que ha sido posible, la verdad y la relación más cierta que de la mucha variedad y distintas razones que los indios viejos, con sus quipos y memorias, me han dado y he colegido me ha parecido no ser fuera de la historia, ni ajeno de mi principal intento, hacer mención y recuerdo de algunos hijos de los Yngas, los cuales aunque no le sucedieron en los estados por haber otros mayores en edad que se les preferían, fueron valerosos y se señalaron en las guerras y conquistas, que el Ynga hacía, siendo capitanes de sus ejércitos, de los cuales los indios aun el día de hoy hacen memoria, contando y refiriendo algunas cosas dignas de saberse y que ellos entre sí las celebran, con no menos gusto y contento que los que los de sus Reyes.”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro I Cap. LXXXIX p. 323	“Por la variedad con que los indios cuentan un admirable suceso, que acaeció al famoso Príncipe Tupa Amaro en este asiento, conviene ir siguiendo por diversos caminos a la verdad del caso, y por acabar con la brevedad posible, tan amiga de los sabios y discretos, aunque será con dificultad, por haber tanto tiempo que sucedió, y estar en quipos antiguos que los Yngas tenían, que son unos cordeles con mucha variedad de colores y nudos, donde ellos asentaban sus hechos y sucesos, y por haber pocos en este tiempo que entienden, por ser diferentes, los que ahora ellos usan, y ser la lengua de esos indios tan estrecha y falta de vocablos, para haber de convertir y declarar en una tan amplísima como esta nuestra, determiné estrechar en algunas partes y alargar en otras la profundidad deste suceso. Y al fin

			vine a que tuviese efecto el declarar lo que decían en los cordeles y quipos, que estaban con otros donde trataban cosas pasadas e historias y sucesos de sus antepasados de todo este dicho Reino del Pirú, y en los de este capitán y Príncipe Tupa Amaro decía así...”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro II Cap. IV p. 353	“Las leyes que tenían no eran escritas, porque el uso de las letras no había llegado a ellos, ni las conocían. Todos los delitos y negocios administraban y castigaban de memoria, por la buena razón natural, haciendo luego ejecutar lo que mandaba, sin remisión ninguna.”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro II Cap. V p. 356	“También tenía otros géneros de castigos menores para sus delitos, según su calidad, y siempre guardando en ellos grandísima rectitud y acuerdo, porque ninguno hacía sin parecer de sus consejeros, consultándolo con ellos. Estos castigos que hacía el Ynga eran desde el orejón, de los cuatro ya dichos, hasta el curaca de mil indios, que de ahí abajo lo ordenaba y mandaba el tocoricuc y los gobernadores que tenía en las provincias puestos, aunque algunas veces apelaban de las sentencias de estos inferiores al orejón y al Ynga. No había entre ellos firmas y sellos, mas de lo que preguntaban a los testigos hacían dello quipo, que son unos cordeles, y lo enviaban, o traían al Ynga”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro II Cap. VI p. 358	“A los indios que andaban huidos, los hacían llevar a su tierra, y si parecía estar asentado en su quipo, y tener algún oficio, les daban con una piedra en la cabeza ciertos golpes, hasta que moría; y si era mujer, la ahogaban con un chumpi, que es faja, o con una soga, pero si tenían hijos que criar, no los mataban sino de otra manera los castigaban.”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro II Cap. VII p. 361	“Estos depósitos, que ellos llaman <i>colcas</i> , y nosotros diremos alholies o graneros, estaban encomendados a personas principales e indios de mucha cuenta y razón, los cuales la tenían de todo lo que se gastaba por sus <i>quipos</i> . Estos bastimentos

			estaban guardados para que, cuando se ofrecía guerras o conquistas y el Ynga sacaba de las provincias gente de guerra, les diesen de ello lo necesario para el camino, y cuando pasaban por allí compañías de soldados, se les proveía por orden del Ynga. Demás de esto, se les mandaba a los gobernadores de las provincias que tuviesen sumo cuidado con los pobres, tullidos, mancos, cojos, y viejos que no podían trabajar, y a cuenta del Ynga les daban de estos depósitos el sustento necesario.”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro II Cap. XI pp. 372-373	“Este medio y escritura para conservación de sus hechos, llamaban los indios <i>Quipus</i>, y a los indios que tenían por oficio guardar estos <i>Quipu</i>, y dar cuenta y razón de ellos, <i>Quipucamayos</i>, que quiere decir contador. Estos <i>Quipus</i> eran un género de nudo, hechos en unos cordones algo gruesos de lanas y colores diferentes. Por éstos contaban y referían los días, semanas, meses y años, por éstos hacían unidades, decenas, centenares, millares y millones de millares, y para las cosas que querían decir, diferenciarlas, hacían unos nudos mayores que los otros, y ponían diversas las colores, de manera que para una cosa tenían un nudo colorado, y para otra amarillo o verde o azul o negro, según la calidad y según el número así era el nudo más o menos grueso. Por estos nudos contaban las sucesiones de los tiempos y cuando reinó cada Ynga, los hijos que tuvo, si fue bueno o malo, valiente o cobarde, con quién fue casado, qué tierras conquistó, los edificios que labró, el servicio y riqueza que tuvo, cuántos años vivió, dónde murió, a qué fue aficionado; todo en fin lo que los libros nos enseñan y muestran se sacaba de allí, y así todo lo que en este libro se refiere al origen, principio, sucesión, guerras, conquistas, destrucciones, castigos, edificios, gobierno, policía, tratos, vestidos, comidas, autoridad, gastos y riquezas, de los Yngas, todo sale de allí y por los Quipus he venido en conocimiento de ellos. Todos cuantos refieren cosas deste reino lo han alcanzado y sabido por este medio, único y solo de

			entender los secretos y antigüedades deste reino.”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro II Cap. XI pp. 373-374	“Así tenían los contadores grandes montones destos cordeles, a manera de registros, como los escribanos los tienen en sus escritorios, y allí guardaban sus archivos y de tal manera que el que quería saber algo, no tenía más que hacer sino irse a un <i>Quipucamayo</i> de éstos, y preguntarle cuánto ha que sucedió esto, o cuál Ynga hizo esta ley, quién conquistó tal provincia, quiénes fueron sus capitanes, cuando fue el año seco o abundante, cuándo hubo pestilencias y guerras, cuándo se rebelaron tales indios, cuándo sucedió tal terremoto, en qué tiempo reventó tal volcán, cuándo vino tal río de avenida, destruyendo las chacaras. Luego el contador sacaba sus cuerdas y daba razón de ello, sin faltar un punto. No hay duda sino que si los españoles al principio tuvieran curiosidad en hacer que estos indios contadores, que estaban en el Cuzco como en cabeza, y era a su cargo lo más principal del reino, les declaraban e interpretaban estos <i>Quipus</i> jerigonzas de ellos, como entonces estaba la tierra entera y estas cosas no se habían empezado a olvidar y dejar de los indios, y eran vivos los que de esto cuidaban, se descubrieran famosísimos sucesos de estos Yngas, de su origen, conquistas y batallas y acontecimientos, bastantes a henchir mucho número de libros que de ellos se escribieran, y lo que ahora se sabe con mucho [...] y por fragmentos, como ya van faltando, o han faltado de todo, los contadores antiguos.”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro II Cap. XI pp. 374-375	“De la manera que los había en todo el Cuzco, generales del reino y de cada provincia en particular, así los había en cada provincia, que tenían cuenta y <i>Quipu</i> della. En cada pueblo, en los cordeles puestos el número de los indios del pueblo y de las cosas en general de él, y cada ayllu tenía su contador de sólo él, con los indios que había casados y solteros y viudos, y sus mujeres e hijos, y los que se morían y lo que de nuevo nacían y los oficiales de cada oficio, de manera que si, en un punto, se quisiese

		saber cuántos indios había en un pueblo e indias, y cuántas personas chicas y grandes y las chácaras y ganados que tenían, en juntando los contadores se sabía, sin faltar cosa. Había otra maravilla, que cada provincia como tenía propio lenguaje nativo, también tenía nuevo modo de <i>Quipu</i> y nueva razón dello. Estos contadores los llamaban juntamente Marcacamayos, que significaba estar el pueblo a su cargo, y así los curacas cuando querían mandar alguna cosa que se hiciese en el pueblo, o que el Ynga lo ordenaba o que fuesen a alguna obra pública, éstos se informaban dellos y se subían en un alto y, a la hora que la gente estaba sosegada y sin ruido, recogidos todos en sus casas, poco después de haber anochecido o a el amanecer, a voces declaraba lo que el día siguiente se había de hacer, y les amenazaba que el que excediese sería castigado rigurosamente. El que no hacía lo que le mandaba, le castigaba el Marcacamayo con un azote que tenía y así era temido y respetado de todos. Estos <i>Quipus</i> y cuentas se usan el día de hoy entre ellos, aunque no con la curiosidad que antiguamente, pero todas las obras de trabajo que se han de repartir entre ellos, cualquiera cosa que se ha de hacer van a ver el <i>Quipu</i>, a quién le cabe por su orden, y si está ausente, al que le sigue, como es el que ha de ir a las minas a servir al rey, o el que a de ir a alguna cosa del servicio del corregidor. Llega a un pueblo y pide un indio para cosa del servicio del rey, luego miran otro <i>Quipu</i> diferente para ello, y así para los demás negocios que se ofrecen. Si no fuese por ello habría entre ellos grandísima confusión, y en estos <i>quipus</i> suelen poner cuando el corregidor o el sacerdote no les pagan, u otras personas, todas las cosas de comida y demás que pidieron, y después en la residencia y visitas se lo piden, aún más de lo que les deben, por no quedar cortos, que su malicia ha subido ya más que solía, que como ven que cuando semejantes cosas piden siempre hay conciertos y rebajas, ponen de ordinario más de lo que les deben, porque haya lugar la rebaja y queden en lo que dieron, porque cierto que en astucias y

			malicias y delicadezas nos exceden a nosotros.”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro II Cap. XI p.375	“Andando, de pocos años a esta parte, industriados los indios e indias de confesores doctos y experimentado en confesarse por estos cordeles y <i>quipus</i> , haciendo sus confesiones generales por los mandamientos y después cada vez que se confiesan sacan su <i>quipu</i> y por él van diciendo sus pecados, que cierto ha sido un medio maravilloso y de grandísimo efecto para que hagan sus confesiones más enteras y con más satisfacción de que tratan verdad (de que siempre se ha tenido sospecha), y con alguna más recordación y memoria de sus pecados, y más alivio de los que los sacramentan...”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro II Cap. XI p.376	“Sólo referiré, para que se note la curiosidad de algunos indios, lo que vi en un indio viejo y curaca en cierta doctrina, donde fui cura, el cual tenía en un cordel y quipu todo el calendario romano y todos los santos y fiestas de guardar por sus meses distintos, y me dijo que lo sabía aquello, y doctrinario allí, le había dicho se los leyes y diese a entender, y como el Padre se lo iba diciendo el indio iba en su quipu asentándolo, y a las fiestas de guardar ponía el nudo diferente y más grueso, y así era cosa de admiración cómo se entendía por el quipu, y sabía cuándo venían las fiestas y las vigilias de ellas.”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro II Cap. XII p. 377	“Al tercer año entraban a otro maestro, que les declaraba en sus <i>quipus</i> los negocios pertenecientes al buen gobierno y autoridad suya, y a las leyes y la obediencia que se había de tener al Ynga y a sus gobernadores, y los castigos que se les daban a los que quebrantaban sus mandatos. El cuarto y postrero año, con otro maestro aprendían en los mismos cordeles y quipus muchas historias y sucesos antiguos, y trances de guerras acontecidas en tiempos pasados y las astucias de sus Yngas y capitanes, y el modo con que conquistaron las fortalezas y vencieron a sus enemigos y todas aquellas cosas que notablemente habían sucedido,

			para que las tuviesen de memoria y las refiriesen en conversaci3n; y entre ellos y los maestros se las hacían contar y decir de memoria, porque por el modo que en referirlas tenían, sacaban la facilidad, entendimiento y prudencia de que habían sido dotados, y su buena o mala naturaleza de los muchachos.”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro II Cap. XIII p. 378	“Todo el Reino estaba dividido en el gobierno de esta manera, que cinco indios tenían superior que les mandaba, y diez indios y veinte y cincuenta y ciento y quinientos y mil y cinco mil y diez mil y veinte mil, y conforme eran los indios que mandaba y regía, así tenía la jurisdicción y facultad, el servicio, chácara, indios y <i>anaconas</i> , vestidos y cuidados, de suerte que todo estaba por cuenta y razón.”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro II Cap. XVIII p. 393	“Este género de muchachas eran de toda suerte, así de principales como de indios comunes, con tal fuesen hermosas sin nota ni fealdad ninguna, que para esto las mandaban desnudar, y tenían sus guardas y porteros con sus <i>quipus</i> donde asentaban cuántas eran, que por ser muchas niñas y de poca edad era necesario.”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro II Cap. XX p. 400	“Pasados los cinco años en que se hacía esta visita, tornaba a volver el mismo tucuc ricuc, u otro que nombraba el Ynga, y miraba por todas las calles por su orden, y el que en la visita pasada era niño, lo ponían en la otra calle adelante, y el que era muchacho que andaba jugando, pasábalo a la de los muchachos mayores, y así los iban subiendo hasta la calle primera de los varones perfectos. A los muertos quitábanlos de la cuenta y lo mismo guardaba con las mujeres, y así sabía el Ynga cuántos indios podía sacar de cada provincia y pueblos aptos para la guerra, y cuántos para otros oficios y lo propio de las mujeres. Con esto no había persona en todo este Reyno que no estuviese matriculada, que fue maravillosa traza y sagacidad prudentísima.”

1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro II Cap. XXII p. 407	“Todas estas ordenanzas, que se mandaron guardar con grandísimo rigor, las dio el Ynga puestas con sus <i>ñudos</i> en los cordeles que ya hemos dicho que ellos llaman <i>quipos</i> . Dellas sacó hartas el Virrey don Francisco de Toledo, que con tanta prudencia y valor gobernó este Reino...”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro II Cap. XXIII p. 408	“El Ynga llamaba al consejo a los cuatro orejones principales de su corte y, habiendo comunicado con ellos su intención y aprobada, hacía junta de todos los capitanes que había en el Cuzco, que hubiesen seguido las guerras y conquistas, [...] A estos capitanes les proponía lo que pensaba hacer para que, conforme a ello, le diesen consejo, y cómo se podría hacer la guerra más seguramente y concluirse más presto, y lo que era necesario para ello. Estos capitanes lo conferían entre sí y, habido acuerdo, cada uno daba su parecer y decía el modo que se había de guardar. De todo lo que le aconsejaban sacaba lo que mejor y más conveniente se juzgaba, y daba por sus quipos la orden que en todo se había de tener en el empezar la guerra, y proseguirla y acabarla, y la gente que para ello se había de juntar, y las partes y lugares por donde se había de entrar, y donde se había de reparar.”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro II Cap. XXXVI pp. 442-443	“Todas las cosas de que tenemos noticia en las antiguallas de este Reyno, son deducidas de los <i>quipos</i> de los indios viejos y conforme su variedad así es fuerza la haya, en quien escribiere sus historias.”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro III Cap. XVII p. 521	“El nombre de Quito refieren los indios antiguos, que le resultó por unos grandes cordeles, que el famoso Huaina Capac hizo en ella de oro y plata, poniendo en ellos diversas leyes y estatutos, que se habían de guardar en ella y en las provincias comarcanas, y esto se llama, en su lengua, <i>quipu</i> , y los españoles, corrompiendo el vocablo, llamáronla Quito.”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro III Cap. XX p. 532-533	“Llamóse antiguamente Camaná, desde el tiempo del valeroso Ynga Yupanqui, aunque otros dicen que su hijo Tupa Ynga

			Yupanqui, el cual envió un <i>orejón</i> de su casa, muy deudo suyo, que corriese la costa, y fuese poniéndola en orden, y la visitase con la autoridad de su persona misma. Salió del Cuzco con un grande acompañamiento, y vino a hacer alto en este valle, y a este tiempo vino por allí un gobernador <i>tucucricuc</i> de Chile y, no sabiendo decir los indios de aquella tierra quién era el visitador que allí estaba, entendió que era el Ynga y más, cuando llegó a él y le halló con tanta autoridad y servicio, y queriéndole dar un <i>quipu</i> o cordel donde estaba asentado todo lo que se había hecho en Chile le dijo <i>ca</i> , que quiere significar: <i>toma</i> ; y el <i>orejón</i> , conociendo su engaño, para darle a entender que no era el Ynga, sino su visitador, le dijo: <i>mana</i> , que quiere decir: <i>no</i> ; y, desde entonces, se le quedó este nombre al valle de Camana.”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Libro III Cap. XXIII p. 546-547	“El nombre de Arica, refieren indios antiguos, que le vino por el famoso capitán Apocamac, el cual, habiendo estado mucho tiempo en el Reino de Chile guerreando, dio la vuelta hacia el Cuzco con parte de su ejército victorioso y, llegando a este valle, hizo alto por algunos días y, para dar aviso de lo que en Chile le había sucedido, envió delante a un hermano suyo capitán. Como ellos no sabían leer ni escribir, usaban en lugar de escritura de sus <i>quipus</i> que, como tenemos dicho, son unos cordeles muy galanos y bien hechos y en ellos enviaban tantos nudos grandes como pueblos habían conquistado, y en otros pequeños el número de indios vencidos, y en un cordón negro los que en la guerra habían muerto. Cuando se despidió de Apocamac su hermano para ir al Cuzco, le dijo en su lengua: ¿señor, habéis hecho el quipu que tengo que llevar al Ynga? Entonces Apocamac lo sacó de una chuspa y le dijo: <i>arica</i> , que quiere decir en nuestra lengua: <i>sí, toma</i> .”
1590	Murúa, Martín de <i>Historia general del Perú</i>	Cap. XXV p. 552	“El nombre de Guamanga le vino, como refieren los naturales della en sus <i>quipus</i> que...”

1598	<i>Dioses y Hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila</i>	Cap. 22 p. 129	“Los Incas conocían, pues, bien, a todos los huacas de todas partes. Y a cada huaca le mandaban entregar su oro y su plata, conforme estaba apuntado en los quipus; les hacían entregar a todos ellos y en todas partes. Plata sagrada, oro sagrado le llamamos nosotros al oro... (*) todas esas cosas les hacían dar según estaba señalado en los quipus.”
1598	<i>Dioses y Hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila</i>	Cap. 31 p. 181	“Y todo lo que ponían como ofrenda a la laguna Yansa lo reogía el yañca, él lo recibía. También llevaba una llama o sus cuyes, y también ticti, todo producto o cosa con la que se podía adorar, sacrificando u ofrendando. Y así, cuando todos habían entregado las ofrendas y se había llevado la cuenta, mediante quipus, del número de los ausentes, el yañca empezaba la adoración: “Padre Collquiri: tuya es la laguna, también el agua. Dame bien, el agua, este año”. Y ya, cuando el yañca concluía de decir estas palabras, empezaba a masticar su coca y a beber su chicha.”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro I Cap. XIX p. 49	“Porque luego que propuse escribir esta historia escribí a los condiscípulos de escuela y gramática encargándoles que cada uno me ayudase con la relación que pudiese tener de las particulares conquistas que los Incas hicieron de las provincias de sus madres, porque cada provincia tiene sus cuentas y nudos con sus historias anales y la tradición de ellas y por esto retiene mejor lo que en ella pasó que lo que pasó en la ajena. Los condiscípulos, tomando de veras lo que les pedí, cada cual de ellos dio cuenta de mi intención a su madre y parientes, los cuales, sabiendo que un indio hijo de su tierra quería escribir los sucesos de ella, sacaron de sus archivos las relaciones que tenían de sus historias y me las enviaron. Y así tuve la noticia de los hechos y conquistas de cada Inca, que es la misma que los historiadores españoles tuvieron sino que esta será más larga, como lo advertimos en muchas partes de ella”

1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro II Cap. XIII pp. 100-101	“De las sentencias que los jueces ordinarios daban en los pleitos hacían relación cada luna a otros jueces superiores y aquellos a otros más superiores, que los había en la corte de muchos grados, conforme a la calidad y gravedad de los negocios. Porque en todos los ministerios de la república había orden de menores a mayores, hasta los supremos, que eran los presidentes o virreyes de las cuatro partes del imperio. La relación era para que vieses si se había administrado recta justicia, para que los jueces inferiores no se descuidasen de hacerla. Y no habiéndola hecho eran castigados rigurosamente. Esto era como residencia secreta que les tomaban cada mes. La manera de dar estos avisos al Inca y a los de su Consejo Supremo era por nudos dados en cordoncillos de diversos colores, que por ellos se entendían como por cifras. Porque los nudos de tales y tales colores decían los delitos que se habían castigado. Y ciertos hilillos de diferentes colores, que iban asidos a los cordones más gruesos, decían la pena que se había dado y la ley que se había ejecutado. Y de esta manera se entendían, porque no tuvieron letras. (Y adelante haremos capítulo aparte donde se dará más larga relación de la manera de contar que tuvieron por estos nudos. Que, cierto, muchas veces ha causado admiración a los españoles ver que los mayores contadores de ellos se yerren en su aritmética y que los indios estén tan ciertos en las suyas, de particiones y compañías que, cuanto más dificultosas, tanto más fáciles se muestran. Porque los que las manejan no entienden en otra cosa de día y de noche y, así, están diestrísimos en ellas.)”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro II Cap. XIV p. 101	“Volviendo a los caporales (o decuriones) decimos que, además de los dos oficios que hacían de protector y fiscal, tenían cuidado de dar cuenta a sus superiores, de grado en grado, de los que morían y nacían cada año, de ambos sexos. Y por consiguiente al fin de cada año se la daban al rey, de los que habían muerto y nacido en aquel año y de

			los que habían ido a la guerra y muerto en ella”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro II Cap. XV pp. 105-106	“Para cada distrito de los cuatro en que dividieron su imperio tenía el Inca consejos de guerra, de justicia, de hacienda. Estos consejos tenían para cada ministerio sus ministros, subordinados de mayores a menores hasta los últimos que eran los decuriones de a diez, los cuales de grado en grado daban cuenta de todo lo que en el imperio había, hasta llegar a los consejos supremos. Había cuatro virreyes, de cada distrito el suyo. Eran presidentes de los consejos de su distrito. Recibían en suma la razón de todo lo que pasaba en el reino para dar cuenta de ello al Inca. Eran inmediatos a él y supremos gobernadores de sus distritos”.
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro II Cap. XXVI pp. 128-129	“De la geometría supieron mucho, porque les fue necesaria para medir sus tierras, para ajustarlas y partirlas entre ellos. Más esto fue materialmente, no por altura de grados ni por otra cuenta especulativa sino por sus cordeles y piedrecitas, por las cuales hacen sus cuentas y particiones (que, por no atreverme a darme a entender, dejaré de decir lo que supe de ellas). [...] De la aritmética supieron mucho y por admirable manera. Que por nudos dados en unos hilos de diversos colores daban cuenta de todo lo que en el reino del Inca había de tributos y contribuciones, por cargo y descargo. Sumaban, restaban y multiplicaban por aquellos nudos. Y para saber lo que cabía a cada pueblo hacían las particiones con granos de maíz y piedrezuelas, de manera que les salía cierta su cuenta. Y como para cada cosa de paz o de guerra – de vasallos, de tributos, ganados, leyes, ceremonias y todo lo demás de que se daba cuenta – tuviesen contadores de por sí y estos estudiasen en sus ministerios y en sus cuentas, las daban con facilidad. Porque la cuenta de cada cosa de aquellas estaba en hilos y madejas de por sí, como cuadernos sueltos. Y aunque un indio tuviese cargo, como contador mayor, de dos o tres o más

			cosas, las cuentas de cada cosa estaban de por sí”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro IV Cap. XIX p. 238	“fue el primero que puso escuelas en la real ciudad del Cozco, para que los amautas enseñasen las ciencias que alcanzaban a los príncipes Incas y a los de su sangre real y a los nobles de su imperio. No por enseñanza de letras (que no las tuvieron) sino por prácticas y por uso cotidiano y por experiencia. Para que supiesen los ritos, preceptos y ceremonias de su falsa religión y para que entendiesen la razón y fundamento de sus leyes y fueros y el número de ellos y su verdadera interpretación, para que alcanzasen el don de saber gobernar y se hiciesen más urbanos y fuesen de mayor industria para el arte militar, para conocer los tiempos y los años y saber por los nudos las historias y dar cuenta de ellas. Para que supiesen hablar con ornamento y elegancia y supiesen criar sus hijos, gobernar sus casas”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro V Cap. X p. 272	“Para poder tener cuenta con tanta multitud de ganado como tuvieron los Incas lo tenían dividido por sus colores (que aquel ganado de muchos y diversos colores como los caballos de España; y tienen sus nombres para llamar cada color: a los muy pintados, de dos colores, llaman murumuru y los españoles dicen “moromoro”). Si algún cordero nacía de diferente color que sus padres, luego que había criado lo pasaban con los de su color. Y de esta manera con mucha facilidad daban cuenta y razón de aquel ganado, por sus nudos, porque los hilos eran de los mismos colores del ganado”.
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro V Cap. XI p. 274	“Innumerables de ellas vemos que guardan hoy los indios fieles, todas puestas en razón y muy conformes a las leyes de los muy grandes letrados. Las cuales escribieron y encomendaron distintamente a los nudos de los hilos de diversos colores que para sus cuentas tenían. Y las enseñaron a sus hijos y descendientes de tal manera que las que sus primeros reyes establecieron, de 600 años a esta parte, tienen hoy tan en la

			memoria como si ahora de nuevo se hubieran promulgado”.
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro V Cap. XII p. 277	“Lo restante del gobierno suave que los reyes Incas tuvieron, en que hicieron ventaja a todos los demás reyes y naciones del nuevo mundo, consta claro no solamente por las cuentas y nudos anales de los indios, mas también por los cuadernos fidedignos, escritos de mano, que el virrey don Francisco de Toledo mandó a sus visitadores y jueces y a sus escribanos que escribiesen, habiéndose informado largamente de los indios de cada provincia”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro V Cap. XIII p. 279	“Además de esto mandaba que todos los naturales y moradores de la tal provincia se contasen y empadronasen, hasta los niños, por sus edades y linajes, oficios, haciendas, familias, artes y costumbres. Que todo se notase y asentase como por escrito en los hilos de diversos colores para que después, conforme a aquellas condiciones, se les imputase la carga del tributo y las demás obligaciones que a las cosas y obras públicas tenían.”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro V Cap. XIII p. 280	“Otros gobernadores y ministros nombraba el Inca, subordinados de menores a mayores, para todas las cosas del gobierno y tributos del imperio. Para que, por su cuenta y razón, las tuviesen de manifiesto para que ninguno pudiese ser engañado.”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro V Cap. XIV pp. 281-282	“Habiendo ganado el Inca la provincia y mandado empadronar los naturales de ella – y habiéndoles dado gobernadores y maestros para su idolatría – procuraba componer y dar orden en las cosas de aquella región. Para lo cual mandaba que se asentasen y pusiesen en sus nudos y cuentas las dehesas, los montes altos y bajos, las tierras de labor, las heredades, las minas de los metales, las salinas, fuentes, lagos y ríos, los algodones y los árboles frutíferos nacidos de suyo, los ganados mayores y menores de lana y sin ella.”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca	Libro V Cap. XIV	“Todas estas cosas – y otras muchas – mandaba que se contasen y midiesen y se

	<i>Comentarios reales de los incas</i>	p. 282	asentasen por memoria cada uno de por sí: primeramente las de toda la provincia, luego las de cada pueblo y a lo último las de cada vecino. Midiesen lo ancho y largo de las tierras de labor y provecho de los campos y que, sabiéndolo muy en particular, le diesen relación muy clara de todo ello. Lo cual mandaba no para aplicar para sí no para su tesoro cosa alguna de las que tan por entero y tan por menudo pedía la noticia y razón de ellas sino para que, sabida muy bien la fertilidad y abundancia – o la esterilidad y pobreza – de aquella región y de sus pueblos, se proveyese lo que había de contribuir y lo que habían de trabajar los naturales. Y para que se viese con tiempo el socorro de bastimento o de ropa o de cualquier otra cosa que hubiese menester en tiempos de hambre o de peste o de guerra.”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro V Cap. XV p. 285	“La sexta ley mandaba que a cada uno de los maestros y oficiales que trabajaban en servicio del Inca o de sus curacas se les proveyese de todo lo que habían menester para trabajar en sus oficios y artes. Esto es, que al platero le diesen oro o plata o cobre en que trabajase. Y al tejedor, lana o algodón. Y al pintor, colores. Y todas las demás cosas en cada oficio necesarias, de manera que el maestro no pusiese más que su trabajo y el tiempo que estaba obligado a trabajar: que eran dos meses – y, cuando mucho, tres –, los cuales cumplidos no estaba obligado a trabajar más. Empero si en la obra que hacía quedaba algo por acabar – y él por su gusto y voluntad quería trabajar más y acabarlo – se lo recibían en descuento del tributo del año venidero. Y así lo ponían por memoria en sus nudos y cuentas.”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro V Cap. XVI pp. 286-287	“Para que en todo hubiese cuenta, orden y razón, a cierto tiempo señalado se juntaban en el pueblo principal de cada provincia los jueces cobradores y los contadores o escribanos que tenían los nudos y cuentas de los tributos. Y delante del curaca y del gobernador Inca hacían las cuentas y particiones por los nudos de sus hilos y con

			piedrezuelas, conforme al número de los vecinos de la tal provincia. Y las sacaban tan ajustadas y verdaderas que en esta parte yo no sé a quién se puede atribuir mayor alabanza: si a los contadores, que sin cifras de guarismos hacían sus cuentas y particiones tan ajustadas de cosas tan menudas (cosa que nuestros aritméticos suelen hacer con mucha dificultad) o al gobernador y ministros regios, que con tanta facilidad entendían la cuenta y razón que de todas ellas les daba.”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro V Cap. XVI p. 287	“Por los nudos se veía o que cada indio había trabajado, los oficios que había hecho, los caminos que había andado por mandato de sus príncipes y superiores y cualquier otra ocupación en que le habían ocupado. Todo lo cual se le descontaba del tributo que le pertenecía dar. Luego mostraban a los jueces cobradores y al gobernador cada cosa de por sí, de las que había encerradas en los pósitos reales; que eran los bastimentos, el pimiento, los vestidos, el calzado, las armas. Y todas las demás cosas que los indios daban de tributo – hasta la plata y el oro y las piedras preciosas y el cobre que había del rey y del sol –, cada parte dividida por sí.”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro V Cap. XVI p. 287	“También daban cuenta de lo que había en los pósitos de cada pueblo. De todas las cuales cosas mandaba la ley que el Inca gobernador de la provincia tuviese un traslado de las cuentas en su poder, para que ni de parte de los indios tributarios ni de parte de los ministros cobradores hubiese falsedad alguna.”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro VI Cap. VI p. 340	“Tenían cuenta del número de todo este ganado bravo como si fuera manso y en los quipus (que eran los libros anales) lo asentaban por sus especies, dividiendo los machos de las hembras. También asentaban el número de los animales que habían muerto, así de las salvajinas dañosas como de las provechosas, para saber las cabezas que habían muerto. Y las que quedaban vivas, para ver en la cacería venidera lo que se había multiplicado.”

1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro VI Cap. VII p. 342-343	“<i>Chasqui</i> llamaban a los correos que había puestos por los caminos para llevar con brevedad los mandatos del rey y traer las nuevas y avisos que por sus reinos y provincias, lejos o cerca, hubiese de importancia. Para lo cual tenían a cada cuarto de legua cuatro o seis indios mozos y ligeros, los cuales estaban en dos chozas para repararse de las inclemencias del cielo. [...] El recado o mensaje que los <i>chasquis</i> llevaban era de palabra, porque los indios del Perú no supieron escribir. [...] Otros recados llevaban no de palabra sino por escrito – digámoslo así, aunque hemos dicho que no tuvieron letras. Las cuales eran nudos dados en diferentes hilos de diversos colores que iban puestos por su orden, mas no siempre de una misma manera sino unas veces antepuesto un color a otro y otras veces trocados al revés. Y esta manera de recados eran cifras, por las cuales se entendían el Inca y sus gobernadores para lo que se había de hacer. Y los nudos y los colores de los hilos significaban el número de gente, armas o vestidos o bastimento o cualquier otra cosa que se hubiese de hacer, enviar o aprestar. A estos hilos anudados llamaban los indios quipu que quiere decir “anudar” y “nudo”, que sirve de nombre y verbo, por los cuales se entendían en sus cuentas.”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro VI Cap. VIII p. 344	“Quipu quiere decir “anudar” y “nudo”. Y también se toma por la cuenta, porque los nudos la daban de toda cosa. Hacían los indios hilos de diversos colores: unos eran de un color solo, otros de dos colores, otros de tres y otros de más, porque los colores simples y los mezclados todos tenían significación de por sí. Los hilos eran muy torcidos, de tres o cuatro liñuelos. Y gruesos como un huso de hierro y largos de a tres cuartas de vara, los cuales ensartaban en otro hilo por su orden a lo largo, a manera de rapacejos. Por los colores sacaban lo que se contenía en aquel tal hilo, como el oro por el amarillo y la plata por el blanco y por el colorado la gente de guerra. Las cosas que no tenían colores iban puestas por su

			orden, empezando de las de más calidad y procediendo hasta las de menos, cada cosa en su género. Como en las mieses y legumbres (pongamos por comparación las de España): primero el trigo, luego la cebada, luego el garbanzo, haba, mijo, etc. Y así también cuando daban cuenta de las armas primero ponían las que tenían por más nobles – como lanzas – y luego dardos, arcos y flechas, porras y hachas, hondas y las demás armas que tenían.”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro VI Cap. VIII p. 344	“Y hablando de los vasallos daban cuenta de los vecinos de cada pueblo y luego, en junto, los de cada provincia. En el primer hilo ponían los viejos de 60 años arriba, en el segundo los hombres maduros de 50 arriba y el tercero contenía los de 40 – y así de diez a diez años, hasta los niños de teta. Por el mismo orden contaban las mujeres por las edades. Algunos de estos hilos tenían otros hilitos delgados, del mismo color, como hijuelas o excepciones de aquellas reglas generales. Como, digamos, en el hilo de los hombres o mujeres de tal edad que se entendían ser casados, los hilitos significaban el número de los viudos o viudas que de aquella edad había aquel año. Porque estas cuentas eran anuales y no daban razón más que de un año solo.”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro VI Cap. VIII pp. 344-345	“Los nudos se daban por su orden de unidad, decena, centena, millar, decena de millar. Y pocas veces o nunca pasaban a la centena de millar, porque como cada pueblo tenía su cuenta de por sí – y cada metrópoli la de su distrito – nunca llegaba el número de estos o de aquellos a tanta cantidad que pasase la centena de millar. Que en los números que hay de allí abajo tenían hartos, mas si se ofreciera tener que contar por el número centena de millar también lo contarán, porque en su lenguaje pueden dar todos los números del guarismo como él los tiene. Mas, porque no había para qué usar de los números mayores, no pasaban de la decena de millar. Estos números contaban por nudos dados en aquellos hilos, cada número dividido del otro, empero los nudos de cada número estaban dados todos juntos,

			debajo de una vuelta, a manera de los nudos que se dan en el cordón del bienaventurado patriarca san Francisco. Y podíase hacer bien porque nunca pasaban de nueve, como no pasan de nueve las unidades y decenas, etc. En lo más alto de los hilos ponían el número mayor – que era la decena de millar – y más abajo el millar. Y así hasta la unidad. Los nudos de cada número y de cada hilo iban parejos unos con otros: ni más ni menos que los pone un buen contador para hacer una suma grande. Estos nudos – o quipus – los tenían indios de por sí a cargo, los cuales llamaban quipucamayú: quiere decir “el que tiene cargo de las cuentas”. Y aunque en aquel tiempo había poca diferencia en los indios de buenos a malos (que según su poca malicia y el buen gobierno que tenían todos se podían llamar buenos), con todo eso elegían para este oficio – y para otro cualquiera – los más aprobados y los que hubiesen dado más larga experiencia en su bondad.”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro VI Cap. VIII p. 345	“Con ser los <i>quipucamayus</i> tan fieles y legales como hemos dicho, debían ser en cada pueblo conforme a los vecinos de él, que por muy pequeño que fuese el pueblo había de haber cuatro – y de allí arriba, hasta veinte y treinta. Y todos tenían unos mismos registros. Y aunque por ser los registros todos unos mismos bastaba que hubiera un contador o escribano, querían los Incas que hubiese muchos en cada pueblo y en cada facultad, por excusar la falsedad que podía haber entre los pocos. Y decían que, habiendo muchos, habían de estar todos en la maldad o ninguno.”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro VI Cap. IX p. 346	“Estos asentaban por sus nudos todo el tributo que daban cada año al Inca poniendo cada cosa por sus géneros, especies y calidades. Asentaban la gente que iba a la guerra, la que moría en ella, los que nacían y fallecían cada año, por sus meses. En suma, decimos que escribían en aquellos nudos todas las cosas que consistían en cuenta de números, hasta poner las batallas y reencuentros que se daban, hasta decir

			cuántas embajadas habían traído al Inca y cuántas pláticas y razonamientos había hecho el rey. Pero lo que contenía la embajada ni las palabras del razonamiento – ni otro suceso historial – no podían decirlo por los nudos porque consiste en oración ordenada de viva voz o por escrito, la cual no se puede referir por nudos. Porque el nudo dice el número, mas no la palabra. Para remedio de esta falta tenían señales que mostraban los hechos historiales hazañosos o haber habido embajada, razonamiento o plática hecha en paz o en guerra. Las cuales pláticas tomaban los indios <i>quipucamayus</i> de memoria en suma, en breves palabras y las encomendaban a la memoria y por tradición las enseñaban a los sucesores, de padres a hijos y descendientes, principal y particularmente en los pueblos y provincias donde habían pasado. Y allí se conservaban más que en otra parte, porque los naturales se preciaban de ellas.”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro VI Cap. IX p. 347	“Y como si los nudos fueran letras eligieron historiadores y contadores (que llamaron <i>quipucamayu</i>, que es “el que tiene cargo de los nudos”), para que por ellos – y por los hilos y por los colores de los hilos y con el favor de los cuentos y de la poesía – escribiesen y retuviesen la tradición de sus hechos. Esta fue la manera de escribir que los Incas tuvieron en su república. A estos <i>quipucamayus</i> acudían los <i>curacas</i> y los hombres nobles es sus provincias a saber las cosas historiales que de sus antepasados deseaban saber o cualquier otro acontecimiento notable que hubiese pasado en aquella tal provincia. Porque estos, como escribanos y como historiadores, guardaban los registros, que eran los quipus anales que de los sucesos dignos de memoria se hacían y como obligados por el oficio estudiaban perpetuamente en las señales y cifras que en los nudos había para conservar en la memoria la tradición que de aquellos hechos famosos tenían, porque como historiadores tenían que dar cuenta de ellos cuando se la pidiesen. Por el cual oficio estaban reservados de tributo o de cualquier

			otro servicio y, así, nunca jamás soltaban los nudos de las manos.
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro VI Cap. IX pp. 347-348	“Por el mismo orden daban cuenta de sus leyes y ordenanzas, ritos y ceremonias. Que por el color del hilo y por el número de los nudos sacaban la ley que prohibía tal o tal delito y la pena que se daba al quebrantador de ella, decían el sacrificio y ceremonia que en tales y tales fiestas se hacían al sol, declaraban la ordenanza y fuero que hablaba en favor de las viudas o de los pobres o pasajeros. Y así daban cuenta de todas las demás cosas, tomadas de memoria por tradición, de manera que cada hilo y nudo les traía a la memoria lo que en sí contenía, a semejanza de los mandamientos o artículos de nuestra santa fe católica y obras de misericordia, que por el número sacamos lo que debajo de él se nos manda. Así se acordaban los indios, por los nudos, de las cosas que sus padres y abuelos les habían enseñado por tradición, la cual tomaban con grandísima atención y veneración como cosas sagradas de su idolatría y leyes de sus Incas y procuraban conservarlas en la memoria por la falta que tenían de escritura. Y el indio que no había tomado de memoria por tradición las cuentas (o cualquier otra historia que hubiese pasado entre ellos) era tan ignorante en lo uno y en lo otro como el español o cualquier otro extranjero.”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca <i>Comentarios reales de los incas</i>	Libro VI Cap. IX p. 348	“Yo traté los quipus y nudos con los indios de mi padre y con otros curacas cuando por san Juan y Navidad venían a la ciudad a pagar los tributos. Los curacas ajenos rogaban a mi madre que me mandase les cotejase sus cuentas porque, como gente sospechosa, no se fiaban de los españoles que les tratasen verdad en aquel particular hasta que yo les certificaba de ello leyéndoles los traslados que de sus tributos me traían y cotejándolos con sus nudos. Y de esta manera supe de ellos tanto como los indios.”
1609	Garcilaso de la Vega, Inca	Libro VII Cap. 1	“De todas aquellas provincias sacaron, por su cuenta y razón, muchos indios y los

	<i>Comentarios reales de los incas</i>	p. 415	llevaron al oriente de ellas (que es a los Antis) y al poniente (que es a la costa de la mar), en las cuales regiones había grandes valles fertilísimos de llevar maíz y pimienta y frutas, las cuales tierras y valles antes de los Incas no se habitaban. Estaban desamparados como desiertos, porque los indios no habían sabido ni tenido maña para sacar acequias para regar los campos”.
1615	Guaman Poma de Ayala, Felipe <i>Primer nueva crónica y buen gobierno</i>	Tomo I pp. 7-8 [F. 8]	“Carta de don Felipe Guaman Poma de Ayala a Su Majestad el Rey Felipe. Muchas veces dudé Sacra Católica Real Majestad, aceptar esta dicha empresa y muchas más, después de haberlo comenzado, me quise volver atrás juzgando por temeraria mi intención, no hallando sujeto en mi facultad para acabarla conforme a la que se debía a unas historias sin escritura ninguna nomás de por los quipos y memorias y relaciones de los indios antiguos de muy viejos y viejas, sabios testigos de vista, para que dé fe de ellos y que valga por ello cualquier sentencia juzgada y así cologado donde varios discursos pasé muchos días y años indeterminado hasta que vencido de mí y tantos años comienzo de este reino a cabo de tan antiguo deseo [...] me determiné de escribir la historia y descendencia y los famosos hechos de los primeros reyes y señores y capitanes, nuestros abuelos...”
1615	Guaman Poma de Ayala, Felipe <i>Primer nueva crónica y buen gobierno</i>	Tomo I p. 9 [F.11]	“Prólogo al lector cristiano que leyere de este dicho libro, viendo la ocasión en las manos al escrito para sacar en limpio estas dichas historias hube tanto trabajo por ser sin escrito ni letra alguna, sino no más de quipos y relaciones de muchas lenguajes, ajuntando con la lengua castellana y quichua, inga, aymara, puquina, colla, canche...”
1615	Guaman Poma de Ayala, Felipe <i>Primer nueva crónica y buen gobierno</i>	Tomo I p. 53 [F. 72]	“De cómo los dichos filósofos antiguos, que ellos le llamaban camasca amauta runa, entendían por las estrellas y cometas y del eclipse del sol y de la luna, y de tempestades y de aires y de animales y de pájaros, veían estas dichas señales y decían que había de suceder mortanza de grandes reyes de Castilla y de otras naciones del mundo,

			almazamiento, hambre, sed, muertes de gente, de pestilencia, guerra o buen año, o mal año, y así supieron que había Castilla; [...] esta dicha gente si lo supieran leer y sembraran y lo escribieran sus curiosidades, ingenio y habilidad, lo supieron por quipos, cordeles y señas, habilidad de indio.”
1615	Guaman Poma de Ayala, Felipe <i>Primer nueva crónica y buen gobierno</i>	Tomo I p. 82 [F. 111]	“Y comenzó a hacer su hacienda y comunidad y depósitos con mucha orden, cuenta y quipo, en todo el reino.”
1615	Guaman Poma de Ayala, Felipe <i>Primer nueva crónica y buen gobierno</i>	Tomo I p. 183 [F. 262]	“los dichos doce meses se contaba un año. Y por esta orden hacía quipo de gastos y multiplico y de todo lo que pasaba en este reino en cada año, y los filósofos astrólogos para sembrar y coger las comidas y viandas, y para otras ocasiones, y orden y gobierno, se regían con sus quipos y con mucha claridad y distinción lo que se ha gastado, consumido, en qué mes y en qué año pasó, daban relación en ello.”
1615	Guaman Poma de Ayala, Felipe <i>Primer nueva crónica y buen gobierno</i>	Tomo I p. 260 [F. 361]	“estos dichos secretarios honrosos tenían quipos de colores teñidos, y se llamaban quilcacamayoc o quilca uata quipoc. Y en todo el reino había escribano de cabildo, estos asentaban lo que pasaba en los dichos cada pueblo de este reino; y había escribano real, estos andaban asentando en los caminos reales y en otras partes; y había escribanos nombrados, estos dichos escribanos los llevaban los jueces y alcaldes a las provincias para que deje y asiente por quipo y cuenta razón, estos tenían tanta habilidad, pues que en los cordeles supo tanto, que me hiciera si fuera en letra; con los cordeles gobernaban todo el reino.”
1615	Guaman Poma de Ayala, Felipe <i>Primer nueva crónica y buen gobierno</i>	Tomo I p. 264 [F. 369]	“Que le declara al autor y muestra los quipos y le declara, y le dan relaciones los ingas y los Chinchaysuyos, Andesuyos, Collasuyos, Condesuyos, al dicho autor don Felipe Guaman Poma de Ayala...”
1615	Guaman Poma de Ayala, Felipe	Tomo II p. 57 [F. 630]	“y el indio haga quipo de sus pecados, y al indio y a la india le enseñe como lo ha de confesarse de cada pecado...”

	<i>Primer nueva crónica y buen gobierno</i>		
1621	Arriaga, Pablo José de <i>La extirpación de la idolatría en el Pirú</i>	CXXIV Carta annua	“En estos sermones también le declaran los Padres la necesidad que tienen de confessarse generalmente y les enseñan cómo lo han de hazer por sus quipos, que son unos cordelillos de diversos colores, y con varios nudos con que qyudan a la memoria, y se confiessen con tanta claridad y distinción como nosotros por escrito”
1621	Arriaga, Pablo José de <i>La extirpación de la idolatría en el Pirú</i>	p. 121	“Exhórtaseles en los catecismos a que todos tengan imágenes de santos, traigan los rosarios y se les reparten muchos por premio de saber la doctrina, y se les enseña a que los hagan de la chaquira gruesa, que suelen traer por ornato al cuello las mujeres, o a que los cordeles y ñudos como quipus, aunque los más los envían luego a comprar donde los hallan.”
1621	Arriaga, Pablo José de <i>La extirpación de la idolatría en el Pirú</i>	p. 123	“cuando se les trata de la confesión se les ha de decir que hagan sus quipos para confesarse, que muchos se confiesan muy bien por ellos.”
1621	Arriaga, Pablo José de <i>La extirpación de la idolatría en el Pirú</i>	p. 133	“llamar los hechiceros principales de los ayillos, y junto todos les hará un breve razonamiento, apercibiéndoles que les ha de examinar sus huacas, ritos y ceremonias, acariciándoles, por una parte, con amor y, por otra, amenazándoles si encubrieren, y les dará algún término para que lo piensen bien y hagan sus quipos, y después los examinará a cada uno de por sí el visitador”
1631	Oliva, Giovanni Anello <i>Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús</i>	Cap. 2. pp. 37-38 [fol. 35v.]	“Pero se ha suplido en parte con el cuydado que tuvieron los mismos Incas Reyes, que huviesse quippocamayos, los quales con sus quippos (que eran unos hilos de diferentes nudos y colores) yvan como escribiendo y notando las cosas más memorables que sucedían: dexándolas y enseñándolas Padres á Hijos con tan gran distinción y claridad como si estuviesen escritas en historia, que han durado y duran hasta el día de oy: los tales eran como cronistas y historiadores nombrados por los Reyes y

			Señores del Perú, que tenían repartidos en diversas partes del Reyno.”
1631	Oliva, Giovanni Anello <i>Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús</i>	Cap. 2, p. 38 [fol. 36r.]	“Todos los escritores y las relaciones originales que he alcançado de los quipocamayos de los Incas convienen en sus nombres y juntamente como el primero de todos fue manco Capac. Pero no concuerdan en los años que reynaron; ni menos los que vivió cada uno dellos y mucho menos declaran cuándo comenzó su señorío y monarchía”
1631	Oliva, Giovanni Anello <i>Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús</i>	Cap. 2, p. 39 [36 v.]	“Pero mejor a mi ver, haçe relacion dellos el Quipocamayo Casique llamado Catari, viejo antiguo del valle de Cochabamba y hijo de lo quipocamayos coronistas de los Reyes Incas. Porque aunque admite avía muchos Indios que vivían desta suerte, porque también avía otros que tenían poblaciones y algún género de comunidades con sus casiques y principales hasta que comenzó la prosapia de los Reyes Incas, que los reduxo a vida más política en pueblos y ciudades, dándoles leyes y religión, aunque bárbara y gentil”
1631	Oliva, Giovanni Anello <i>Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús</i>	Cap. 9, p. 74 [fol.65 v.]	Pero estando el Inca para haçer esta jornada con otro exército muy poderoso, que según las historias de los quipocamayos era de más de medio millón de gente de [pelear] [...] falleció de edad de sessenta años, sucédiole en todos sus estados su hijo Pachacuti.”
1631	Buenaventura de Salinas y Cordova, <i>Memorial de las Historias del Nvevo Mvndo Pirv</i>	Cap. I, p. 19	“Nombró vn Secretario de su Camara, y para darle a entender lo llamó Incap Quipocnin. Señaló vn escriuano en cada Prouincia, llamandolo, Tahuantinsuyo Quipoc, señalandole alguaziles. Nombró vn contador mayor, a quien llamó; Tucuy Quipoc. Y aunque no vsaron de letras, ni tuuieron caracteres admirablemente se entendian por sus Quipos, que son vnos ñudos, que dauan en diferentes hilos, y cordoncillos de varios colores. Visito los anales, y ordenanças de los Reyes sus antecessores, añadiendo grande luz, y claridad a las historias: mandando que las

			pintassen en las paredes de los Templos, y poner en ellas las vestiduras, y las insignias con que se vestian”
1638	Calancha, Antonio de la <i>Crónica moralizada</i>	Tomo I Cap. XIV p. 203-204	“El Virrey Don Francisco de Toledo atendió con curiosidad a esto, i averiguó antigüedades, muchas dellas diré aquí. Otros después examinaron a los Secretarios destos archivos, que llamavan Quipo Camayos, i supieron algunas tradiciones de antes de la conquista, i por guesos de gigantes, por piedras de Tiaguánaco, i de otras partes sacaron algunas antiguas conjeturas de antes del diluvio.”
1638	Calancha, Antonio de la <i>Crónica moralizada</i>	Tomo I Cap. XIV pp. 204-205	“Los que en el Perú llaman Quipos, fueron las escrituras, archivos i memoriales destos Indios; presto diremos la eminencia que en este modo de escribir tenían. Conviene pues para que se aga fácil saber, que pudo aver memorias de personas i de los sucesos de su antigüedad, dezir en breve el modo de los Quipos, i la certidumbre de sus anales. Quipu quiere dezir añudar, i ñudo (que sirve entre los Indios este vocablo de verbo i nonbre) eran unos ilos de diversos colores de lana; unos eran de un color solo, otros de dos, otros de tres, i otros de más, porque los colores sinples i las mezcladas todas tenían sus significaciones de por sí, los ilos eran muy torcidos de tres, o quatro liñielos i gruesos como un uso de yerro, o cordón, largos de a tres quartas de bara, los quales ensartaban en otro ilo por su orden a la larga a manera de rapacejos. Por los colores sacavan lo que se contenía en aquel tal ilo, como el oro por el amarillo, la plata por el blanco, por el colorado la gente de guerra. Las cosas que no tenían colores ivan puestas por su orden, enpeçando de las de más calidad, i precediendo asta las menos, cada cosa en su género, i así también quano davan cuenta de las armas, primero ponían las que tenían por más nobles, como lanças i luego dardos, arcos, flechas i ondas, i ablando de los vasallos, davan cuenta de los vecinos de cada pueblo, i luego en junto los de cada Provincia. En el primer ilo ponían los viejos de sesenta años arriba, en el segundo los de cincuenta, i así de diez a diez

			años asta los niños de teta. Algunos destos ilos tenían otros ilitos delgados del mismo color, como ecepciones de aquellas reglas generales; como digamos en el ilo de los onbres i mugeres de tal edad ponían otros, con que se entendía ser casados, o viudos, i cada obillo dava cuenta de un año solo, i contaban desde un mil asta diez mil, i no pasavan de aquí. Para remedio de la falta que azía el no tener para tales echos, o palabras color, o cifra, era oficio de los Amautas, que eran sus Filósofos, o Letrados, azer cuentos en que legalmente se refería el suceso, la historia, o el razonamiento, tomavan los de memoria los Quipo Camayos, que eran como Secretarios destos archivos, para dar cuenta al Inga, o al Cazique, o al que se la fuese a preguntar, i Arabicus que eran sus Poetas, componían versos breves i conpendiosos, en los quales encerravan la historia, el suceso o la enbajada, i se contaban en los pueblos, o Provincias donde pasavan, enseñándoselos el padre al ijo, i éste al suyo; i los Quipo Camayos, ya por los privilegios con que les onrava el oficio, ya porque si no davan razón de lo que se les preguntava tenían grandes castigos, i así estaban continuamente estudiando en las señales, cifras i relaciones, enseñándoselas a los que les avían de suceder en los oficios, i avía número destos Secretarios, que cada qual tenía repartido su género de materia, aviendo de corrsponder el cuento, relación, o cantar a los ñudos que servían de índice, i punto para memoria local. Por la mesma orden davan cuenta de sus leyes, ordenanças, ritos i ceremonias de cada fiesta, que azían al Sol, o al Dios invisible; aprendían con suma veneración las istorias de sus Reyes, o los oráculos i sacrificios de sus ídolos. El Secretario, o Quipo Camayo, tenía pena de muerte, que al punto, i sin remisión se egecutava, si faltava algo de la verdad, o ignorava algo de lo que debía saber, o si desdecía en algo de lo que contenía el suceso, la legacía, o el oráculo.”

1638	Calancha, Antonio de la <i>Crónica moralizada</i>	Tomo I Cap. XIV pp. 206-207	“Pondría el Quipo Camayo, o Secretario en esta forma los ilos, i los ñudos en un cordón negro, que significava el tienpo, muchos ilos págiços, i millares de ñuditos sin color diferente, i en medio del un gran ñudo, i atravesado un ilo de color carmesí finísimo, que este significava el Rey, porque con lana deste color, i estanpas de oro se coronavan todos los Ingas con uno como lauro, i en ninguna manera usavan de otro color [...]. Puesto este ilo carmesí en el cordón, pondría quatro ñuditos, que era significar, que sucedió la cosa al quarto año de su Ryanado, i para dezir que sugetó diez Provincias, saldría deste ñudo otro ilo pardo con diez ñudillos, i en cada uno atado un ilo verde con los millares de Indios que murieron de los contrarios; los primeros los de setenta años arriba i los otros según sus edades, como acabamos de dezir; i para denotar las Provincias de donde eran, pondrían torçales de diferentes colores, en que se significava tales, o tales Provincias, porque cada una tenía mistuas diferentes; luego pondrían otro ilo colorado con tantos ñudos como de su ejército murieron en la guerra. Cada pueblo cabeça de Provincia tenía su cifra, el primero que ganó tenía un gran ñudo, el segundo dos, i así demás. Pero el Cuzco cabeça del Imperio tenía tres, o quatro uno sobre otro, i así poniéndole de color verde al lado de los vendidos, dezía que aquel Rey lo avía ganado. I para dezir que tuvo de despojo mil libras de oro i treinta mil de plata, pondría al ramal de los contrarios un ilo amarillo con mil ñudos i treinta mil en ilo blanco; i para dezir que hizo tal fiesta al Sol, pondría un torçal de blanco azul i amarillo, que era dezir: El Dios que vive en el cielo azul i cría el oro i la plata, a ése le izo la fiesta primera, i poníale un ñudo, i si era la tercera, o quarta de las que al año se azían, le pondría tres ñudos, o quatro. Aora pues los que viesen este cordón de la mitad para abajo con ilos de tantos colores, ñudos i ñuditos, i la otra mitad antecedente con sólo ilos págiços i millares de ñudos sin colores, dirían: Esta gente que avía antes deste Rey Mancocápac no tenía Rey, pues no ay ilo carmesí, ni

			tenían señor, ni cabeça que los governase, pues no ay ilo morado, ni tenían policía, pues no ay ilo pardo, ni Provincias, pues no ay torçales de diferentes colores, ni tenían guerras, pues no ay ilo colorado, ni se les dava nada del oro i plata, pues no ay ilo blanco, ni amarillo, ni tenían culto, adoración, ni sacrificios, pues no ay torçal de azul, amarillo i blanco; bárbaros eran antes que uviesen Reyes. De suerte que por negaciones sacavan lo que no avía auido, i por los Quipos lo que avía pasado, i este uso de Quipos era inmemorial, i començava desde que vino al mundo su Dios Viracocha [...] i así se allaron Quipos con sólo ñudos en ilos págiços, en que se significava veetría de gobierno sin cabeça ni señor, i obillos con ilos de color morado, en que significavan que ya avía Caziques i señores de uno, o dos pueblos, i después de Mancocápac por el color carmesí, que uvo Reyes i Monarquía. Este uso de Quipos si se perficionó en tienpo de los Ingas, tuvo principio inmemorial usándolo en pueblos, en familias i en reducciones. Eran tan diestros i tan entendidos en este modo de escribir”
1653	Cobo, Bernabé <i>Historia del Nuevo Mundo.</i>	Libro XII Cap. XXXVII pp. 143-144	“En lugar de escritura usaban de unos ramales o cordones de lana delgados, como en los que ensartamos rosarios, a los cuales llaman quippo, y por estos memoriales y registros conservaban la memoria de sus hechos y daban cuenta del recibo y gasto los mayordomos y contadores del Inca. Servíanles de libro o cuaderno un manojo destos quipos, en que diversos hilos de colores diferentes y en cada uno dados varios ñudos y lazadas, eran figuras y cifras que significaban diversas cosas. Hoy día se hallan muchos manojos destos quipos muy antiguos de diferentes colores y con infinidad de ñudos, que declarándolos los indios que los entienden, refieren muchas cosas de antigüedad contenidas en ellos. Había personas diputadas para este oficio y cuentas, a quienes llamaban quipocamayos, y eran como entre nosotros los historiadores, escribanos y contadores, a los cuales se les daba entero crédito. Aprendían

		con mucha diligencia esta manera de contar y poner las cosas en historia; porque no todos los indios tenían inteligencia de los quipos, sino solo aquellos que se aplicaban a ellos; y no sólo los que no lo aprendían no los entendían, mas no entre los mismos quipocamayos entendían los unos los registros y memoriales de los otros, sino cada uno los que él hacía y lo que los otros declaraban. Había diferentes quipos para diferentes género de cosas, como para tributos, tierras, ceremonias y toda suerte de negocios de paz y guerra; y los quipocamayos iban de generación en generación industriando a los que de nuevo entraban en el oficio, y declarándoles los sucesos pasados que en los quipos antiguos se contenían y los que ellos añadían en los quipos nuevos; y desta suerte dan razón de cuanto pasó en esta tierra todo el tiempo que gobernaron los Incas. Usan todavía estos quipos en los tambos en apuntar lo que venden a los pasajeros, en las mitas, en la guarda del ganado los pastores, y en otros negocios; y puesto que ya muchos saben leer y escribir y han trocado los quipos por la escritura, por cuanto es cuenta sin comparación más cierta y fácil, todavía, para que se vea la gran sutileza deste modo de historia y cuenta para gente que carecía de letras y lo mucho que por ella alcanzaba [...] En su modo de contar tienen las mismas especies y diferencias de números que nosotros, contando hasta diez unidades, y desde ahí para arriba reduplicando sobre el número denario, una, dos, tres unidades, etc., hasta llegar a veinte, el cual número explican con dos denarios, el de treinta con tres, y desta suerte van añadiendo denarios ni más ni menos que nosotros hasta llegar a ciento; y multiplican centenares hasta diez, que es un millar, al cual número llaman huaranca; y es cosa muy digna de advertir, que siendo todas las cosas de los indios tan diferentes de las nuestras, en las especies de números y manera de contar conformen tanto así estos peruanos como los mejicanos, que no haya entre nosotros y ellos ninguna diferencia.”

(1920)	Anónimo <i>Relación de los señores indios que sirvieron a Tupac Yupanqui y Huayna Cápac.</i>	p. 60	“y allende destos cuatro capaques, tenía un secretario, el cual, antes que ningún negocio viniese delante del Inga, éste se informaba primero y después lo decía al Inga y a los capaques; y después, o que el Inga determinaba con los capaques este secretario lo daba a entender delante del Inga y daba el quipo dello, y llamábase este secretario de Guainacapac, Auquitopainga;
(1920)	Anónimo <i>Relación de los señores indios que sirvieron a Tupac Yupanqui y Huayna Cápac.</i>	p. 71	“Mandó contar los indios de todo el reino e repartioles de diez en diez mill e sobre cada diez mill indios puso un cacique principal; a este llamaba huno, que quiere decir diez mil, de cada mill indios destos tenían cargo otro principal e con estos diez tenían cuenta el mayor, e cada uno de los de a mill tenían cuenta con dos de a cincuenta, y estos de a cincuenta dividían los indios por diez y por cinco, dando cargo de cada diez e de cada cinco a un indio; y desta manera era muy fácil la gobernación.”
(1920)	Anónimo <i>Relación de los señores indios que sirvieron a Tupac Yupanqui y Huayna Cápac.</i>	p. 71	caciques – “no eran para más de tener cuenta con los indios que les daban a cargo e mandar hacer las chaccras del Inga e juntar los tributo, y eran obligados cada uno a dar cuenta, cuando se la pedían, de los indios que habían muerto e nacido en cada un año.”
(1920)	Anónimo <i>Relación de los señores indios que sirvieron a Tupac Yupanqui y Huayna Cápac.</i>	p. 74	“Si algún indio moría sin dejar heredero, el teniente de gobernador, llamado micho, de que arriba se hace mención, iba a su casa y ponía por quipo, que era su escritura dellos, en unos cordeles haciendo unos nudos, todo lo que dejaba, en presencia del cacique de aquel pueblo, y hacía saber al gobernador y el disponía dello como le pareciese”
(1920)	Anónimo <i>Relación de los señores indios que sirvieron a Tupac Yupanqui y Huayna Cápac.</i>	p. 78	“Tenía el Inga quipos y memorias de todos los indios en cada provincia, y gran vigilancia en que todos se ocupasen en hacer algunas haciendas, e que no hubiesen vagabundos, ni ladrones, ni homicidas en su reino; y habían de ocuparse además de lo que al Inga tributaban y servían, en hacer sus casas y sus vestidos y sus chaccras; y ninguno había de andar desnudo, ni sus hijos ni su mujer, porque todos habían de

			hilar a sus tiempos y tejer, ni menos habían de tener necesidad de ir a pedir comida a otro indio, sino fuese por enfermedad, y entonces les proveía a los enfermos o tullidos o mancos o viejos que no tuviesen quien se lo diese, de los depósitos del Inga.”
(1920)	Anónimo <i>Relación de los señores indios que sirvieron a Tupac Yupanqui y Huayna Cápac.</i>	p. 79	“desde la menor cosa hasta la mayor que en su reino había se tenía hecho quipo y memoria dello, y para todo tenía sus contadores en todas las provincias.”
(1920)	Anónimo <i>Relación de los señores indios que sirvieron a Tupac Yupanqui y Huayna Cápac.</i>	p. 81	“Tenía el Inga en todos los caminos deste reino postas para saber con brevedad lo que pasaba en todas las provincias [...] y el indio que traía la nueva, antes de llegar venía diciendo la embajada, y si traía en las manos alguna cosa de cuenta o quipo, esperaba hasta tomarla el que había de partir, y si no, partía en oyendo lo que había de decir, y el que llegaba se quedaba allí hasta que llegase otra posta y con otro recaudo;”

Anexo II:
Figuras



Fig. 1. Quipu huari tipo colgante. Fuente: Dumbarton Oaks collection.



Fig. 2. Quipu huari tipo lazo-ramal.
Fuente: Giersz y Pardo (2014: 253)



Fig. 3. Quipu huari tipo lazo-ramal.
Fuente: Giersz y Pardo (2014: 253).



Fig. 4. Quipu inca. Fuente: Museo de Arte de Lima.

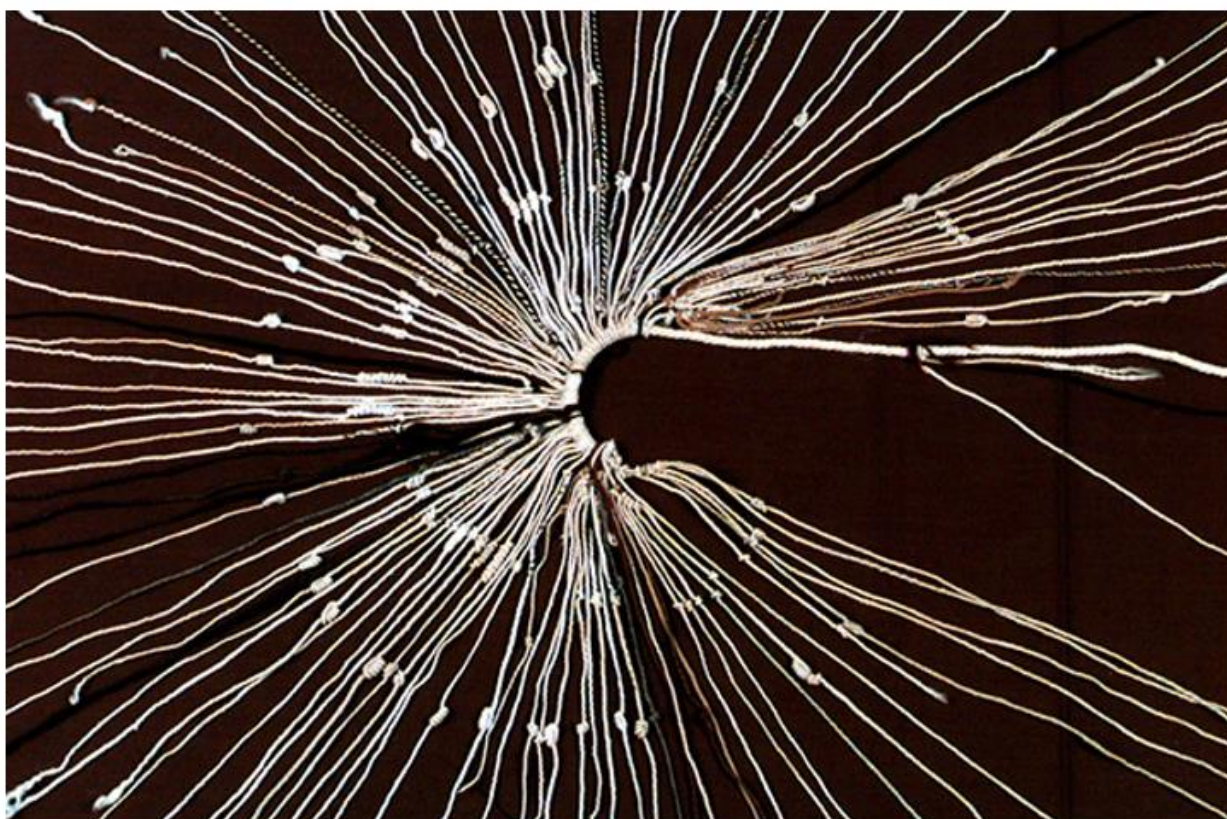


Fig. 5. Quipu inca procedente de costa de Arica (Chile).
Fuente: Museo Chileno de Arte Precolombino.

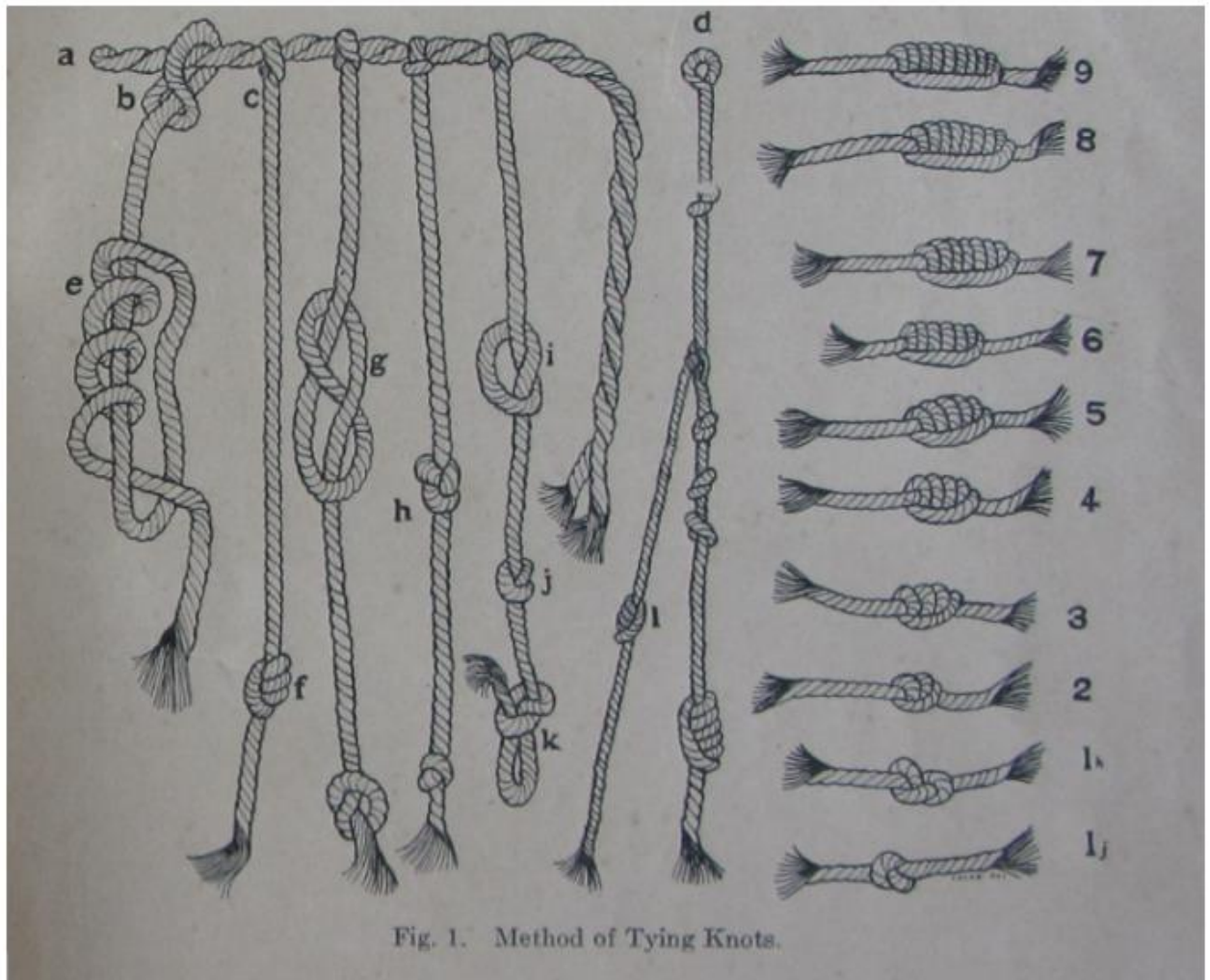


Fig. 6. Confección de nudos. Fuente: Locke (1923: 13).

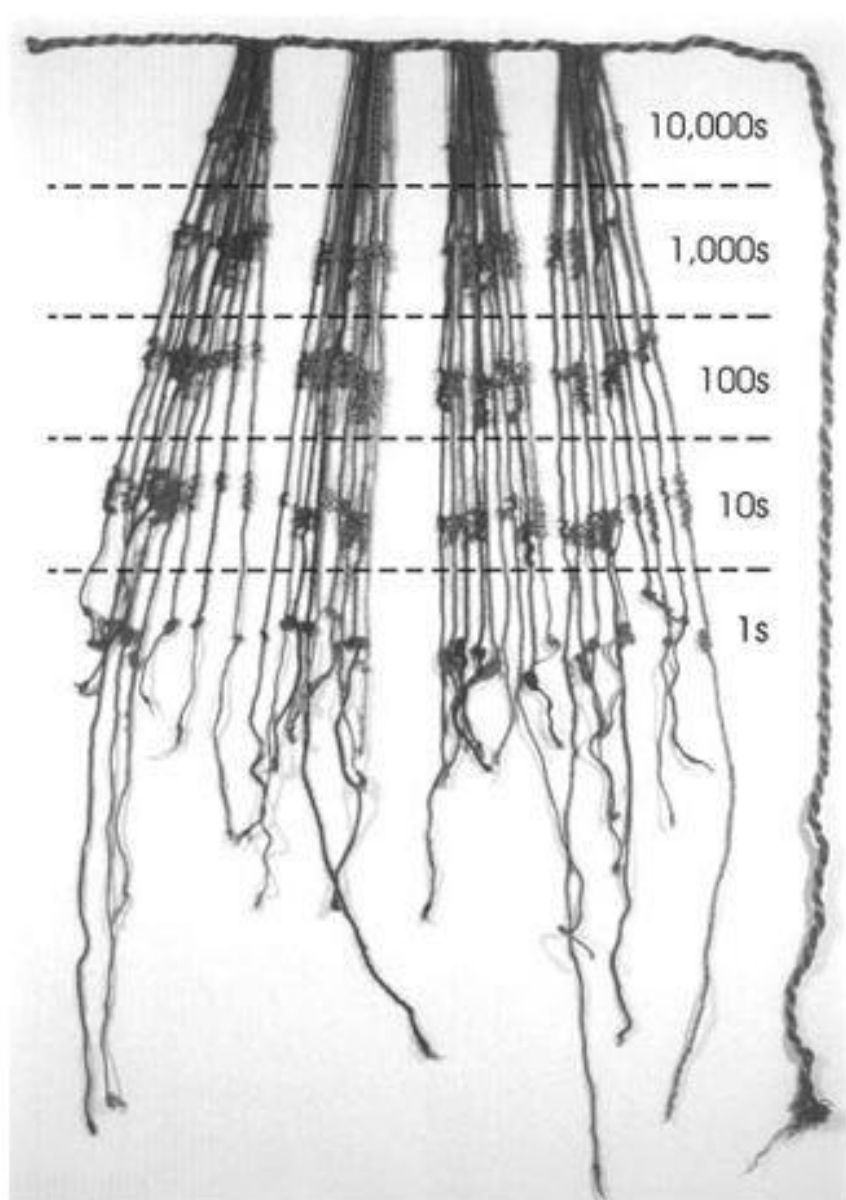


Fig. 7. Sistema decimal en quipu.
Fuente: Urton (2014b: 25).



Fig. 8. Fragmento de un quipu procedente de Pachacamac.
Fuente: Urton 2014b.



Fig. 9. Fragmento de un quipu procedente de Pachacamac.
Fuente: Urton 2014b.

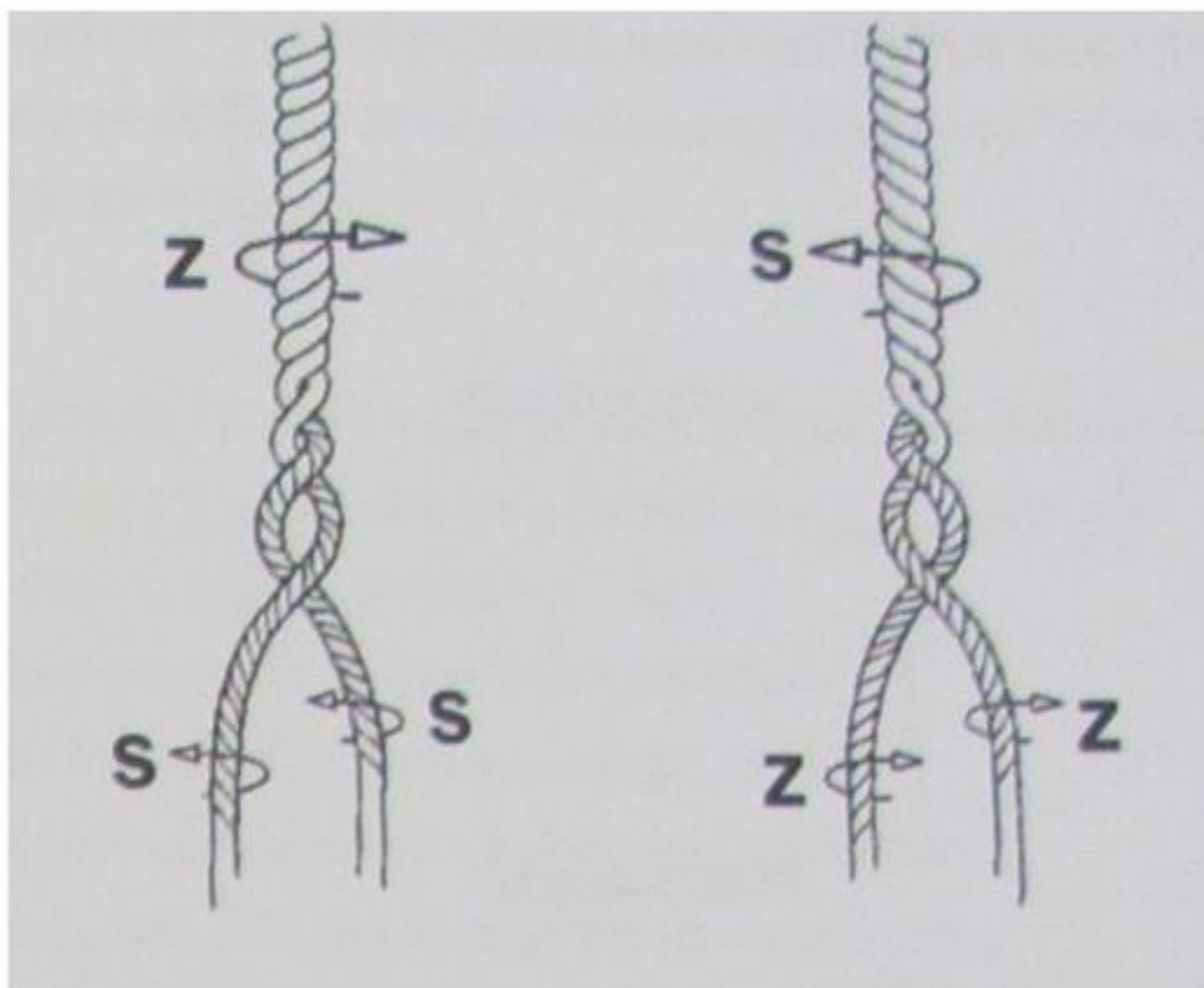


Fig. 10. Torsión a la izquierda o a la derecha.
Fuente: Urton 2005.

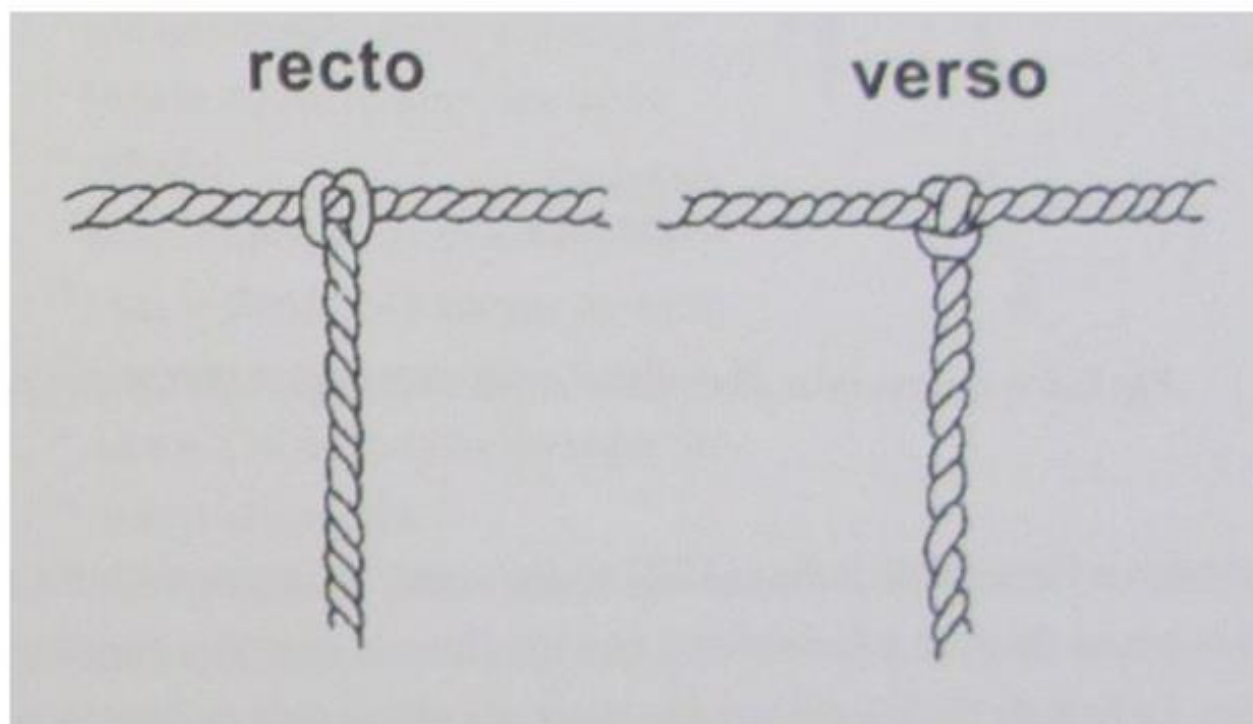


Fig. 11. Fijación de las cuerdas colgantes a la principal.
Fuente: Urton 2005.

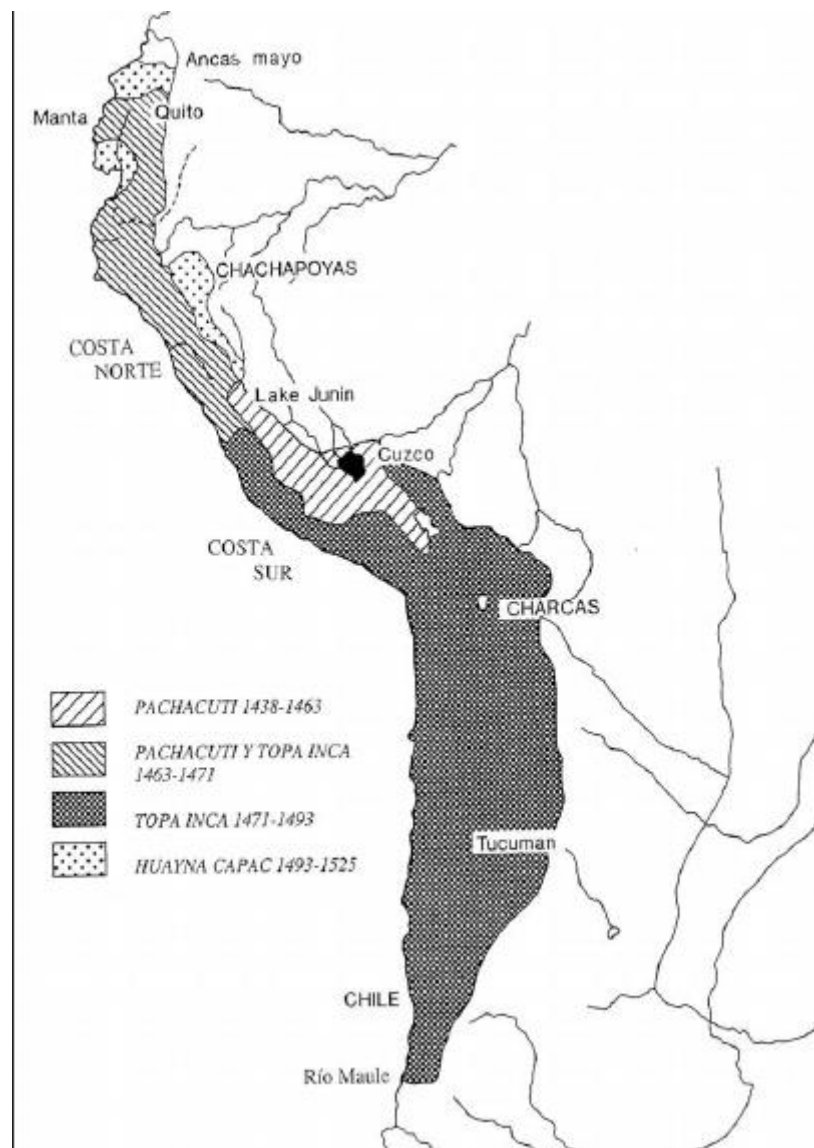


Fig. 12. Mapa del Tahuantinsuyu. La expansión del Imperio inca entre 1438 y 1525 (según John H. Rowe).
Fuente: Pärssinen 2003: 72.



Fig. 13. Cuatripartición según Múrua.



Fig. 14. Pachacuti Inca Yupanqui según Múrua.

EL NOVENO INCA PACHACUTI



Fig. 15. Pachacuti Inca Yupanqui según Guaman Poma.



Fig. 16. Tupac Inca Yupanqui según Martín de Múrua.



Fig. 17. Inca Urco.
Frontispicio de la Década V de Antonio de Herrera y Tordesillas.



Fig. 18. Fiesta del Inca (Capac Inti Raimi) según Guaman Poma.

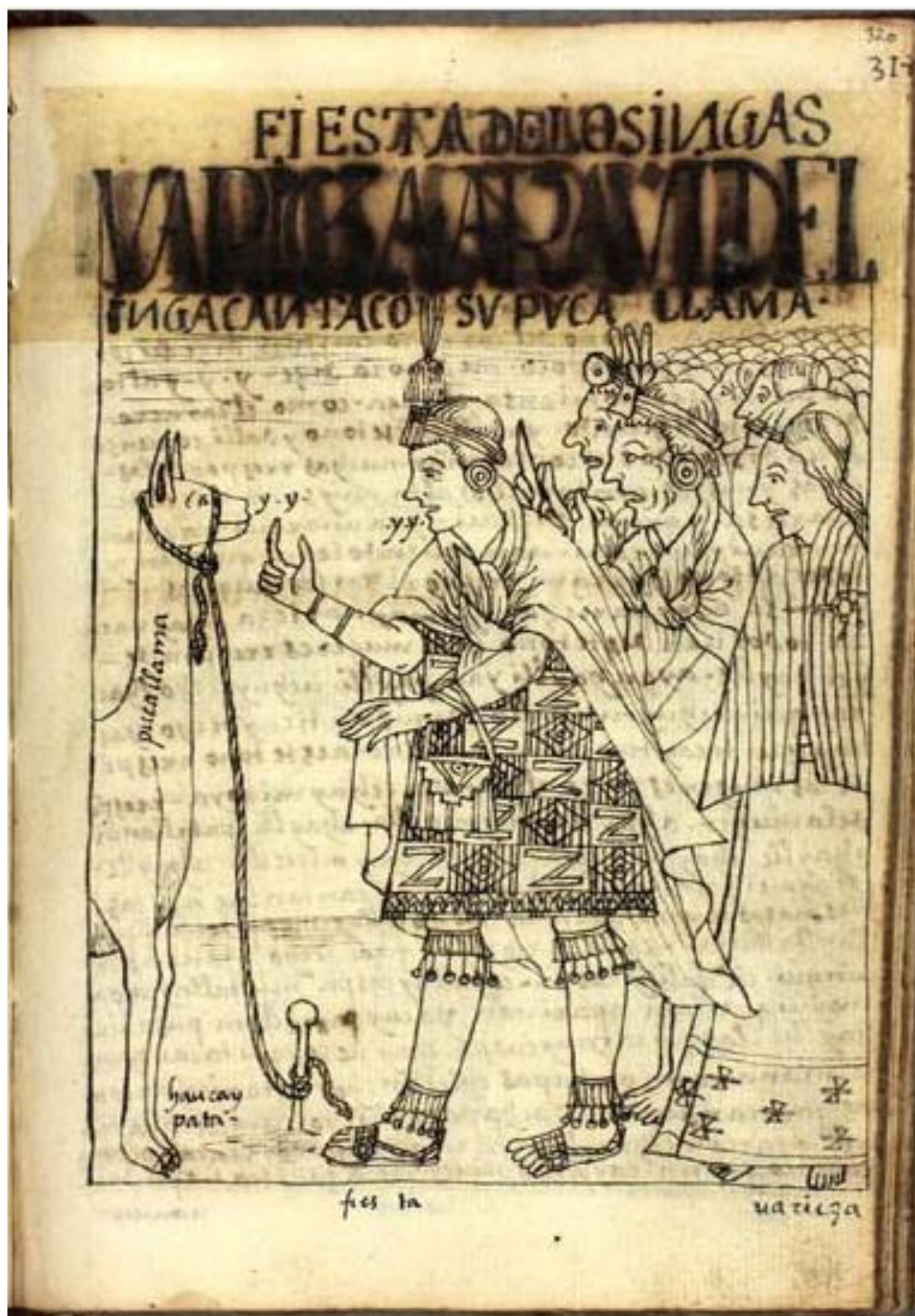


Fig. 19. Fiesta de los incas según Guaman Poma.



Fig. 20. Fiesta del Inca (Camai Inca Raimi) según Guaman Poma.



Fig. 21. Fiesta del Inca según Martín de Múrua



Fig. 22. Fiesta del Inca según Martín de Múrua.

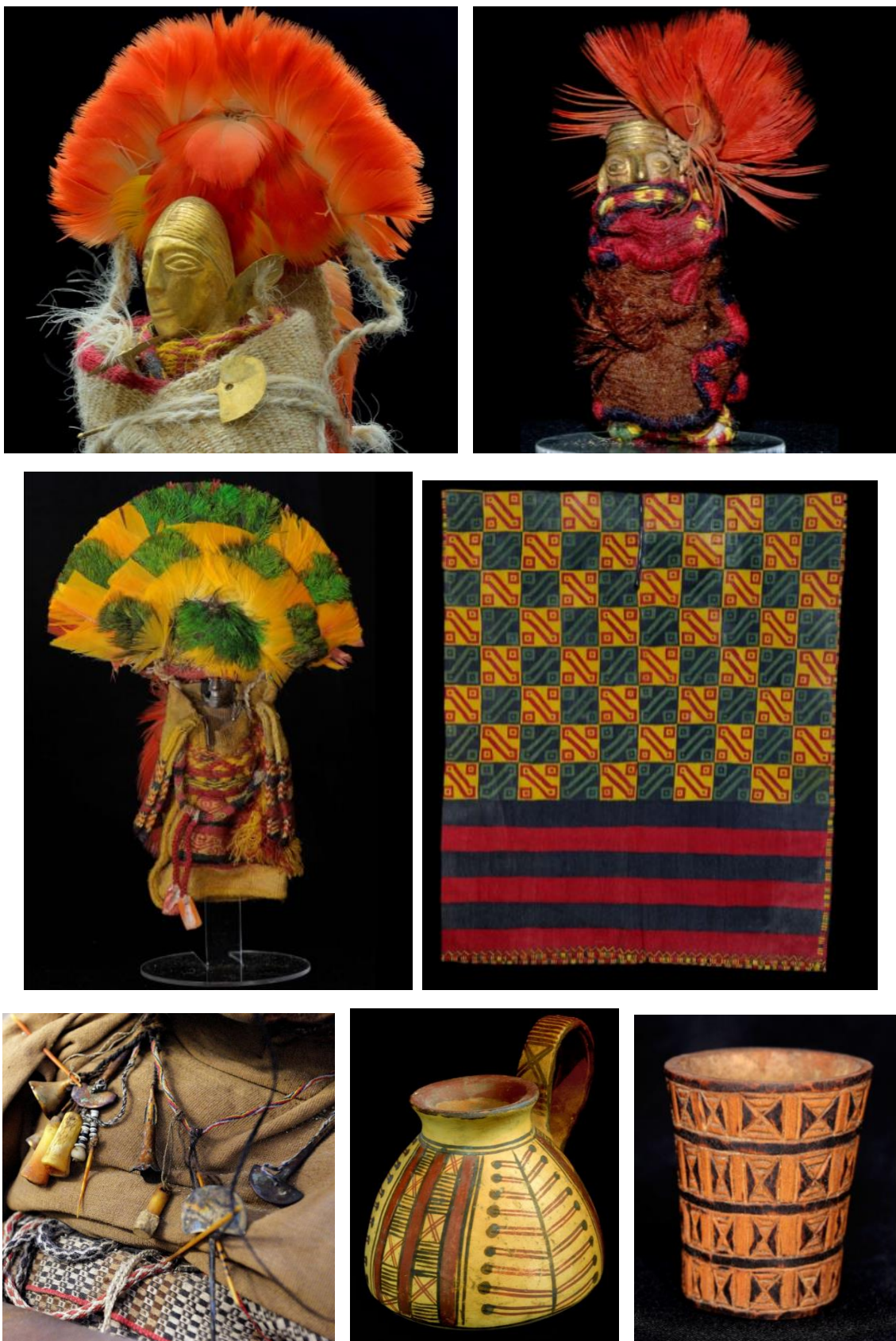


Fig. 23. Parte del ajuar encontrado en el Santuario de Alta Montaña en el volcán de Llullaillaco. Fotografía: Cortesía Museo de Arqueología de Alta Montaña, Salta (Argentina)



Fig. 24. Momias de dos niños de Llullaillaco sacrificados en el ritual de Capacocha.
Fotografía: Cortesía del Museo de Arqueología de Alta Montaña en Salta (Argentina)



Fig. 25. Momia de “La Doncella” sacrificada en el ritual de Capacocha en el volcán de Lulluillaco. Fotografía cortesía del Museo de Arqueología de Alta Montaña.



Fig. 26. Acllahuasi en el Santuario Arqueológico de Pachacamac.
Fotografía: Magdalena Setlak.

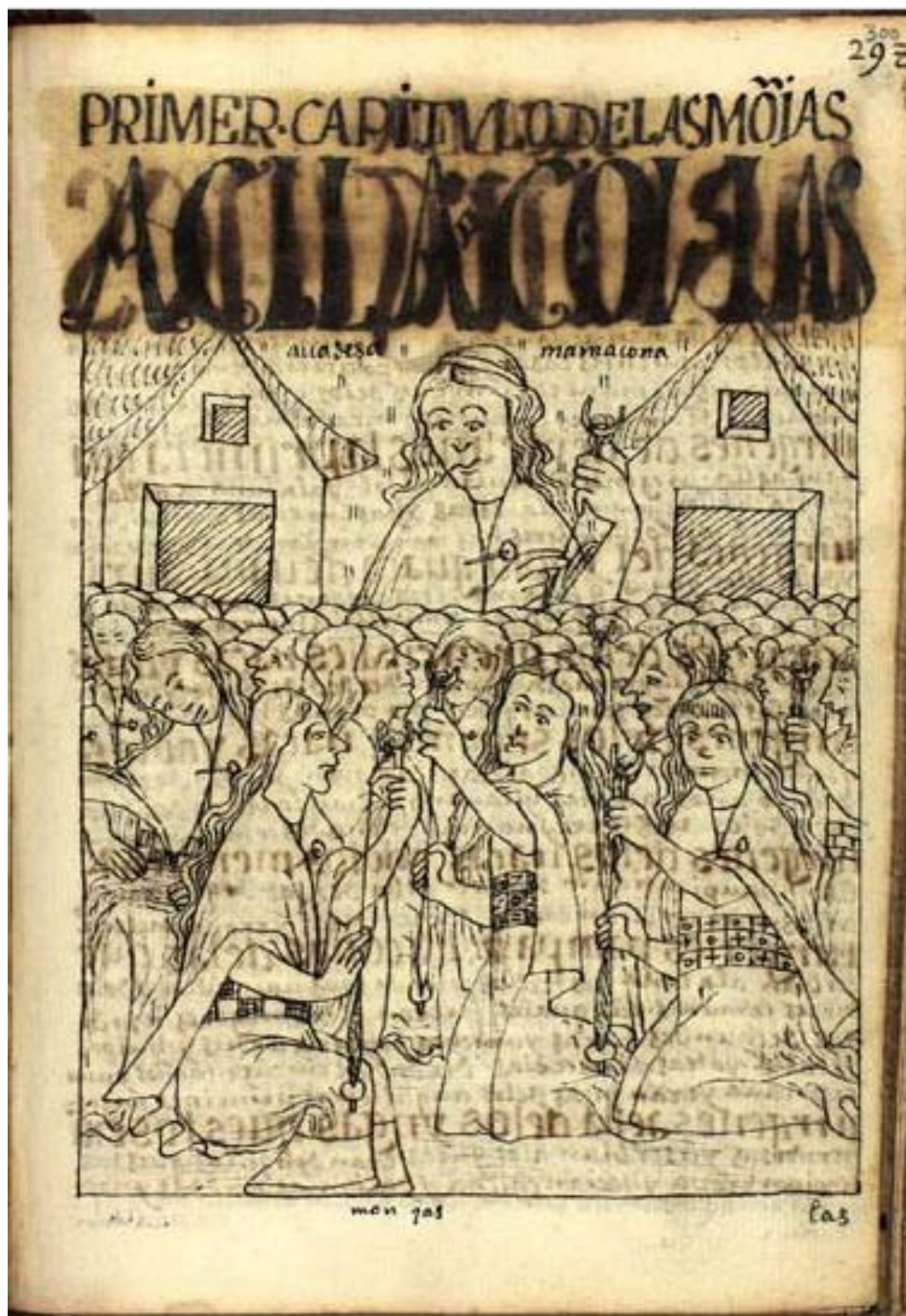


Fig. 27. Acllas según Guaman Poma.



Fig. 28. Mes de noviembre según Guaman Poma.



Fig. 29. Templo del Sol en Pachacamac.
Foto: Magdalena Setlak.



Fig. 30. Plaza de los Peregrinos, Pachacamac.
Foto: Magdalena Setlak



Fig. 31. Concha de *Spondylus* excavada en Pachacamac (Proyecto PATL, 2017)
Fotografía: Magdalena Setlak

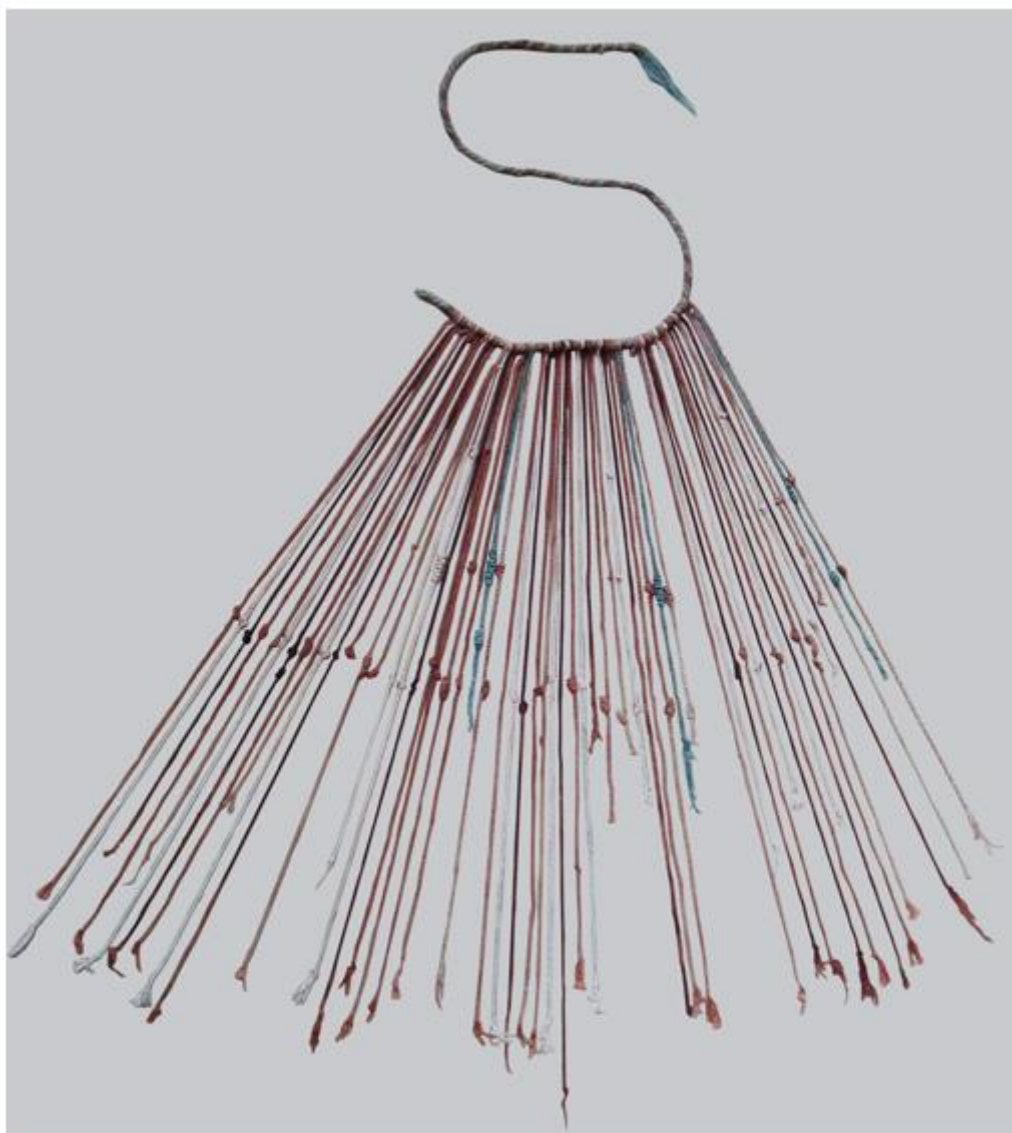


Fig. 32. Quipu de Pachacamac (RN 81679).
Foto cortesía del Museo de Sitio y Santuario Arqueológico de Pachacamac.



Fig. 33. Quidu de Pachacamac (RN 81938).
Foto cortesía del Museo de Sitio y Santuario Arqueológico de Pachacamac.

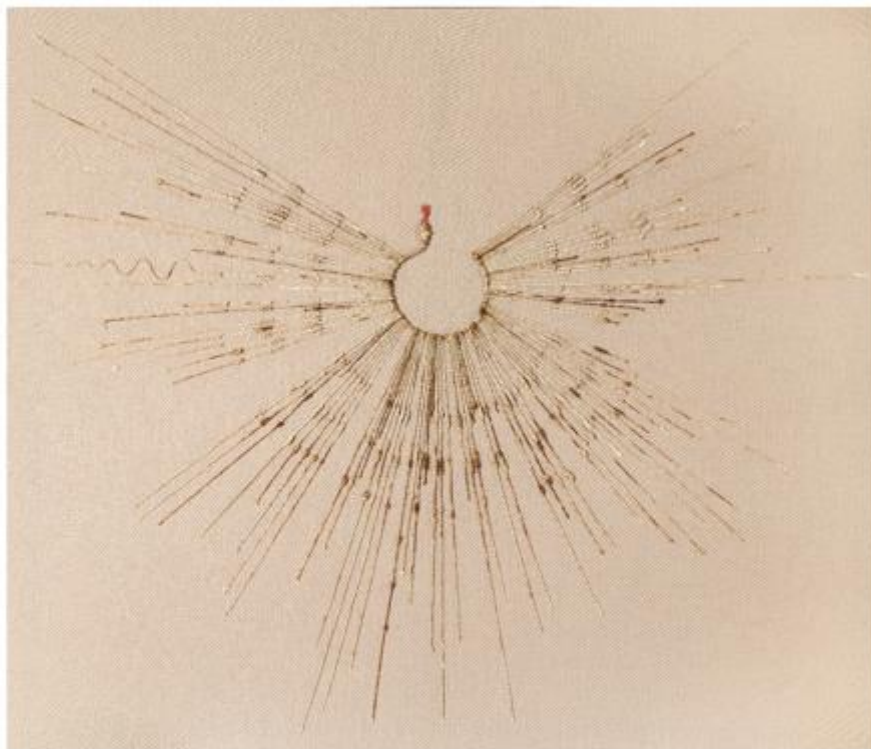


Fig. 34. Quidu de Pachacamac (RN 83950).
Foto cortesía del Museo de Sitio y Santuario Arqueológico de Pachacamac.

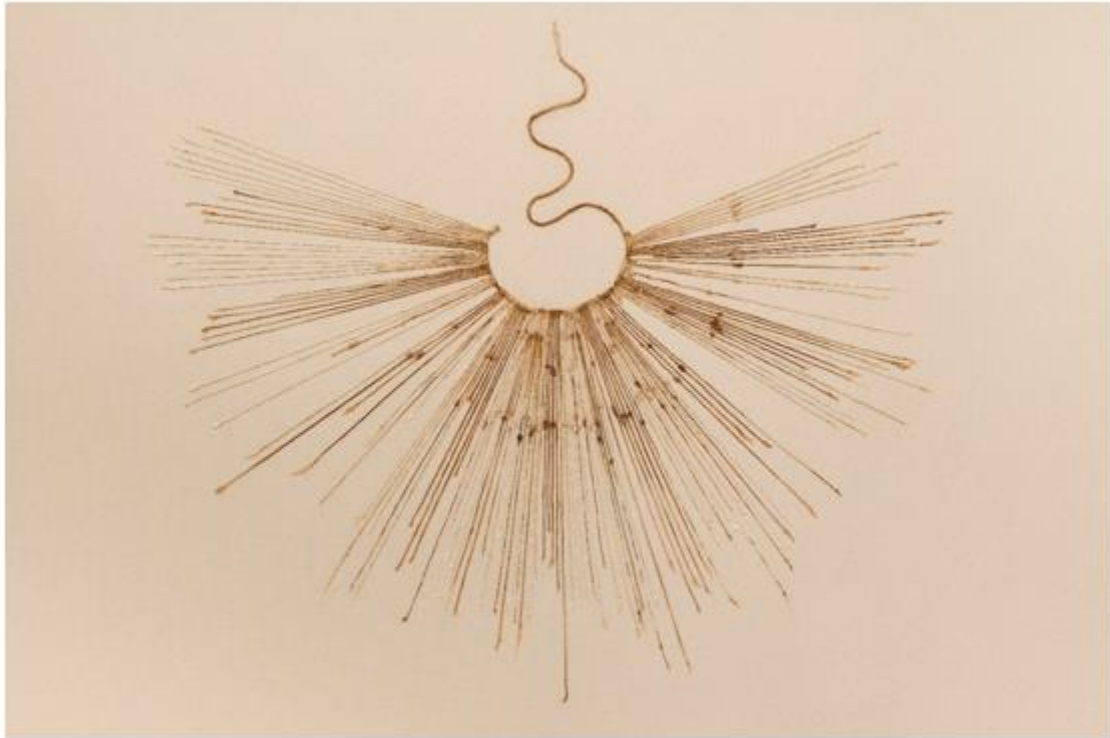


Fig. 35. Quipu de Pachacamac (RN 87702).
Foto cortesía del Museo de Sitio y Santuario Arqueológico de Pachacamac.



Fig. 36. Quipu de Pachacamac (RN 82521).
Foto cortesía del Museo de Sitio y Santuario Arqueológico de Pachacamac.



Fig. 37. Quipu de Pachacamac (RN 5644).
Foto cortesía del Museo de Sitio y Santuario Arqueológico de Pachacamac.



Fig. 38. Imagen del ídolo de Pachacamac.
Fotografía cortesía del Museo de Sitio y Santuario Arqueológico de Pachacamac.



Fig. 39. Quipu huari encontrado en el Castillo de Huarmey (Áncash, Perú)
Fuente: Giersz y Pardo (2014: 252)

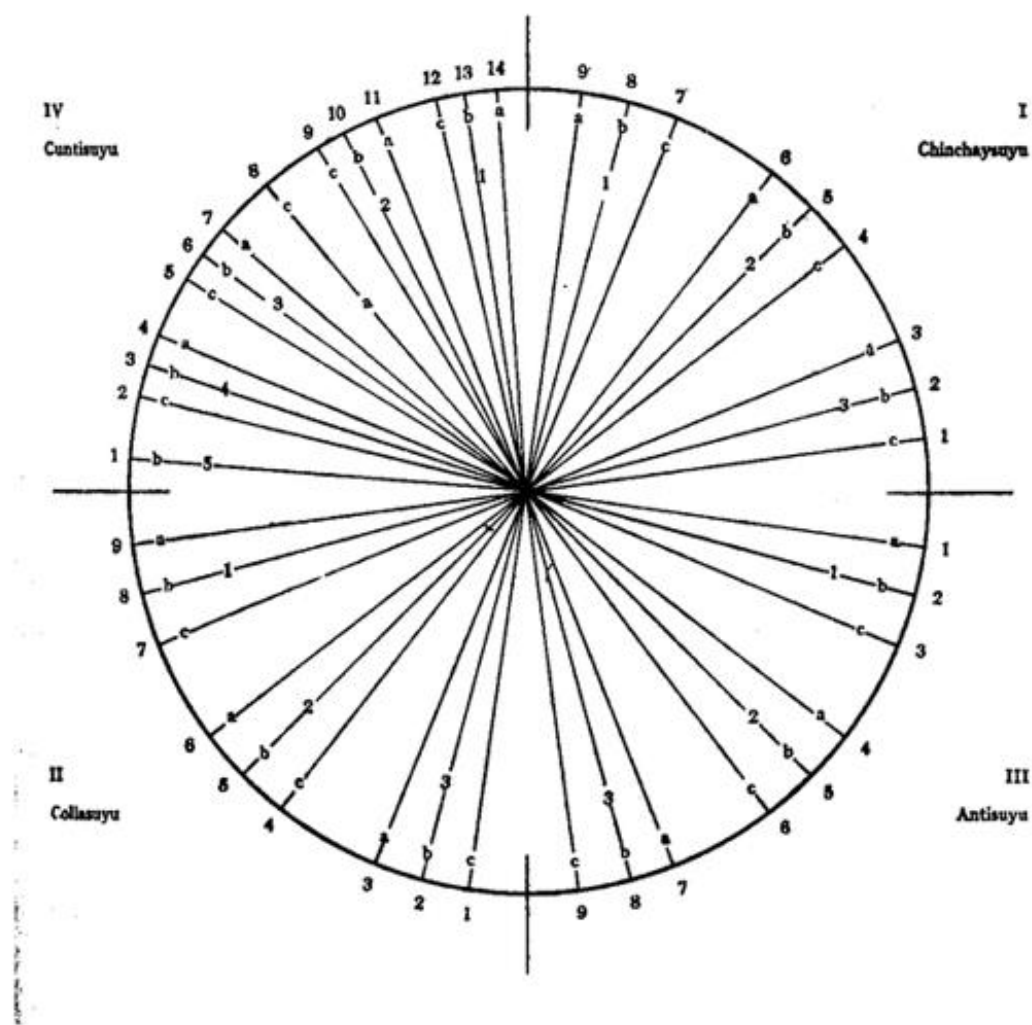


Fig. 40. El sistema de ceques de Cuzco según Zuidema.
Fuente: Zuidema 1995: 69.



Fig. 41. Astrólogo según Guaman Poma



Fig. 42. Parte de las momias procedentes de La Laguna de los Cóndores, actualmente depositadas en el Museo de Leymebamba (Chachapoyas). Foto: Magdalena Setlak



Fig. 43. Quipu procedente de La Laguna de los Cóndores. Foto: Magdalena Setlak

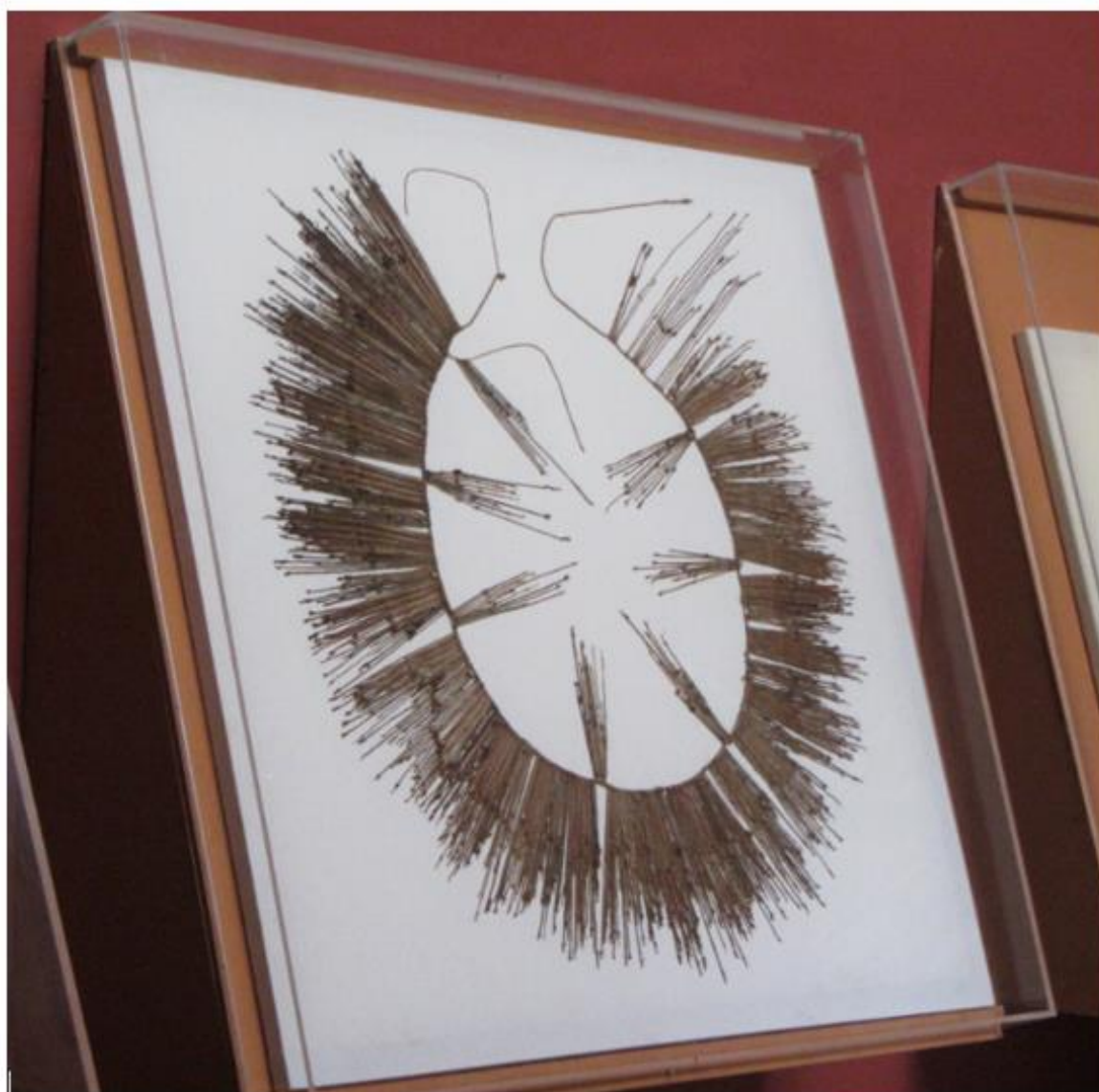


Fig. 44. Quipu procedente de La Laguna de los Cóndores. Museo Leymebamba.
Foto: Magdalena Setlak

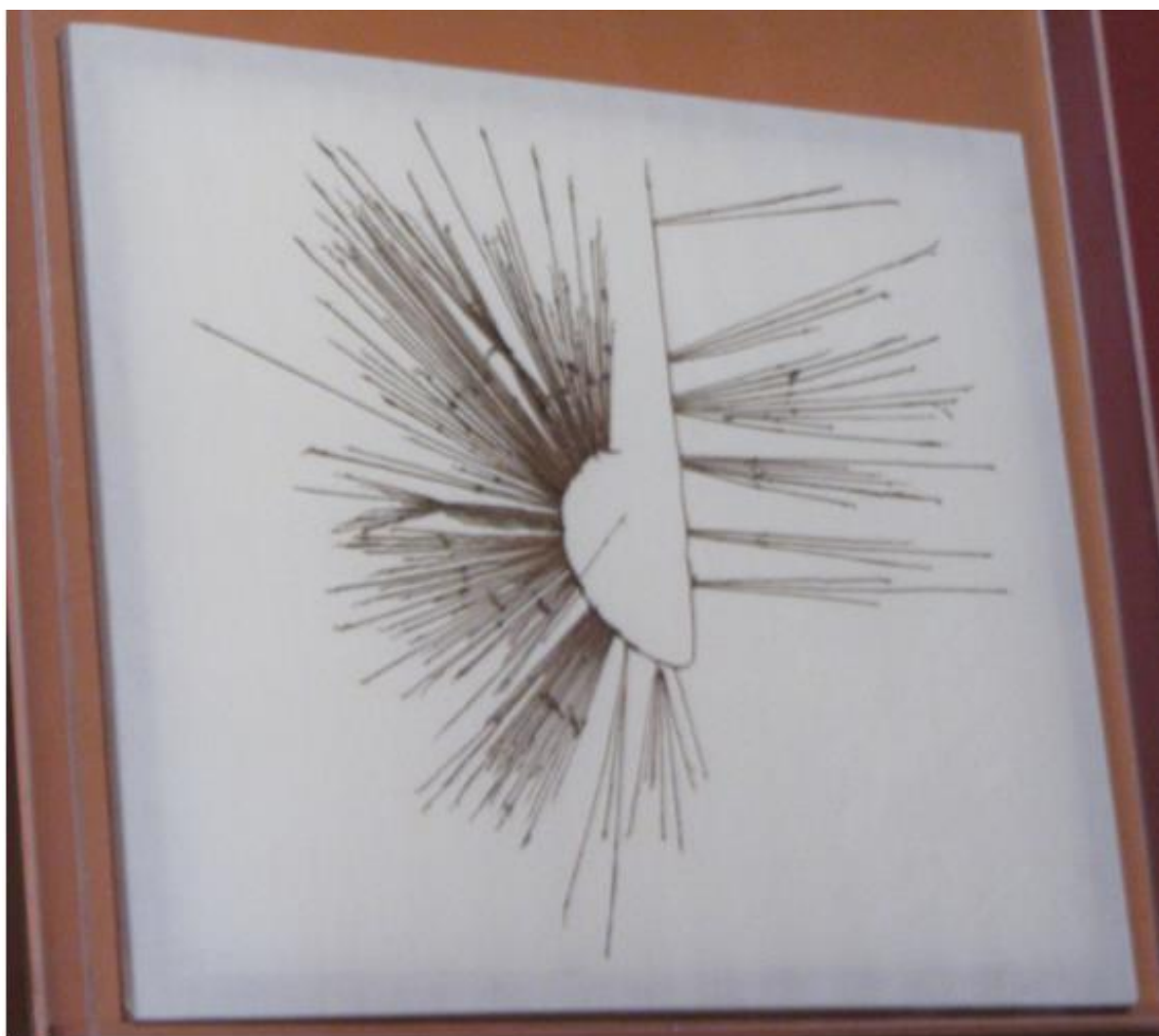


Fig. 45. Quipu procedente de La Laguna de los Cóndores. Museo Leymebamba.
Foto: Magdalena Setlak

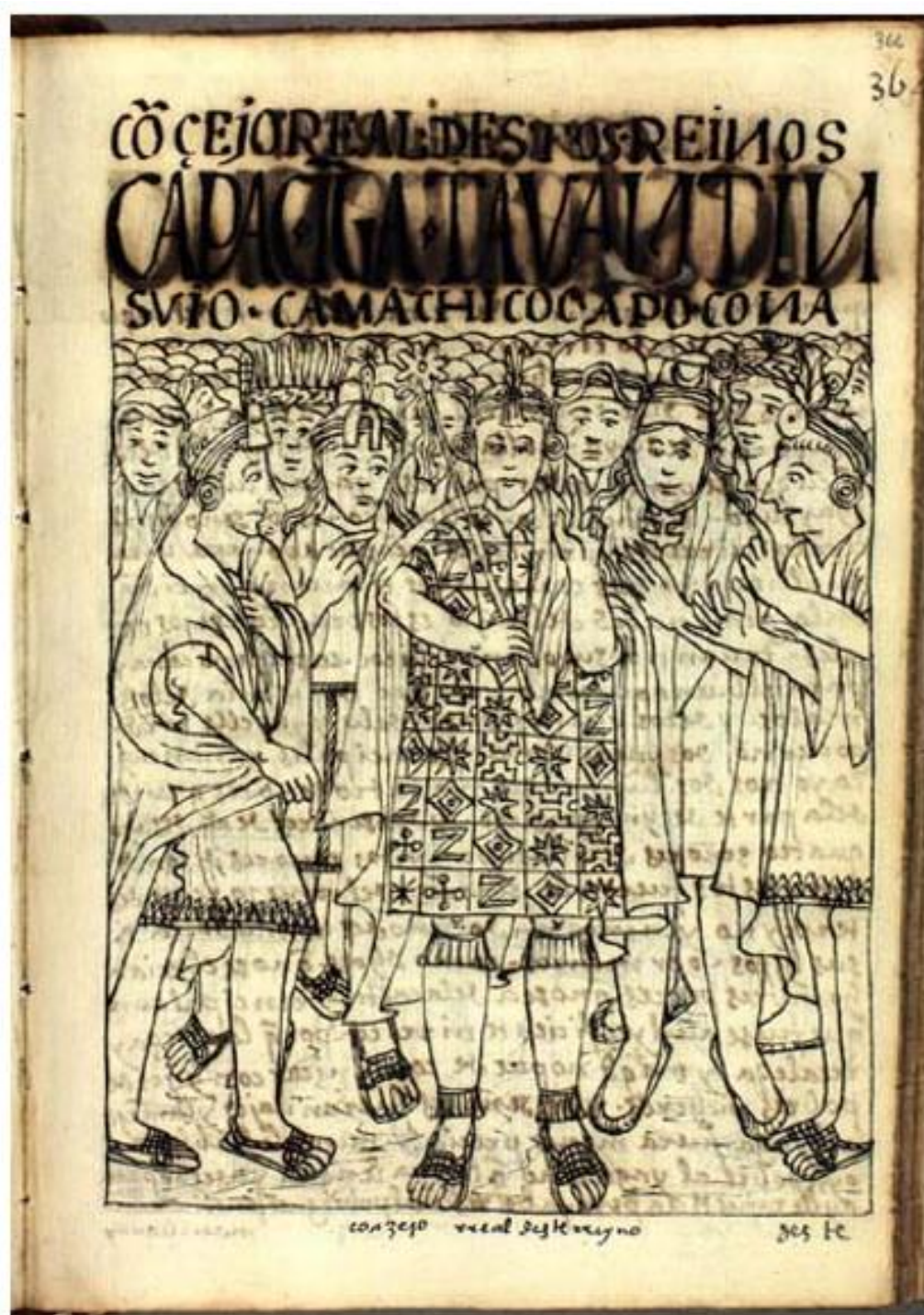


Fig. 46. Consejo Real destos Reino según Guaman Poma.



Fig. 47. Carta y quipu del Inca según Múrua.

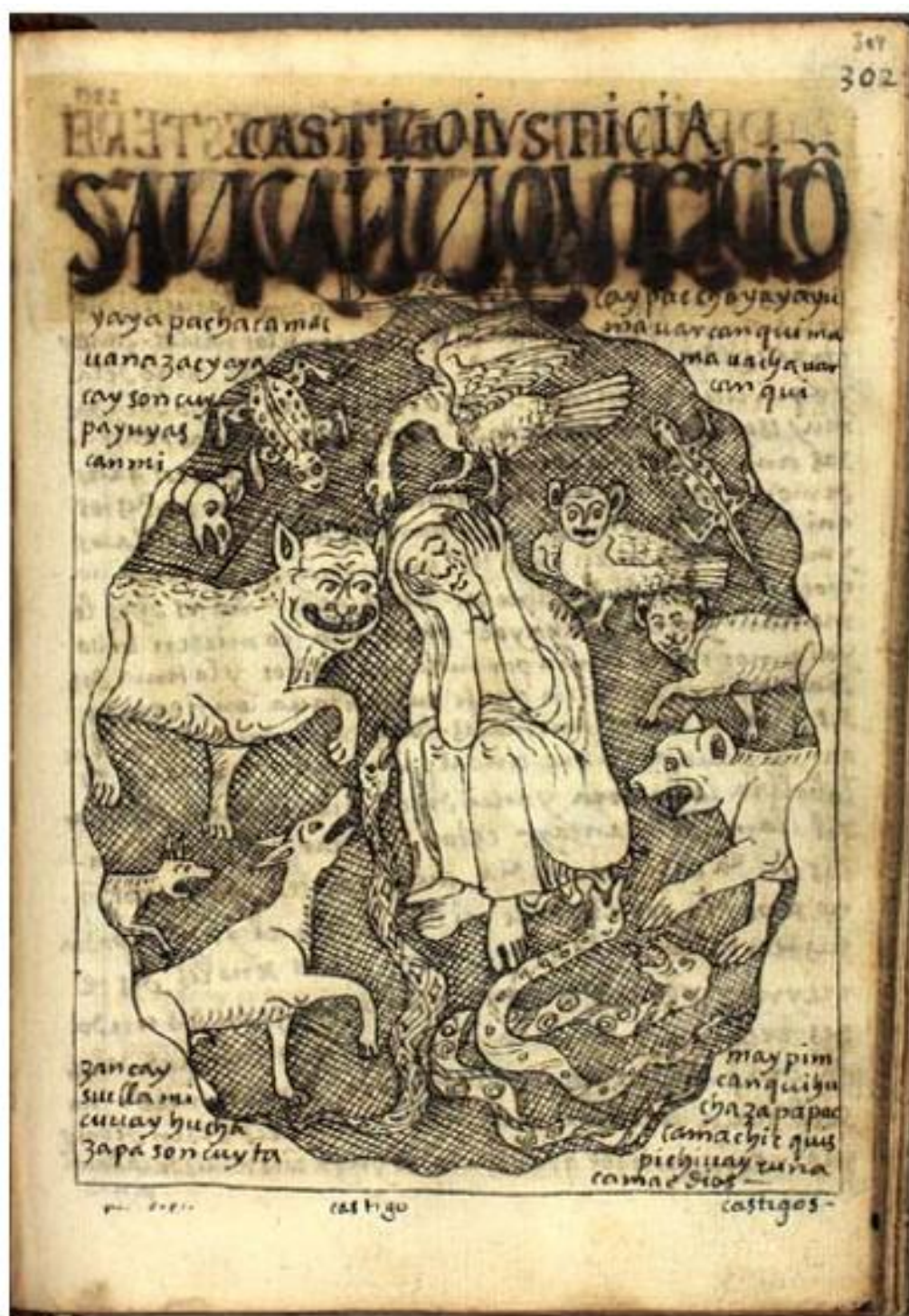


Fig. 48. Cárcel del Inca según Guaman Poma.



Fig. 49. Administrador de provincias según Guaman Poma.



Fig. 50. Secretario del Inca según Guaman Poma.



Fig. 51. Contador Mayor según Guaman Poma.

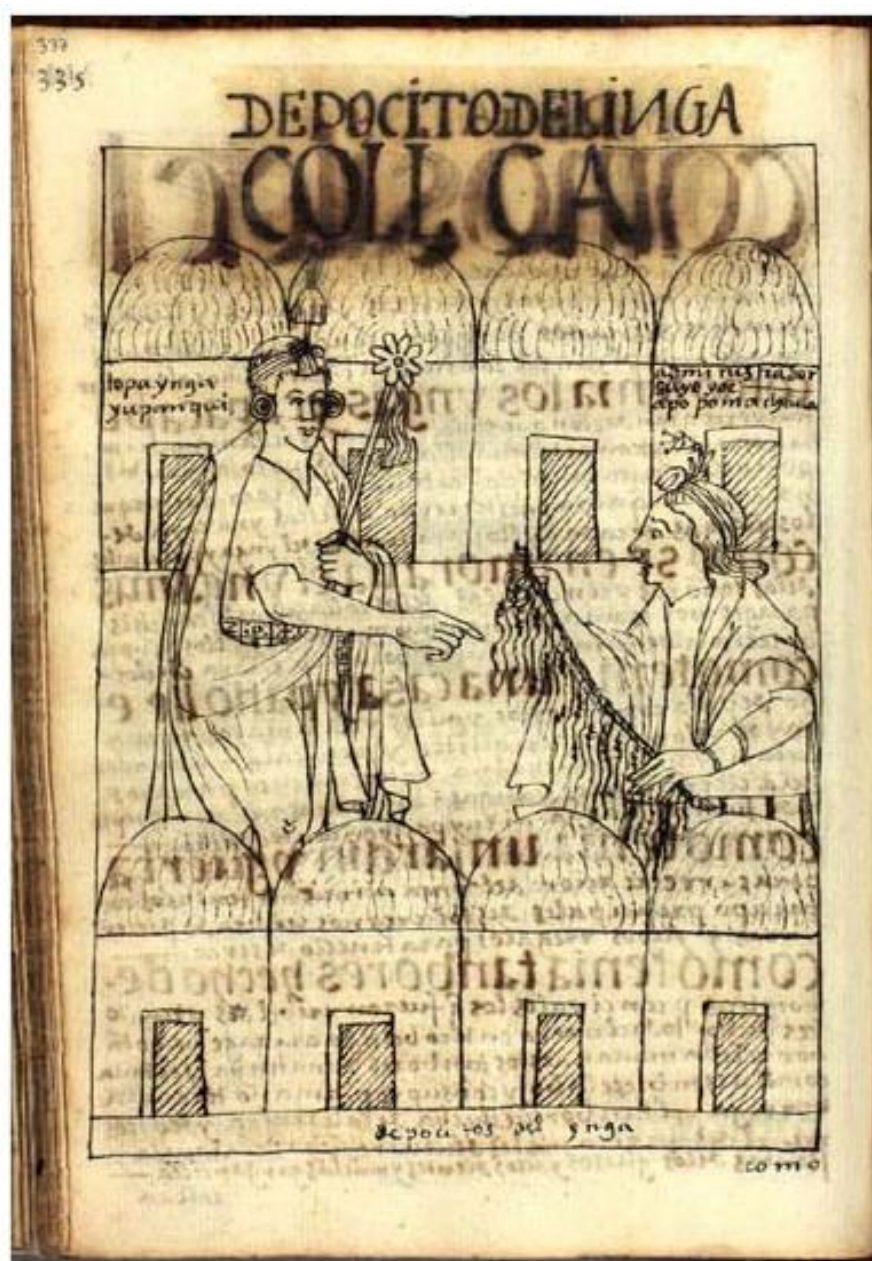


Fig. 52. Depósito del Inca según Guaman Poma.



Fig. 53. Chasqui con carta en quipu según Guaman Poma



Fig. 54. Quipucamayo contador según Múrua



Fig. 55. *Yupana* inca. Medidas: 7.50 x 27.00 x 31.00 cm. Ministerio de Cultura del Perú.
Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.

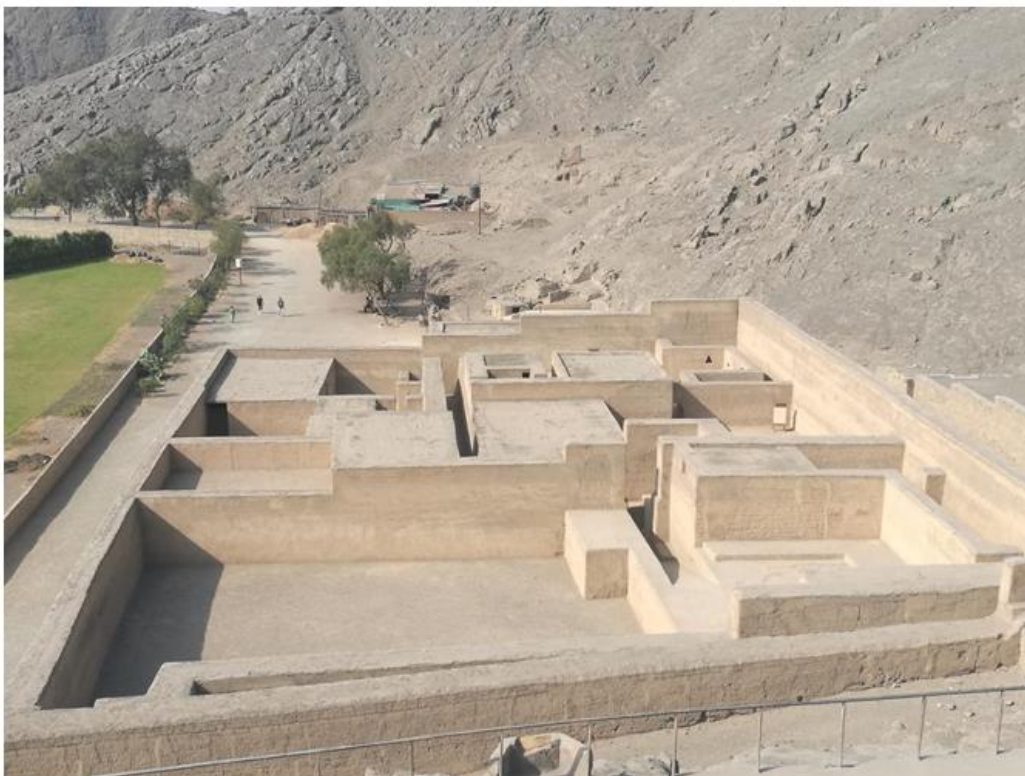


Fig. 56. Puruchuco, sitio arqueológico. Foto: Magdalena Setlak

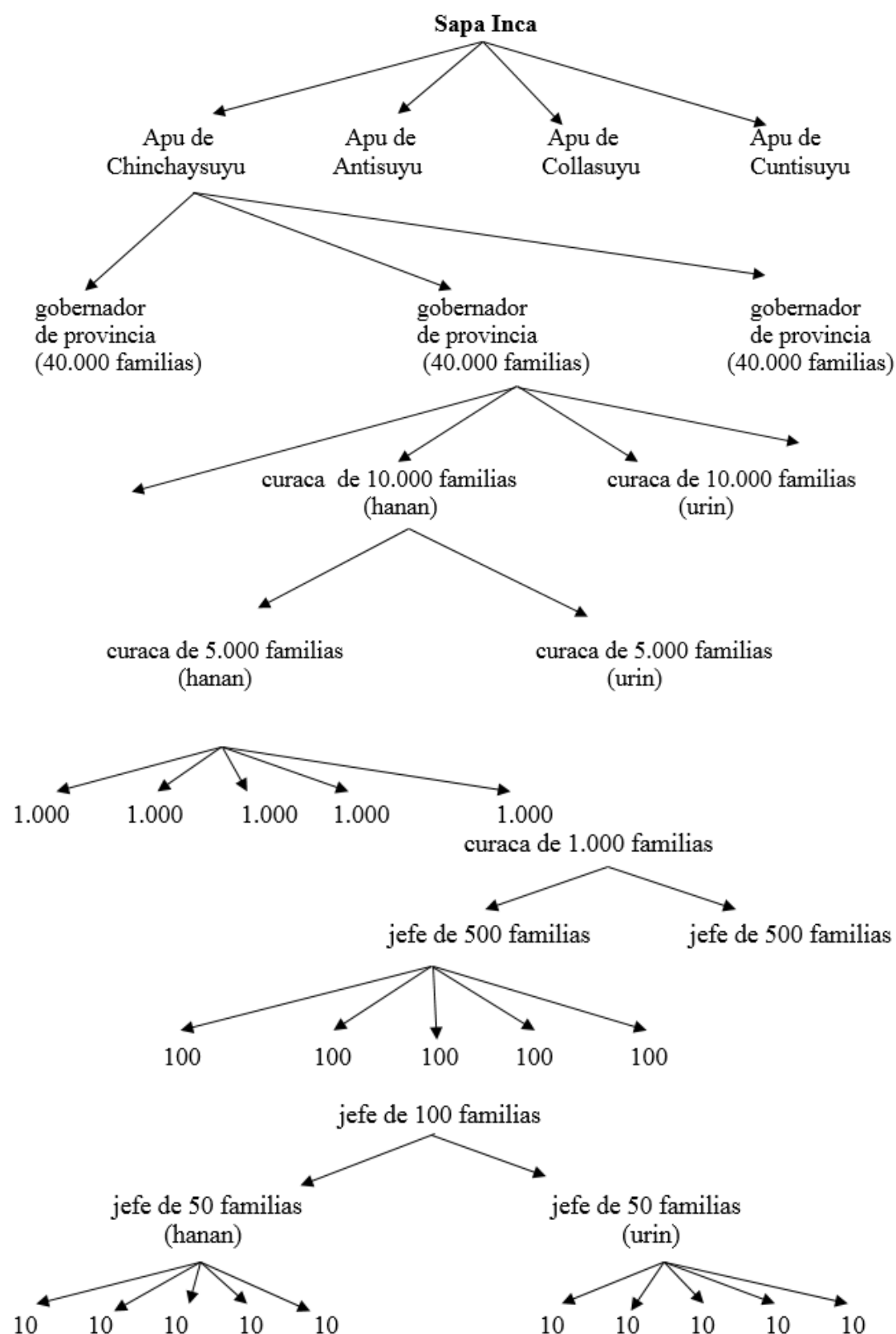


Fig. 57. Organización decimal en el Tahuantinsuyu. Fuente: elaboración propia.



Fig. 58. Libación según Múrua.



Fig. 59. Colcas de Machu Picchu. Fotografia: Magdalena Setlak

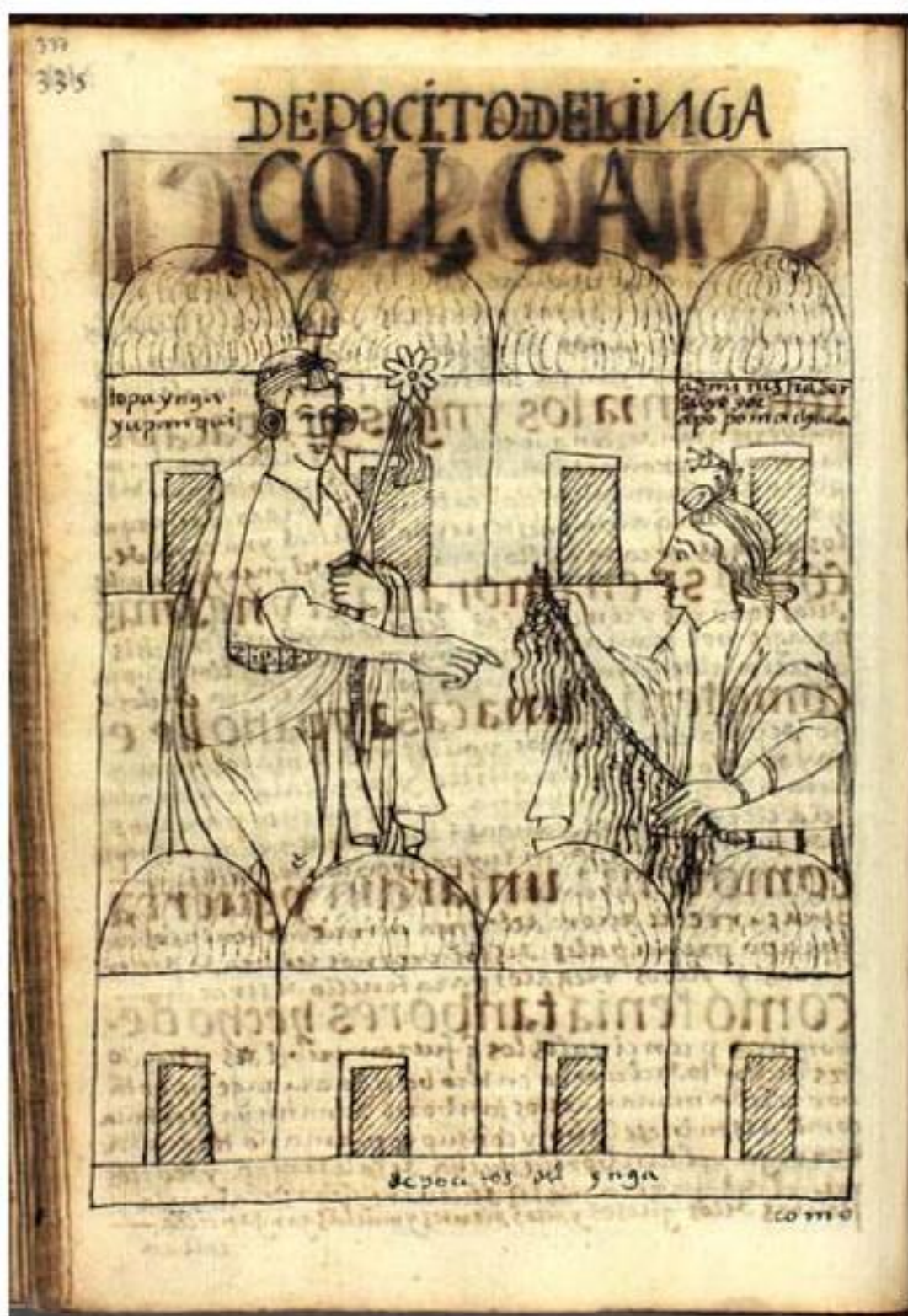


Fig. 60. Tupa Inca Yupanqui frente a las collcas según Guaman Poma.





Fig. 62. *Collicas* incas en la cercanía del complejo arqueológico de Ollantaytambo (Cuzco, Perú). Fotografías: Magdalena Setlak.



Fig. 63. Entrega de regalos según Múrua.



Fig. 64. Elección de esposa según Múrua.

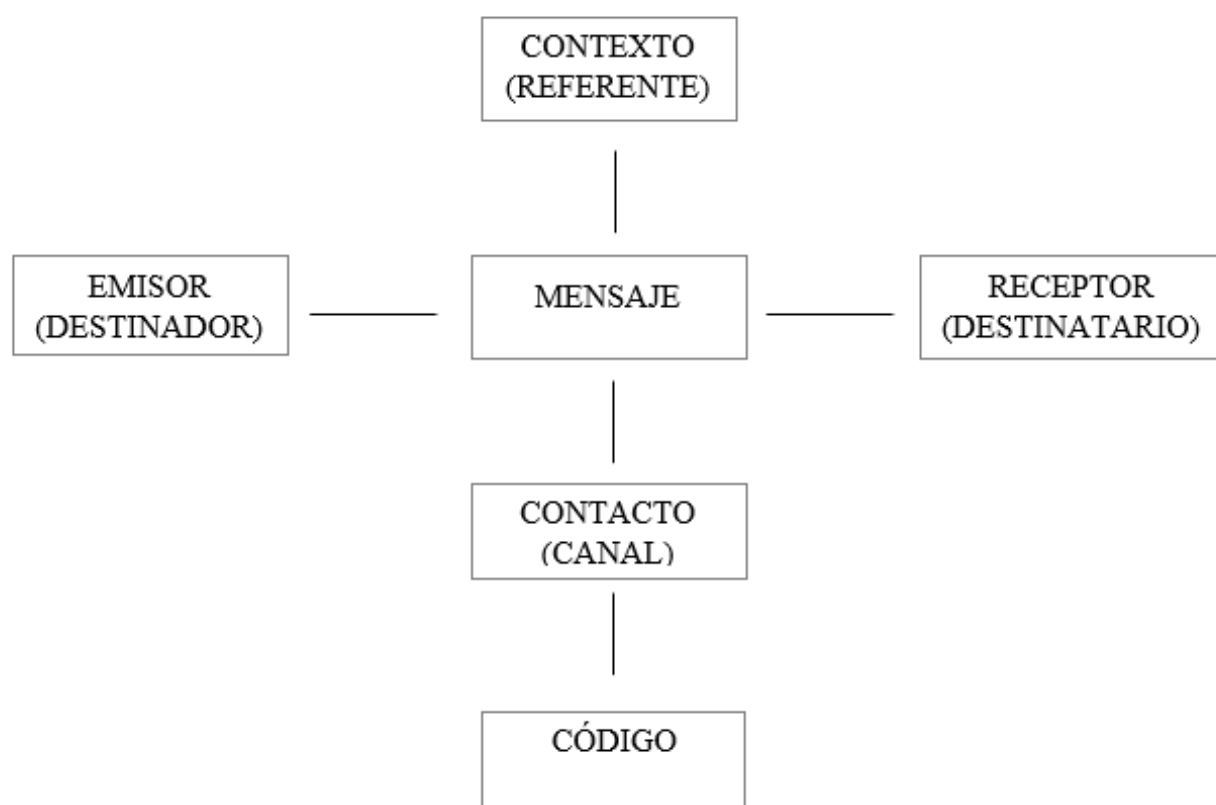


Fig. 65. Esquema de comunicación según Jakobson.
Fuente: elaboración propia.

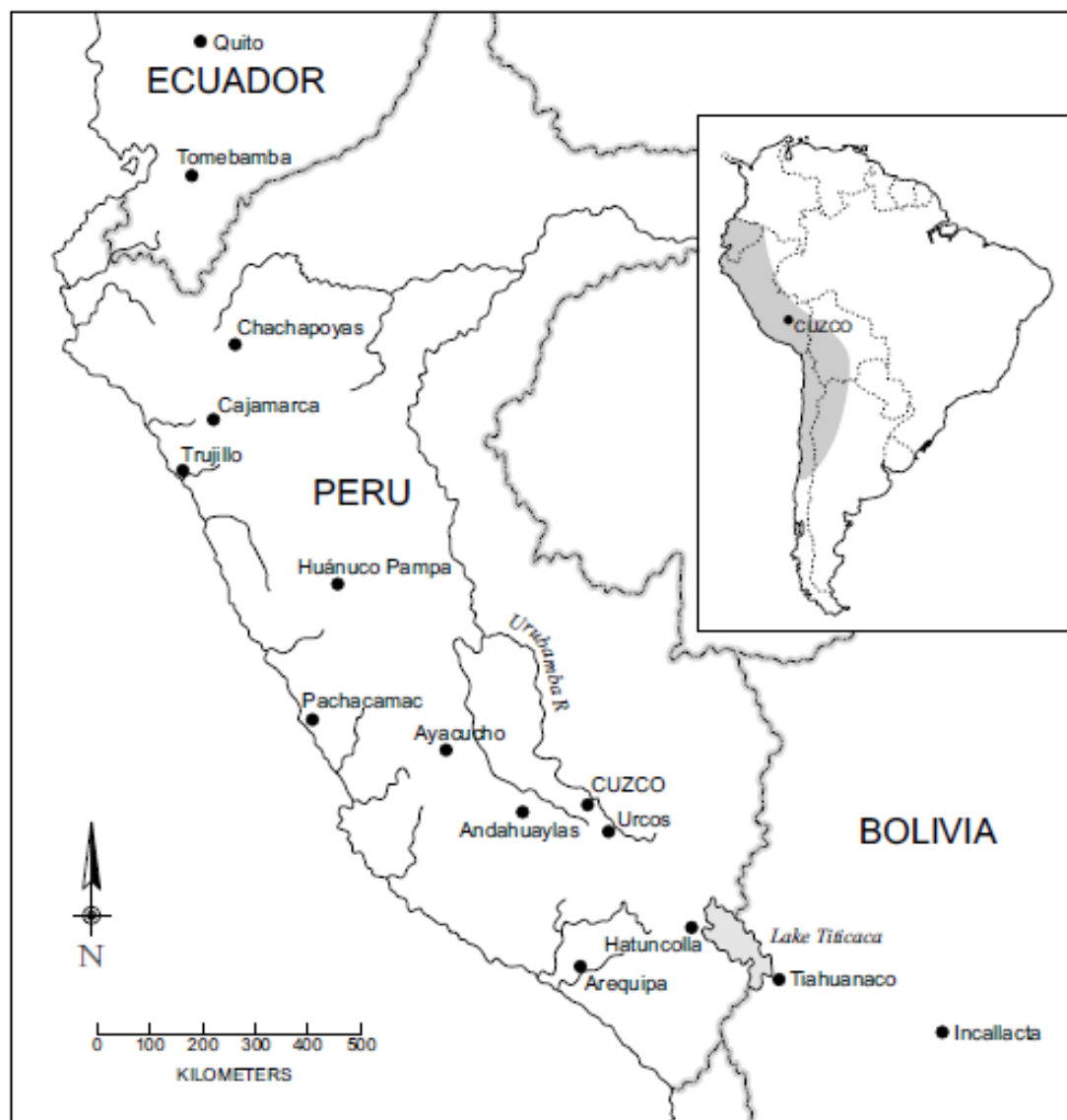


Fig. 66. Mapa del Perú.
Fuente: Julien 2000: XII.

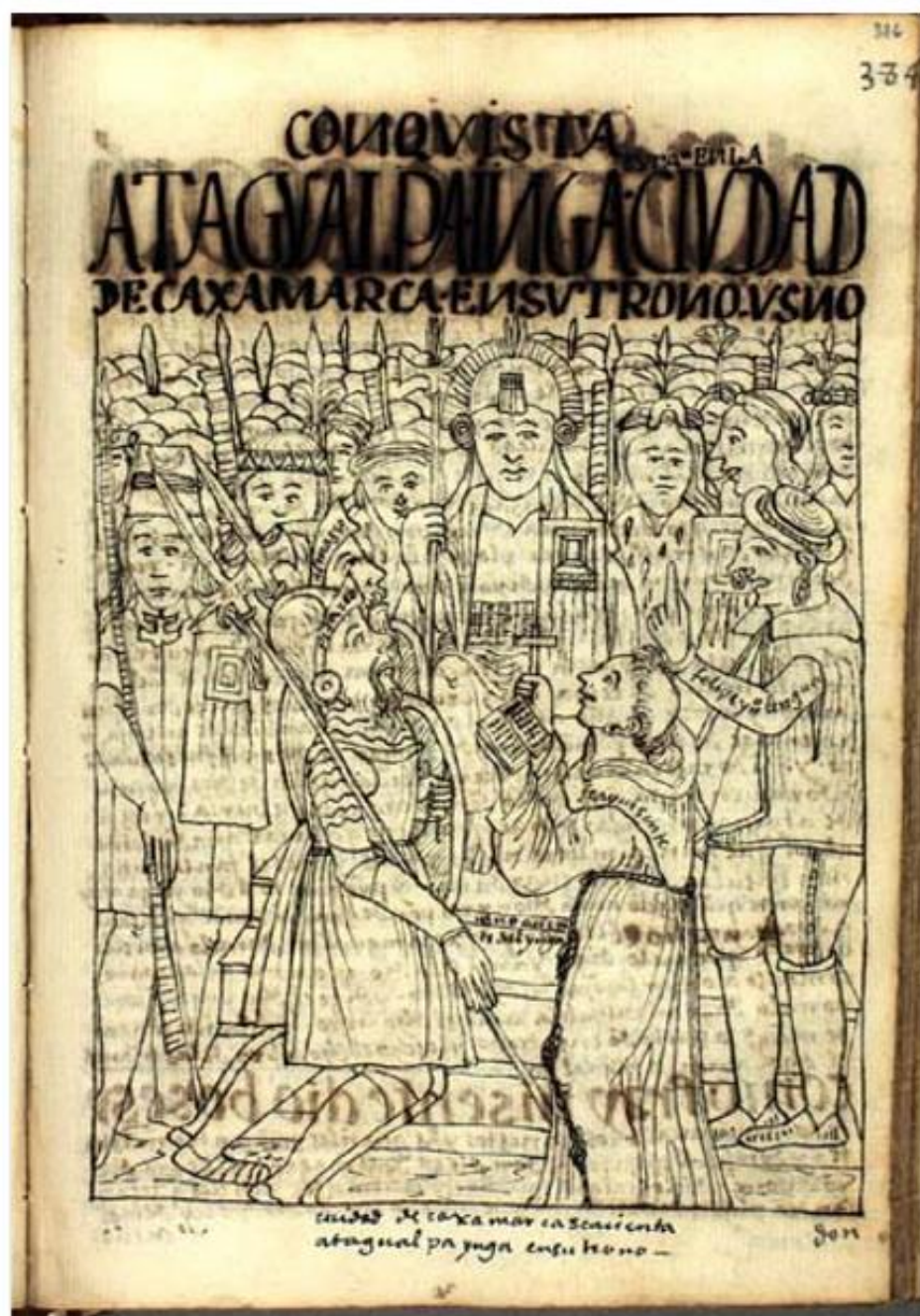


Fig. 67. El encuentro en Cajamarca según Guaman Poma.



Fig. 68. Atahualpa preso según Guaman Poma.



Fig. 69. *Quipu-tabla* de San Francisco de Mangas.
Fotografía: Magdalena Setlak



Fig. 70. *Quipu-tabla* de San Francisco de Mangas (Ancash, Perú).
Fotografía: Magdalena Setlak



Fig. 71. Quipus y escritura en el *quipu-table* de Mangas (Áncash, Perú).
Fotografía: Magdalena Setlak



Fig. 72. Nombres de los comuneros escritos al lado de los quipus presentes en la quipu-tabla de San Francisco de Mangas.
Fotografía: Magdalena Setlak



Fig. 73. Plaza central de la comunidad campesina San Andrés de Tupicocha.
Fotografía: Magdalena Setlak



Fig. 74. Un quipocamay de Tupicocha.
Fotografía: Magdalena Setlak



Fig. 75. La manera correcta de portar los *quipocamayos*.
Fotografía: Magdalena Setlak



Fig. 76. Un *quipocamay* de Tupicocha.
Fotografía: Magdalena Setlak



Fig. 77. Borla de un quipocamayo que indica el ayllu al que pertenece.
Fotografía: Magdalena Setlak



Fig. 78. Los comuneros de Tupicocha enseñando uno de los *quipocamayos*.
Fotografía: Magdalena Setlak



Fig. 79. Los tupicochanos durante una reunión de las autoridades de la comunidad.
Fotografía: Magdalena Setlak



Fig. 80. Un *quipocamayó* enrollado. Fotografía: Magdalena Setlak



Fig. 81. El presidente del *ayllu* Chaucacolca presentando su *quipocamay*.
Fotografía: Magdalena Setlak



Fig. 82. El presidente del *ayllu* Chaucacolca portando su *quipocamayo*.
Fotografía: Magdalena Setlak



Fig. 83. Presidente del *ayllu* presentando el *quipocamayo* que guardaba en su casa.
Fotografía: Magdalena Setlak



Fig. 84. Vista panorámica de la comunidad de Cuspón desde el centro poblado de Roca
(Provincia de Bolognesi, Departamento de Áncash).
Fotografía: Magdalena Setlak



Fig. 85. Un ejemplar de quipus de Cuspón.
Fotografía: Magdalena Setlak



Fig. 86. Un ejemplar de quipu de Cuspón.
Fotografía: Magdalena Setlak

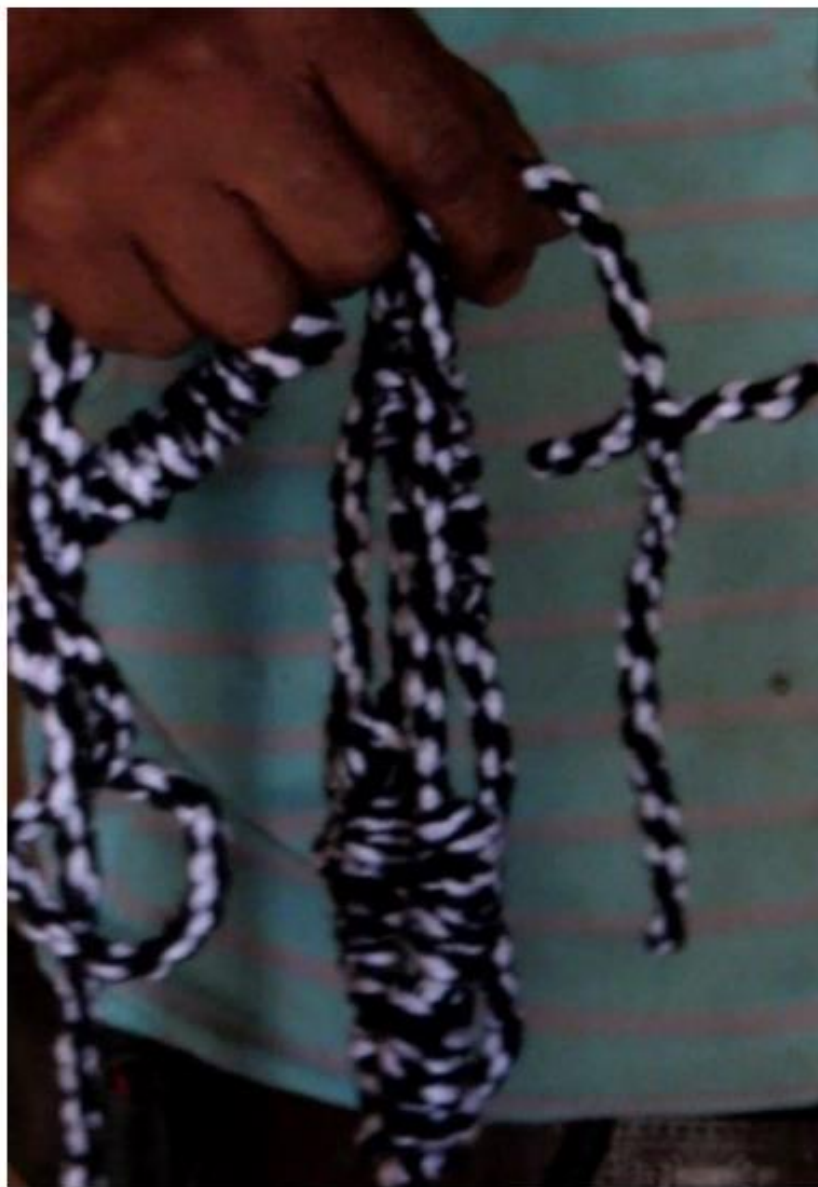


Fig. 87. Una "cruz" de los quipus funerarios de Cuzco.
Fotografía: Magdalena Setlak



Fig. 88. Una borla en que termina el quipu (ejemplar de Ticllos)
Fotografía: Magdalena Setlak



Fig. 89. “El mural de los mitos” en el sitio arqueológico mochica Huaca de la Luna (Trujillo, Perú).

Fotografía: Magdalena Setlak



Fig. 90. Botella gollete asa estribo pictórica con representación de escena de Ceremonia del Sacrificio y de Presentación de la copa con la sangre del Sacrificio.
Fotografía cortesía del Museo Larco (Lima, Perú).



Fig. 91. La escena titulada “Confrontación de guerreros”: a) sujeto; b) verbo; c) complemento directo; d) locativo.

Fuente: Jackson 2008: 137.

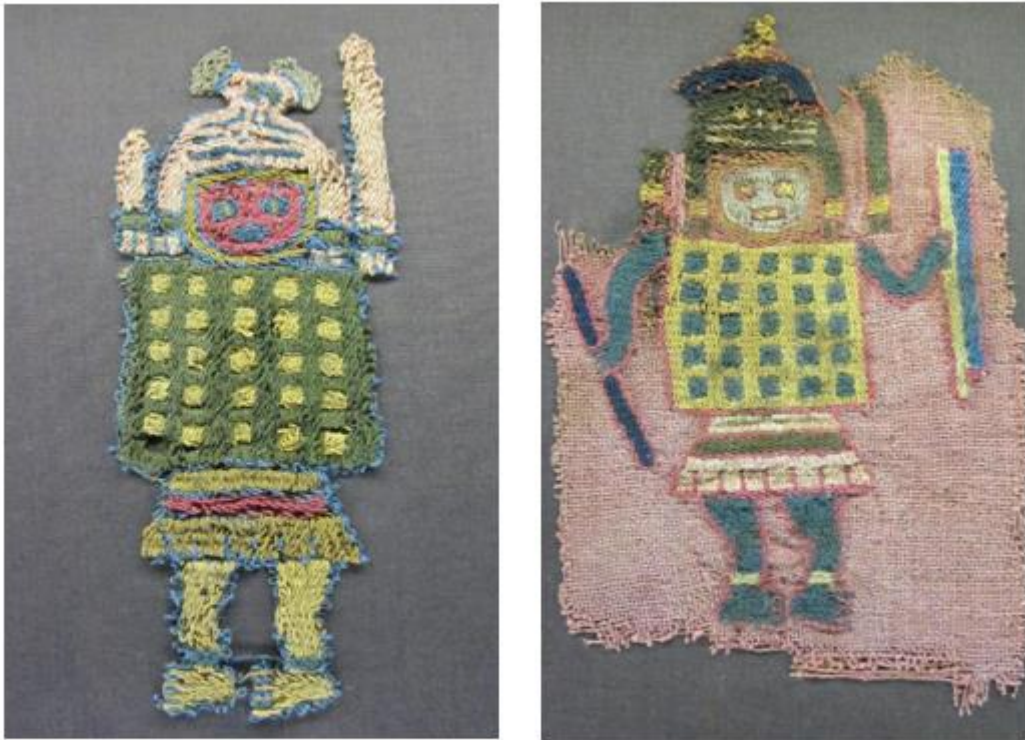


Fig. 92. Fragmentos de un manto paracas.
Fotografía: Magdalena Setlak (Cortesía Museo Amano, Lima).



Fig. 93. Fragmento de un manto paracas.
Fotografía: Magdalena Setlak (Cortesía Museo Amano, Lima).



Fig. 94 *Tocapu* inca procedente del ajuar de Llullaillaco. Fotografía: Cortesía Museo de Arqueología de Alta Montaña, Salta (Argentina).



Fig. 95. Traje de tocapus según Martín de Múrua.



Fig. 96. Viracocha Inca en traje de *tocapus* según Múrua



Fig. 97. Quero inca. Museo Larco – Lima, Perú.



Fig. 98. Quero colonial. Museo Larco – Lima, Perú.



Fig. 99. Traje tradicional de Chinchero (Cuzco).
Fotografía: Magdalena Setlak.



Fig. 100. Representación de dos pájaros denominados *huallatas* en un tejido de Patacancha (Ollantaytambo, Departamento de Cuzco).
Fotografía: Magdalena Setlak.



Fig. 101. Trajes tradicionales de la comunidad de Huilloc (Ollantaytambo, Cuzco).
Fotografía: Magdalena Setlak.



Fig. 102. Dos comuneras de la comunidad de Huilloc (Ollantaytambo, Cuzco).
Fotografía: Magdalena Setlak.



Fig. 103. Mercado tradicional en la comunidad de Patacancha (Ollantaytambo, Cuzco).
Fotografía: Magdalena Setlak.



Fig. 104. Una tejedora de la comunidad de Pitumarca (Provincia de Canchis, Departamento de Cuzco).
Fotografía: Magdalena Setlak.



Fig. 105. Una tejedora de la comunidad de Pitumarca (Canchis, Cuzco).
Fotografía: Magdalena Setlak.



Fig. 106. *Lliclla* procedente de Patacancha en la que están reflejados los cerros, lagos y ríos que rodean la comunidad.
Fotografía: Magdalena Setlak.



Fig. 107. El culto a las huacas según Múrua.



Fig. 108. El culto a los ídolos según Múrua.

Bibliografía:

- ABAL DE RUSSO, C. M. (2010). *Arte textil incaico en ofrendatorios de la alta Cordillera Andina. Aconcagua, Llullaillaco, Chuscha*. Buenos Aires: Editorial Fundación CEPPA.
- ABERCROMBIE, Thomas A. (2006). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos - Instituto de Estudios Bolivianos-IEB - Cooperación ASDI-SAREC.
- ACOSTA, José de (1987 [1590]). *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Historia 16.
- ACHACATA, Hernando [1572]. “La cuenta y quipo de los tributos y tasa que pagaua el repartimiento de Sacaca a don Alonso de Montemayor (Hernando Achacata 1572)”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2004). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid. pp. 269-280.
- ACHACATA, Fernando; CONBA, Luis [1578]. “La cuenta y razón de lo que pagaron al dicho don Alonso de Montemayor y a sus mayordomos por sus quipos (Fernando Achacata y Luis Conba 1578)”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2004). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid. pp. 299-335.
- ADELAAR, Willem (1992). “Quechuan Languages”. En: *International Encyclopedia of Linguistics*. William Bright (ed.) vol. III. Nueva York, Oxford: Oxford University Press. pp. 303–310.
- (2004). *The Languages of the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2010). “Trayectoria histórica de la familia lingüística quechua y sus relaciones con la familia lingüística aimara”. *Boletín de Arqueología PUCP*, N° 14: 239-254.
- ALAYA, Christóval [1558]. “Memoria de las cosas que don Christóval Alaya y sus caciques e yndios dieron a los capitanes de Su Magestad para la guerra contra Francisco Hernández Girón (Christóval Alaya 1558)”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2004). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid, pp. 170-172.

- ALONSO SAGASETA, Alicia (1989). “Las momias de los Incas: su función y realidad social”. *Revista Española de Antropología Americana* N° XIX, pp. 109-135.
- ÁLVAREZ, Ricardo (1960). *Los piro (leyendas, mitos, cuentos)*. Lima: Instituto de Estudios Tropicales Pío Aza.
- ANBA, Luis [1572]. “La cuenta y quipo de los tributos y tasa que pagaua el repartimiento de Sacaca a don Alonso de Montemayor (Luis Anba 1572)”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2004). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid. pp. 280-289.
- ANÓNIMO [ca. 1550]. “Relación del ganado que parece aver entregado Juan Vásquez de Tapia y Diego Pacheco a estos caciques de Chucuyto y sus provincias. (Caciques de Chucuito, ca. 1550)”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2004). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid, pp. 247-267.
- ANÓNIMO [1564]. “Quipo y memoria de los yndios del valle de los chillos, encomendados a Francisco Ruyz, sobre que an dado para llevar carga (Quipocamayos de los Chillos 1564)”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2004). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid, pp. 153-154.
- ANÓNIMO [1567]. “Quipo que dieron los caciques del número de indios que había en tiempo del ynga”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2010). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid. pp. 29-33.
- ANÓNIMO [1567]. “Quipus sobre el ganado de Chucuito, Acora, Ilave, Juli, Pomata y Zepita (Quipocamayos 1567)”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2010). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid. pp. 48-50.
- ANÓNIMO [1569]. “Memoria de las provincias que conquistó Topa Ynga Yupangui Padre de Guaina Capac Ynga con sus hermanos (Capac Ayllu 1569)”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2004). *Textos andinos. Corpus de textos*

- kipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid. pp. 93-99.
- ANÓNIMO (1570). *Información hecha por mandado de Su Excelencia sobre los daños que se han requecido a los yndios del balle de Xauxa en los pleytos que han tinido, asy en los bienes de la comunidad como en los de particulares y lo por Su Excelencia proveydo para escusar los dichos pleytos y daños y de cómo se les mandaron quemar las provisiones y procesos*. En: Medelius, Mónica; Puente Luna, José Carlos de la (2004). “Curacas, bienes y quipus en un documento toledano (Jauja, 1570)”. *Histórica*, 28 (2): 35-82.
- ANÓNIMO [1572]. “Relación de lo que monta la tasa del repartimiento de los Anparaes que tuvo en la encomienda Pablo de Meneses, desde 1565 hasta 1572 por el libro de los yndios y por su quipo (anónimo 1572)”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2010). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid, pp. 401-403.
- ANÓNIMO [1572]. “Relación de lo que monta la tasa del repartimiento de los Charcas de Moromoro que tuvieron en encomienda Pablo de Meneses, desde 1565 hasta 1572 por el libro de los yndios y por su quipo”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2010). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid, pp. 404-407.
- ANÓNIMO [1578]. “Relación que hazen los quipocamayos de las chácaras de coca de los quatro años que pasaron sin tasa a don Alonso de Montemayor que fue encomendero del repartimiento de Sacaca (Quipocamayos de las chácaras de coca de Sacaca 1578)”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2004). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid, pp. 351-359.
- ANÓNIMO (1586). *Arte, y Vocabulario en la Lengva General del Perv llamada Quichua, y en la lengua Española*. Ciudad de Los Reyes [hoy, Lima]: Antonio Ricardo.
- ANÓNIMO (1920). “Relación de los señores indios que sirvieron a Tupac Yupanqui y Huayna Cápac”. En: Horacio H. Urteaga, *Informaciones sobre el antiguo Perú (Crónicas de 1533 a 1575)*. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí.

- ARANA BUSTAMANTE, Luis (2010). *Sin malicia ninguna...: transformación indígena colonial y estrategias sociales y culturales en un "kuraka" ilegítimo (Huaylas, 1647-48)*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.
- ARELLANO HOFFMANN, Carmen (2013). “Los quipus de Cahacay de 1636. Repensando el uso de quipus y las etnocategorías incas para la Colonia”. *Revista Histórica*, Tomo XLVI: 103-154.
- ARNOLD, Denis Y. (2018). *Los eventos del crepúsculo. Relatos históricos y hagiográficos de un ayllu andino en el tiempo de los españoles*. La Paz: Plural-ILCA.
- (2012). *El textil y la documentación del tributo en los Andes: los significados del tejido en contextos tributarios*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores
- ARNOLD Denise Y. y ESPEJO, Elvira (2013). *El textil tridimensional. La naturaleza del tejido como objeto y como sujeto*. La Paz: Fundación Interamericana - Fundación Xavier Albó - Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- ARNOLD, Denise Y.; YAPITA, Juan de Dios y ESPEJO AYCA, Elvira (2007). *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*. La Paz: Plural – ILCA.
- ARRIAGA, Pablo José de (1999 [1621]). *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- ASCHER, Marcia; ASCHER, Robert (1997 [1981]). *Mathematics of the Incas. Code of the Quipu*. Mineola, Nueva York: Dover Publications, INC.
- ASTUHUAMÁN GONZÁLES, César (1999). “El santuario de Pariacaca”. *Alma Mater. Revista de investigación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, 17: 127-148; Lima.
- (2008). “Los otros Pariacaca: oráculos, montañas y parentelas sagradas.” En: Curatola, Marco y Ziolkowski, Mariusz (eds.) *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 97-119.
- ÁVILA, Francisco de (1966 [1598]). *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- BARRAZA Lescano, Sergio (2018). “El tambo andino bajo el régimen colonial”. En: *Ordenanzas de Tambos (Cusco 1534)*, Cristóbal Vaca de Castro. Lima: Ministerio de Cultura Proyecto Qhapaq Ñan.

- BARRIGA, Víctor Manuel (1939). *Los mercedarios en el Perú en el siglo XVI: documentos inéditos del Archivo general de Indias de Sevilla. Vol. 2 (1525-1580)*. Arequipa: La Colmena.
- BARTHEL, Thomas (1970). Erste Schritte zur Entzifferung der Inkaschrift, *Tribus* 19, Stuttgart, pp. 91-96.
- (1971). Virakochas Prunkgewand (Tocapu-Studien 1), *Tribus* N° 20, Linden-Museum, pp. 63-124.
- BARTHES, R. (1977). "Introduction to the Structural Analysis of Narratives". En: *Image: Music-Text*. Nueva York: Hill and Wang, pp. 79–124.
- BASARDE, Jorge (1936) "La ley del Inca". *Revista de la Universidad Católica*, Tomo 04 Año 05 N°24 (Jul. 1936): 235-248.
- BAUDIN, Louis (1978 [1928]). *El imperio socialista de los incas*. Santiago de Chile: Zigzag.
- BAUER, Brian (1992). *The Development of the Inca State*. Austin: University of Texas Press.
- (1998). *The Sacred Landscape of the Inca: The Cusco Ceque Sytem*, Austin (TX): University of Texas Press.
- BAULENAS I PUBILL, Ariadna (2012). "La divinidad Illapa en el panteón incaico". *Investigaciones Sociales* Vol. 16 N° 28, p. 333-341. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- (2016). *La divinidad Illapa. Poder y religión en el imperio inca*. Arequipa: Ediciones Lector.
- BERTONIO, Ludovico (1603). *Arte y Grammatica muy copiosa de la Lengua Aymara*. Roma: Luis Zannetti.
- (1612). *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Impreso en la casa de la Compañía de Jesus de Juli Pueblo en la Prouincia de Chucuito. Juli: Francisco del Canto.
- BESOM, Thomas (2009). *Of summits and Sacrifice: An Ethnohistoric Study of Inca Religious Practices*. Austin: University of Texas Press.
- BETANZOS, Juan de (1987 [1551]). *Suma y narración de los incas*. Madrid: Atlas.
- BIRD, Junius B. (1948). "Preceramic Cultures in Chicama and Virú". En: W. C. Bennett (ed.), *A Reappraisal of Peruvian Archaeology, Memoirs of the Society for American Archaeology* 4, *Suplemento de American Antiquity* 13 (4), 2: 21-28, Menasha.

- (1962). “Art and Life in Old Peru: An Exhibition”, *Curator* 5 (2): 140-210, American Museum of Natural History, Nueva York.
- (1963). “Pre-Ceramic Art From Huaca Prieta, Chicama Valley”, *Ñawpa Pacha* 1: 29-34, Institute of Andean Studies, Berkeley.
- (2009 [1951]) “Instrumentos musicales peruanos”. *Ensayos*. Arturo Jiménez Borja. Lima: Instituto Nacional de Cultura, pp. 65-104.
- BIRD, J. B., J. HYSLOP Y M. D. SKINNER (1985). “The Preceramic Excavations at the Huaca Prieta, Chicama Valley, Peru”, *Anthropological Papers* 62 (1), The American Museum of Natural History.
- BLOOMFIELD, Leonard (1965 [1933]). *Language*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- BOAS, Franz. (1911). *Handbook of American Indian languages* (Vol. 1). Bureau of American Ethnology, Bulletin 40. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse (2010). “Apuntes para la historia de los puquinahablantes”, *Boletín de Arqueología PUCP*, N.º 14: 283-307.
- (2017). “Las minas de oro de los incas, el Sol y las culturas del Collasuyu”, *Boletín Francés de Estudios Andinos*, 46 (1): 9-36.
- BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse; HARRIS, Olivia (1988). “Pacha: en torno al pensamiento aymara”. En: *Raíces de América. El mundo Aymara* (X. Albó comp.). Madrid: Alianza Editorial- Sociedad Quinto Centenario – Unesco, pp. 217-275.
- BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg (2000). *Cultura escrita y el poder en el Mundo Antiguo*. Barcelona: Gedisa.
- BRAVO GUERREIRA, Concepción (1986). *El tiempo de los incas*, Madrid: Alhambra Editorial.
- (1992) “Del poder dual a la diarquía en el Estado Inca”. *Revista Complutense De Historia De América*, Volumen 18, (1992). pp. 11-62.
- BROKAW, Galen “La recepción del quipu en el siglo XVI” (2013). En: Curatola Petrocchi, Marco; Puente Luna, José Carlos de la (eds.) (2013). *El quipu colonial. Estudios y materiales*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. pp. 119-144.

- BUENO MENDOZA, Alberto (1997). “Los Cóndores y La Galgada: petroglifos como textos gráficos”. *Revista Espacio*, Año 20, N° 36, Lima.
- BURGER, Richard (1992). *Chavin and the origins of Andean Civilization*. London: Thames and Hudson.
- (2008). “Chavín de Huántar and its sphere of influence”. En: Silverman, Helaine y William H. Isbell (eds.) *Handbook of South American Archaeology*. New York: Springer, pp. 681-703.
- BURGER, Richard L.; SALAZAR, Lucy C.; NESBITT, Jason; WASHBURN, Eden; Fehren-Schmitz, Lars (2021). “New AMS dates for Machu Picchu: results and implications”, *Antiquity* Vol. 95 (383): 1265–1279.
- BURNS GLYNN, William (1981a). “Introducción a la clave de la escritura secreta de los incas”, *Boletín de Lima* 12, pp. 6-15.
- (1981b). “Introducción a la clave de la escritura secreta de los incas”, *Boletín de Lima* 13, pp. 25-9.
- (1981c). “Introducción a la clave de la escritura secreta de los incas”, *Boletín de Lima* 14, pp. 11-23.
- (1990). *Legado de los amautas*. Lima: CONCYTEC.
- (1992). “La escritura perdida de los incas”, *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, Nueva serie, 105 (1): 31-48.
- CABELLO VALBOA, Miguel (1951 [1586]). *Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- CAJAVILCA NAVARRO, Luis (2009). “Los quipucamayoc y los pastores altoandinos en Canta, siglo XVI”. *Investigaciones Sociales*, Vol. 13, N° 23: 101-127.
- CALANCHA, Antonio de la (1974-1981 [1638]). *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- CARDONA, Giorgio Raimondo (1994). *Antropología de la escritura*. Barcelona: Gedisa.
- CARI, Martín [1567]. “Quipo sobre la ropa que cada cabecera paga de tributo de lo que dan a Su Majestad (Martín Cari 1567)”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2010). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid. pp. 33-34.
- [1567]. “Quipo sobre lo que cada cabecera paga del tributo que se da en plata (Martín Cari 1567)”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2010). *Textos*

- andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid. pp. 34-36.
- [1567]. “Quipo sobre los yndios que de cada cabecera van a las minas para pagar el tributo”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2010). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid. pp. 36-38.
- CARRIÓN CACHOT, Rebeca (1955). “El culto al agua en el antiguo Perú. La Paccha elemento cultural Pan-andino”, *Separata de la Revista del Museo Nacional de Antropología y Arqueología*, Lima, Vol. II, N° 1.
- CASAS, Bartolomé de las (1939 [1552-1561]). *Las antiguas gentes del Perú*. Lima: Librería e Imprenta Gil.
- CERECEDA, Verónica (1990). “A partir de los colores de un pájaro...”, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, N° 4: 57-104.
- (2010). “Semiología de los textiles andinos: las talegas de Isluga”, *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Volumen 42, N° 1, (Jan-Jun 2010): 181-198.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo (1999). “Tras las huellas del aimara cuzqueño”. *Revista Andina*, (33), 137-161.
- (2004a). “Las etimologías toponímicas del Inca Garcilaso”, *Revista Andina*, N° 38, primer semestre del 2004, pp. 9-41.
- (2004b) “Murúa y sus etimologías toponímicas” *Lexis* XXVIII. 1-2: 273-309.
- (2005). “Tocapu”, *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, N° 40: 137-152.
- (2006). “Cuzco: la piedra donde se posó la lechuza. Historia de un nombre” *Lexis* XXX. 1: 143-184.
- (2008). *Voces del Ande. Ensayos sobre onomástica andina*. Lima Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (2010a) “Contactos y desplazamientos lingüísticos en los Andes centro sureños: el puquina, el aimara y el quechua”, *Boletín de Arqueología PUCP*. N° 14: 255-282.
- (2010b). “La grafía <x> en la toponimia andina (siglos XVI-XVII): ejemplos representativos”, N° 50, primer semestre de 2010, pp. 83-113.
- (2011). “El legado onomástico puquina: a propósito de “capac” y “Yupanqui”, *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, N° 41: 119-130.

- (2013a) *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- (2013b). *Tras las huellas del Inca Garcilaso: el lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado*. Boston: Latinoamericana Ediciones.
- (2013c). “El sufijo –illo en la toponimia andina: a propósito del topónimo <Carabaillo>”. *Lexis* Vol. XXXVII (2): 383-401.
- (2015). “Dioses y héroes de Huarochirí”. En prensa.
- (2016). “El lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado: a propósito del puquina en la génesis del imperio incaico”, *Diálogo Andino – Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, núm. 49, pp. 11-27, Universidad de Tarapacá, Arica (Chile).
- (2017). “Etimología popular y etimología científica: el caso de *Atawallpa* ~ *Wallpa* para designar al gallo en el mundo andino y amazónico”, *Lingüística*, Vol. 33-2, diciembre 2017: 9-31.
- CERUTI, María Constanza (1999). *Cumbres Sagradas del Noroeste Argentino*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Buenos Aires (EUDEBA).
- (2001). “La capacocha del nevado de Chañi: Una aproximación preliminar desde la arqueología.” *Chungará: Revista de antropología chilena* 33(2): 279–282. Arica, Chile: Universidad de Tarapacá.
- (2003). *Llullaillaco: Sacrificios y Ofrendas en un Santuario Inca de Alta Montaña*. Salta: EUCASA. Ediciones de la Universidad Católica de Salta.
- (2007). “Panorama de los santuarios inca de alta Montaña en Argentina”, *Arqueología y Sociedad*, N° 18: 1-18.
- (2012). “Los niños del Llullaillaco y otras momias andinas: salud, folclore, identidad”, *Scripta Ethnologica*, Vol. XXXIV, pp. 89-104.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro (2000a [1553]). *La crónica del Perú*. Las Rozas (Madrid): Dastin.
- (2000b [1553]). *El señorío de los Incas*. Las Rozas (Madrid): Dastin.
- CLINDANIEL, Jonathan Nolan; URTON, Gary (2017) “Quipus de Pachacamac: hacia la estandarización de las convenciones de signos en el Tawantinsuyu”. En: Denise Pozzi-Escot et.al, *Pachacamac: el oráculo en el horizonte marino del sol poniente*, Lima: Banco de Crédito, pp. 274-287.
- COBO, Bernabé (1956 [1653]). *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ediciones Atlas.

- [1653]. *Relación de las guacas del Cuzco*. En: COBO, Bernabé (1956 [1653]). *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ediciones Atlas.
- COE, Michael (1992). *Breaking the Maya Code*. Londres: Thames and Hudson.
- COLLAPIÑA, SUPNO y otros quipucamayos (1974 [1542]). *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los incas*. Lima: Biblioteca Universitaria.
- CONKLIN, William (1979). “Moche textile structures”. En: *The Junius B. Bird Precolumbian Textile Conference*, A.P. Rowe, E. Benson y A.L. Schaffer (eds.): 165-184. The Textile Museum and Dumbarton Oaks Trustees of Harvard University, Washington D.C.
- (1990). “El sistema informativo de los quipus del Horizonte Medio”. En: Mackey, Carol J.; Pereyra, Hugo; Radicati, Carlos; Rodríguez, Humberto; Valverde, Oscar (eds.). *Quipu y yupana. Colección de escritos*. Lima: CONCYTEC.
- (2013). “The cultural implications of tiwanaku and huari textiles”. En: *Visions of Tiwanaku*, Vranich, Alexei; Stanish, Charles (eds.) Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press, p. 65-86
- COSSIO DEL POMAR, Felipe (1928). *Pintura colonial (Escuela Cuzqueña)*. Cuzco: H.G. Rozas.
- COVEY, R. Alan (2006). “Chronology, Succession, and Sovereignty: The Politics of Inka Historiography and Its Modern Interpretation”. *Comparative Studies in Society and History*. 48 (1): 169-199.
- CUMMINS, Thomas (1994). “Representation in the sixteenth century and the colonial image of the Inca”. En: Hill Boone, Elizabeth; Mignolo, Walter D. (eds.), (1994) *Writing without words: alternative literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham, NC: Duke University Press. pp. 188-219.
- (2011). “Tocapu. What Is It, What Does It Do, and Why Is It Not a Knot?”. En: Hill Boone, Elizabeth; Urton, Gary (eds.), (2011). *Their Way of Writing. Scripts, Signs, and Pictographies in Pre-Columbian America*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection., pp. 277-317.
- CURATOLA PETROCCHI, Marco (2003). “El código ilustrado (1615/1616) de Felipe Guaman Poma de Ayala: hacia una nueva era de lectura”, *Colonial Latin American Review*, 12 (2): 251-258.

- (2008) “La función de los oráculos en el Imperio inca”. En: *Adivinación y oráculo en el mundo andino*, Curatola Petrocchi, Marco y Ziolkowski, Mariusz (eds.). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 15-69.
- (2011). “¿Fueron Pachacamac y los otros grandes santuarios del mundo andino antiguo verdaderos oráculos?” *Diálogo Andino – Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, n° 38: 5-19.
- (2016). “La voz de la *huaca*. Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo *aural* de la religión andina antigua”. En: Curatola Petrocchi, Marco y Szemiński, Jan (eds.), *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 259-316.
- (2017) “Los oráculos de los confines del mundo. Pachacamac, Titicaca y el Inca Tupa Yupanqui”. En: Denise Pozzi-Escot *et.al.* *Pachacamac: el oráculo en el horizonte marino del sol poniente*. Lima: Banco de Crédito, pp. 167-197.
- CURATOLA PETROCCHI, Marco; PUENTE LUNA, José Carlos de la (eds.) (2013). *El quipu colonial. Estudios y materiales*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CURATOLA PETROCCHI, Marco y SZEMIŃSKI, Jan (eds.), (2016). *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CURATOLA PETROCCHI, Marco; ZIÓŁKOWSKI, Mariusz (eds.), (2008). *Adivinación y oráculo en el mundo andino*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CUSICHAC, Francisco; CANCHAYA, Cristóbal; ENAUPARI, Diego [1561]. “Memoria de lo que Sulichaque, cacique principal que fue del repartimiento de Atunxauxa, dio al Marqués don Francisco Pizarro al tiempo que entró en este reyno e a los demás capitanes de Su Magestad para su auiamiento en todas las alteraciones que a auido (Francisco Cusichac, Cristóbal Canchaya y Diego Enaupari 1561)”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2004). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid. pp. 197-239.
- CHACALTANA CORTEZ, Sofía (2010). “Evidencias arqueológicas en Camata Tambo, tambo inca ubicado en el valle alto de Moquegua, Andes sur-centrales”, *Arqueología y Sociedad*, (21): 145-170.

- (2016) “De los tambos incas a las tambarrías coloniales: economía colonial, legislación de tambos y actividades «licenciosas» de las mujeres indígenas”, *Boletín de Arqueología PUCP*, N.º 21: 123-143.
- CHARLES, John (2007). “Unreliable confessions: khipus in the colonial parish”. *The Americas* 64: 11-33.
- (2013) “El poder de los quipus confesionales en las doctrinas de indios”. En: Curatola Petrocchi, Marco; Puente Luna, José Carlos de la (eds.) (2013). *El quipu colonial. Estudios y materiales*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 167-190.
- CHICIGUANCA, Martín; HAYA, Diego; COPAQUIRA, Juan; CAÑABIRE, Felipe [1568]. “Relación de la declaración que hizieron los dichos caçiques e yndios de Chayanta encomendados en el dicho Martín de Robles de lo que an dado al dicho Martín Robles (Martín Chiciguanca, Diego Haya, Juan Copaquira e Felipe Cañabire 1568)”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2004). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid. pp. 364-384.
- CHU, Alejandro (2015). “La plaza y el *ushnu* mayor de Incahuasi, Cañete”, *Cuadernos del Qhapac Ñan*, Año 3, N° 3: 92-110.
- (2018). “Instalaciones imperiales en el sitio inca de Incahuasi, valle medio de Cañete”, *Boletín YUNGAS*, 2 (6): 37-44.
- D’ALTROY, Terence (2003). *Los incas*. Barcelona: Editorial Ariel.
- (2015). *El poder provincial en el imperio inka*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú (BCR) – Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- (2018) “El régimen fiscal inca”. *Economía*, vol. XLI, (81): 125-164.
- D’ALTROY, Terence; EARLE, Timothy (1985). “Staple Finance, Wealth Finance, and Storage in the Inka Political Economy.” *Current Anthropology*, 26(2): 187-206.
- D’ALTROY, Terence; EARLE, Timothy (1992). “Inka Storage Facilities in the Upper Mantaro Valley, Peru”. En: Levine, Terry *Inka Storage Systems*. Norman: University of Oklahoma Press, pp. 176-205.
- D’ALTROY, Terence; HASTORF, Christine A. (1984). “The Distribution and Contents of Inca State Storehouses in the Xauxa Region of Peru”. *American Antiquity*, Vol. 49, No. 2: 334-349.
- DEMAREST, A.A. (1981). *Viracocha. The Nature and Antiquity of the Andean High God*. Peabody Museum Monographs, 6. Harvard University, Cambridge.

- DEFRANCIS, John (1989). *Visible Speech: The Diverse Oneness of Writing Systems*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- DERRIDA, Jacques (1971 [1967]). *De la gramatología*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina.
- DE SAUSSURE, Ferdinand (1965 [1916]). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- DIEZ DE SAN MIGUEL, Garcí (1964 [1567]). *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garcí Díez de San Miguel en el año 1567*. Lima: Casa de la Cultura del Perú.
- Doctrina Christiana y Catecismo para Instrucción de Indios, Facsimil del texto trilingüe*, 1985 [1584]. Luciano Pereña (ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Doctrina cristiana y catecismo para la instrucción de los indios, y de las demás personas que han de ser enseñadas en nuestra santa fe: con un confesionario y otras cosas necesarias* (1584). La Ciudad de los Reyes [hoy, Lima]: Antonio Ricardo.
- DOMÍNGUEZ FAURA, Nicanor (2008). “Betanzos y los Quipucamayos en la época de Vaca de Castro (Cuzco, 1543)”. *Revista Andina*, N° 46: 155-192.
- DON ÁLVARO [1558]. “Memoria y relación de lo que yo Don Álvaro, cacique de los yndios de Carabantes gasté con los capitanes de Su Magestad en la guerra de Francisco Hernández y di para ella (Don Álvaro 1558)”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2004). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid, pp. 172-173.
- DONNAN, Christopher B. (1975). “The Thematic Approach to Moche Iconography”. *Journal of Latin American Lore* 1 (2): 147-162.
- (1976). *Moche Art and Iconography*. Los Angeles: UCLA. Latin American Center Publications.
- DONNAN, Christopher B.; MCCLELLAND, Donna (1999). *Moche fineline painting: its evolution and its artists*. Los Angeles: UCLA, Fowler Museum of Cultural History.
- DUVIOLS, Pierre (1976). “La capacocha: Mecanismo y función del sacrificio humano, su proyección geométrica, su papel en la política integracionista y en la economía redistributiva del Tawantinsuyu.” *Allpanchis* 9: 11–57.

- (1977). *La destrucción de las religiones andinas*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma.
- (1979). “La dinastía de los Incas, monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista”. *Journal de la Société des américanistes*. Tomo LXVI. París, pp. 67-83.
- (1986). *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías en Cajatambo, siglo XVII*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- (1997). “¿Dónde estaba el santuario de Pariacaca?”. En Varón, Flores (eds.) *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes; Homenaje a María Rostworowski*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Banco Central de Reserva del Perú, pp. 643-649.
- EARLE, Timothy K. (1992). “Storage and the Inka imperial economy”. En: Levine, Terry *Inka Storage Systems*. Norman: University of Oklahoma Press. pp. 328-342.
- ECO, Umberto (1981). *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Editorial Lumen.
- EECKHOUT, Peter (2004). “Reyes del Sol y Señores de la Luna: Inkas e Ychsma en Pachacámac”, *Chungará* vol. 36 (2): 495-503.
- (2012). “Inca Storage and Accounting Facilities at Pachacamac”, *Andean Past*, Vol. 10: 213-239.
- EECKHOUT, Peter; DANIS, Nathalie (2004). “Los tocapus reales en Guamán Poma: ¿una heráldica incaica?” *Boletín de Arqueología PUCP*, N° 8: 305-323.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar (1972). *Los huancas aliados de la conquista*. Huancayo: Universidad Nacional del Centro.
- (1981). *La destrucción del imperio de los incas*, Lima: Amaru Ediciones.
- (1987). *Los incas. Economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo*. Lima: Amaru Editores.
- (2008). “Economía política y doméstica del Tahuantinsuyo”, En: *Compendio de Historia Económica del Perú, Tomo I, Economía prehispánica*, Lumbreras, Luis G.; Kaulicke, Peter; Santillana, Julián I.; Espinoza, Waldemar. Lima: Banco Central de Reserva del Perú - Instituto de Estudios Peruanos, pp. 315- 442.
- ESTETE, Miguel de 1917 [1534]. “La relación del viaje que hizo el señor Capitán Hernando Pizarro por mandado del señor Gobernador, su hermano, desde el pueblo de Caxamalca a Pachacamac y de allí a Jauja”. En: *Las Relaciones de la Conquista del Perú*, Lima: Imprenta y Librería Sanmartí, pp. 77-102.

- FARRINGTON, Ian S. (1998). "The concept of Cusco". *Tawantinsuyu*, Vol. 5, pp. 53-59.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo (1994). Las "illas" de San Juan: Fuego, agua, "ch'amaka" y mesa en una comunidad aymara, *Cuadernos prehispánicos*, N° 15, pp. 85-106.
- (2004). *Yatiris y chámakanis del altiplano aymara: sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Quito: Abya-Yala.
- (2018). *Humo, barro y cuero. Recorridos de la memoria en los Andes del sur (ofrendas y plegarias)*, Quito: Abya-Yala.
- FERNÁNDEZ VILLEGAS, Oswaldo (1989). "Las Capullanas: Mujeres curacas de Piura siglos XVI-XVIII". *Boletín de Lima*, N° 66: 43-50.
- FOSSA, Lydia (2006). *Narrativas problemáticas: los inkas bajo la pluma española*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto de Estudios Peruanos.
- FRAME, Mary (2008). "Representaciones de género: jerarquía y otras relaciones en los bordados paracas necrópolis". *Arqueología y Sociedad*, N° 19: 241-264.
- (2009). "Desenvolviendo las dimensiones de significado de los bordados de Paracas Necrópolis". En VV.AA. *Textiles Paracas: mantos para la eternidad del antiguo Perú*. Madrid: Museo de América.
- FRANCO JORDÁN, Régulo (2010). *Huari: el primer estado andino*. Lima: Fundación Wiese.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca (1991 [1609]). *Comentarios reales de los incas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- GASPARINI, Graziano; MARGOLIES, Luise (1980). *Inca Architecture*. Bloomington: Indiana University Press.
- GELB, Ignace (1963 [1952]). *A study of writing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GENTILE, Margarita (1996). "Dimensión sociopolítica y religiosa de la 'capacocha' del cerro Aconcagua". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 25 (1): 43-90.
- GIERSZ, Miłosz (2017) *Castillo de Huarmey. Un centro del imperio wari en la costa norte del Perú*, Lima: Ediciones Hipocampo.
- GIERSZ, Miłosz; PARDO, Cecilia (eds.), (2014). *Castillo de Huarmey. El mausoleo imperial wari*. Lima: Asociación Museo de Arte de Lima.

- GIL GARCÍA, Francisco Miguel (2002). “Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio”. *Anales del Museo de América*, 10: 59-83, Madrid.
- (2009). “Paisajes para un topónimo. Reflexiones fenomenológicas sobre la aprehensión inca y española de los espacios de Lipes (altiplano sur andino)”. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 39, núm. 2, 59-81.
- (2012). “La comunión de los cerros. Ritualidad y ordenamiento simbólico del paisaje en una comunidad del altiplano sur andino”. *Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, nº 39: 39-55, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
- (2017). “La serpiente: dimensiones de una divinidad subterránea en los Andes”. En: Carranza Vera, Claudia; Gutiérrez del Ángel, Arturo; Medina Miranda, Héctor (eds.) *Actas de la Primera Jornada Interdisciplinaria: La figura de la serpiente en la tradición oral entre Europa y América*. Fundación Joaquín Díaz.
- GISBERT, Teresa (1999). *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. La Paz: Plural Editores, Universidad Nuestra Señora de La Paz.
- GOLTE, Jürgen (1994). *Iconos y narraciones: La reconstrucción de una secuencia de imágenes Moche*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- (2009). *Moche. Cosmología y Sociedad: Una Interpretación Iconográfica*. Lima-Cusco: Instituto de Estudios Peruanos, Centro Bartolomé de Las Casas.
- GONZÁLEZ DÍAZ, S. (2015) “Del Génesis a los Andes: la cronología del incario en la *Historia de los Incas de Pedro Sarmiento de Gamboa (1572)*”. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 51: 153-175. San Pedro de Atacama.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego (1608). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*. La Ciudad de los Reyes [hoy, Lima]: Francisco del Canto.
- (1607). *Gramática y nueva arte de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua quechua o lengua del inca*. La Ciudad de los Reyes [hoy, Lima]: Francisco del Canto.
- GOODY, Jack (1990), *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Madrid: Alianza, D.L.
- GOODY, Jack (comp.), (1996), *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona, Gedisa.

- GUACRAPAUCAR, Jerónimo [1558]. “Memoria de los indios que yo don Jerónimo Guacrapaucar di al Marquez don Francisco Pizarro desde que salió de Caxamarca (Jerónimo Guacrapaucar 1558)”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2004). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid. pp. 159-170.
- [1558]. “Memoria y relación de lo que con los capitanes de Su Magestad gasté yo Don Jerónimo en la guerra de Francisco Hernández y di para ella (Jerónimo Guacrapaucar 1558)”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2004). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid. pp. 173-174.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe (1993 [1615]). *Primer nueva crónica y buen gobierno*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- GUFFROY, Jean (1999). *El arte rupestre del antiguo Perú*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- GUIMARAES, Enrique de (1907). “Algo sobre el quipus”. *Revista histórica*, Tomo 2: 56-62.
- HALL, Edward T. (1978). *Más allá de la cultura*. Barcelona: Gustavo Gili, D.L.
- HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro (1989). *Don Pedro de la Gasca (1493-1567). Su obra política en España y América*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- HARRIS, Roy (1999). *Signos de escritura*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- HARRISON, Regina (2002). “Pérez Bocanegra’s Ritual formulario. Khipu Knots and Confession”. En: Jeffrey Quilter y Gary Urton (eds.), (2002). *Narrative threads: accounting and recounting in Andean Khipu*. Austin: University of Texas Press, pp. 266-290.
- HERNÁNDEZ ASTETE, Francisco (2008). “Las panacas y el poder en el Tahuantinsuyo”, *Boletín Francés de Estudios Andinos* 37 (1): 29-45.
- (2012) *Los incas y el poder de sus ancestros*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- HERRERA WASSILOWSKY, Alexander (2010). “Pututu and Waylla Qhepa. New data on Andean Pottery Shell Horns”. En: Ricardo Eichmann, Ellen Hickmann & Lars-

- Christian Koch (eds.), *Studien zur Musikarchäologie VII. Orient-Archäologie* 25. Rahden, Westf.: Verlag Marie Leidorf GmbH, pp. 17-37.
- HILL BOONE, Elizabeth (1994). "Introduction: Writing and Recording Knowledge". En: *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, Hill Boone, Elizabeth y Mignolo, Walter (eds.), Durham, NC: Duke University Press. 1994, pp. 3-26.
- HILL BOONE, Elizabeth; MIGNOLO, Walter D. (eds.), (1994) *Writing without words: alternative literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham, NC: Duke University Press.
- HILL BOONE, Elizabeth; URTON, Gary (eds.), (2011). *Their Way of Writing. Scripts, Signs, and Pictographies in Pre-Columbian America*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- HOCQUENGHEM, Anne-Marie (1989). *Iconografía mochica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (1993). "Rutas de entrada del *mullu* en el extremo norte del Perú", *Boletín Francés de Estudios Andinos*, 22 (3): 701-719.
- HOIJER, Harry (Ed.). (1954). *Language in culture: Conference on the interrelations of language and other aspects of culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- HORURO, Pedro [1572]. "La cuenta y quipo de los tributos y tasa que pagaua el repartimiento de Sacaca a don Alonso de Montemayor (Pedro Horuro 1572)". En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2004). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid. pp. 289-297.
- HOUSTON, Stephen D. (2004). "Archaeology of communication technologies". *Annual Review of Anthropology*, Vol. 33: 223-250.
- (2011). "All Things Must Change: Maya Writing over Time and Space". En: *Their Way of Writing: Scripts, Signs and Pictographies in Pre-Columbian America*. Hill Boone, Elizabeth y Urton, Gary (eds.), Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 21- 42.
- HYLAND, Sabine (2014). "Ply, markedness and redundancy: New evidence for how Andean khipus encoded information". *American Anthropologist* 116(3): 643–648.
- (2016). "How khipus indicated labour contributions in an Andean village: An explanation of colour banding, seriation and ethnocategories". *Journal of Material Culture* Volume 21 (4): 490-509.

- (2017). “Writing with Twisted Cords. The Inscriptive Capacity of Andean Khipus”. *Current Anthropology*, Volume 58, No 3: 412-419.
- (2020). “El significado de la seriación y las bandas de color en los quipus: un desciframiento basado en los quipus de contabilidad laboral de Huarochirí”. En: Setlak, Magdalena; Moscovich, Viviana; Hyland, Sabine; Milillo, Lucrezia *Quipus y Quipucamayoc. Codificación y administración en el antiguo Perú / Quipus and Quipucamayoc, Encoding and administration in ancient Peru*, Lima: EY PERU - APUS GE. pp. 216-251.
- HYLAND, Sabine; WARE, Gene A.; CLARK, Madison (2014). “Knot direction in a khipu / alphabetic text from the Central Andes”, *Latin American Antiquity*, 25(2): 189-197.
- HYSLOP, John (1984). *The Inka Road System*. Orlando: Academic Press.
- (1985). *Incahuasi. El nuevo Cuzco*. New York: Institute of Andean Studies.
- (1990) *Inka Settlement Planning*. University of Texas Press.
- INNIS, Harold A. (1986). *Empire and communication*. Victoria: Press Porceplic.
- IPSEN, Gunther (1924). “Der alte Orient und die Indogermanen”. *Festschrift - W. Streitberg*. Heidelberg: 200-237.
- (1931). Reseña de la obra de J. Trier 1931. *Blätter für deutsche Philosophie*, 5: 349-350.
- ISELL, William H. (2008). “Wari and Tiwanaku: International Identities in the Central Andean Middle Horizon”. En: Silverman, Helaine; Isbell, William (eds.) *Handbook of South American Archaeology*. Nueva York: Springer, pp. 731-759.
- (2010). “La arqueología wari y la dispersión del quechua”. *Boletín De Arqueología PUCP*, (14), pp. 199-220.
- ITIER, César (2013a). *Viracocha o el Océano. Naturaleza y funciones de una divinidad inca*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Instituto Francés de Estudios Andinos.
- (2013b). “Las bases geográficas de la lengua vehicular del imperio inca”, *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 42 (2): 237-260.
- (2016). “La formación del quechua ayacuchano, un proceso inca y colonial”, *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* Vol. 45 (2): 306-326.
- JACKSON, Margaret A. (2008). *Moche Art and Visual Cultura in Ancient Peru*, Albuquerque: University of New Mexico Press.

- (2011). “Moche and Visual Notion: Semasiographic Elements in Moche Ceramic Imagery”. En: *Their Way of Writing: Scripts, Signs and Pictographies in Pre-Columbian America*. Hill Boone, Elizabeth y Urton, Gary (eds.), Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 227-249.
- JACOBSON, Roman (1981). “Lingüística y Poética”. En: Jacobson, Roman *Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Editorial Seix Barral, S.A. pp. 347-395.
- JARA, Victoria de la (1970). “La solución del problema de la escritura peruana” *Arqueología y Sociedad*, (2): 25-35.
- (1975). *Introducción al estudio de la escritura de los inkas*. Lima: Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación.
- JENKINS, David (2001). “A Network Analysis of Inka Roads, Administrative Centers, and Storage Facilities”. *Ethnohistory* 48 (4): 655-687.
- JIMÉNEZ BORJA, Arturo (1992). “Las huacas”. *Pachacamac Revista del Museo de la Nación*, I (1): 125-131.
- JIMÉNEZ DÍAZ, María Jesús (2000). “Los tejidos Moche de Dos Cabezas (Valle de Jequetepeque): hacia una definición del estilo textil mochica”. En *Actas de la I Jornada Internacional sobre Textiles Precolombinos*, V. Solanilla (ed.): 76-96. Universidad de Barcelona, Departamento de Arte, Barcelona.
- (2005). *Tejidos y mundo textil en los Andes centrales y centro-sur a través de la colección del Museo de América de Madrid*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- (2006). “Testimonios de diversidad: los tejidos del Intermedio Tardío de los Andes Centrales en el Museo de América”. *Anales del Museo de América* 14 (2006): 175-202.
- JULIEN, Catherine (1988). “How Inca Decimal Administration Worked”, *Ethnohistory*, 35 (3): 257-279.
- (2000). *Reading Inca History*. Iowa: University of Iowa Press.
- (2002a). *Los Incas. Historia, cultura, religión*, Madrid: Acento Editorial.
- (2002b). “Identidad y filiación por suyu en el Imperio Incaico.” *Boletín De Arqueología PUCP*, (6): 11-22.
- (2006) “An Inca information network”, *Ñawpa Pacha*, Vol. 28: 41-61.
- (2011) *El quipu en el imperio Incaico*. En: Hoffmann y Urton (eds.), *Atando Cabos*, Lima: Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, pp. 95-123.

- KAUFFMANN DOIG, Federico (1985). “Arquitectura zoomorfa: la ciudad del Cusco – con anotaciones acerca de la arquitectura e iconografía chavín”. Boletín de Lima 38. Lima.
- (1991). “El mito de Qoa y la divinidad Universal Andina”. En: *El Culto estatal del imperio Inca: Memorias del 46º Congreso Internacional de Americanistas*, Simposio ARC-2. 1988 Ámsterdam, Vol. 2, pp. 1–34. Varsovia: Universidad de Varsovia, Centro de Estudios Latinoamericanos, CESLA.
- (2017). *Chachapoyas Culture*, Lima: Cartolan Editora.
- KAUFMAN, Terrence (1990). “Language History in South America: What we know and how to know more.” En: *Amazonian Linguistics*, D.L. Payne (ed.). Austin: University of Texas Press. pp. 13–74.
- KENDALL Ann; RODRÍGUEZ Abelardo (2009). *Desarrollo y perspectivas de los sistemas de andenería de los Andes centrales del Perú*. Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos - Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- KOLAR, Miriam A., John W. Rick, Perry R. Cook, & Jonathan S. Abel 2012 “Ancient Pututus. Contextualized. Integrative Archaeoacoustics at Chavín de Huántar, Peru”. *Flower World, 1: Music Archaeology of the Americas* (eds. Matthias Stöckli & Arnd Adje Both), pp. 25-53.
- KOLATA, Alan I. (2013). *Ancient Inca*. Nueva York: Cambridge University Press.
- KRZANOWSKI, Andrzej (1991). *Estudios sobre la cultura Chancay*. Cracovia: Universidad Jaguelónica.
- LARCO HOYLE, R. (1943). “La escritura peruana sobre pallares”. Separata de la *Revista Geográfica Americana*, año XI, vol. XX, N° 122 y vol. XX, N° 123.
- LAURENCICH-MINELLI, Laura (1999). “La «culpa» del cronista peruano P. Blas Valera”, *Anales del Museo de Américas* 7: 95-110.
- (2000). “The Inca «Quipu»”. En: L. Laurencich-Minelli (ed.), *The Inca World. The Development of Pre-Columbian Peru, AD 1000-1534*. Norman: University of Oklahoma Press, pp. 189-192.
- LEVILLIER, Roberto (1925). *Gobernantes del Perú, cartas y papeles, siglo XVI; documentos del Archivo de Indias. Tomo VIII: Ordenanzas del virrey Toledo*. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo.
- LOAYSA, Gerónimo de; SANTILLÁN, Fernando de; SANTO THOMAS, Domingo de [1550]. “La tasa de Pedro de la Gasca para el repartimiento de Pablo de Meneses,

- el cual contenido había puesto a quipo (Gerónimo de Loaysa, Fernando de Santillán y Domingo de Santo Thomas, 1550)”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2010). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid, pp. 394-400.
- LOCKE, L. Leland (1923). *The ancient quipu or Peruvian knot record*. Nueva York: The American Museum of Natural History.
- LOO, Peter L. van der (1994). “Voicing the Painted Image: A Suggestion for Reading the Reverse of the Codez Cospi”. En: *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Hill Boone, Elizabeth y Mignolo, Walter (eds.), Durham, NC: Duke University Press. 1994. pp. 77-86.
- LOUNSBURY, Floyd (1989). “The Ancient Writing of Middle America”. En: *The Origins of Writing*, ed. Wayne M. Senner. Lincoln: University of Nebraska Press.
- MACCORMACK, Sabine (1991). *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- MACKEY, Carol J. (1970). *Knot Records in Ancient and Modern Peru*. Tesis doctoral. Berkeley: Universidad de California.
- MACKEY, Carol J.; PEREYRA, Hugo; RADICATI, Carlos; RODRÍGUEZ, Humberto; VALVERDE, Oscar (eds.), (1990). *Quipu y yupana. Colección de escritos*. Lima: CONCYTEC.
- MAKOWSKI, Krzysztof (2016) “Pachacamac y la política imperial inca”. En: Marco Curatola y Jan Szeminski (eds.), *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú - Universidad Hebrea de Jerusalen, pp. 153-208.
- (2000). “Los seres sobrenaturales en la iconografía Paracas y Nasca”. En: *Los dioses del antiguo Perú*, vol. I. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 277-307.
- MANGA QESPI, Atup Eusebio (1994). “Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo”, *Revista Española de Antropología Americana*, (24): 155-189.
- MANN, Michael (1986). *The sources of social power. Volume I: A history of power from the beginning to A.D. 1760*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MANNHEIM, Bruce (2012). “Leer a Juan Pérez Bocanegra, su Ritual Formulario y *Hanaq pachap kusikuynin*”. En: Pérez Bocanegra, Juan (2012 [1631]). *Ritvual Formulario; e institución de cvras, para administrar a los naturales de este reino*

- los santos Sacramentos del Bautismo, Confirmación, Eucaristía y Viático, Penitencia y Matrimonio, con advertencias muy necesarias*. Cusco: Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.
- (2015). “La historicidad de imágenes oníricas quechuas sudperuanas”, *Letras* vol.86 no.123: 5-48.
- MARTÍN, Simon (2006). “On Pre-Columbian narrative: representation across the Word-image divide”. En: Quilter, Jeffrey y Miller, Mary (eds.), *A Pre-Columbian World*. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection,. pp. 54-105.
- MARTINELL GIFRE, Emma (1988). *Aspectos lingüísticos del descubrimiento y de la conquista*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (1992). *La comunicación entre españoles e indios: palabras y gestos*. Madrid: Editorial Mapfre.
- MARTÍNEZ CERECEDA, José Luis (1995). *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.
- MARZAL, Manuel M. (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina*. Madrid: Editorial Trotta.
- MARZAL, Manuel M., editor (2005). *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Vol. IV. Religiones Andinas*. Madrid: Editorial Trotta.
- MATIENZO, Juan de (1967 [1567]). *Gobierno del Perú*. París y Lima: Ministère de Affaires Étrangères - Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- MEDELIUS, Mónica; PUENTE LUNA, José Carlos de la (2004). “Curacas, bienes y quipus en un documento toledano (Jauja, 1570)”. *Histórica*, 28(2): 35-82.
- MEDRANO, Manuel; URTON, Gary (2018). “Toward the Decipherment of a Set of Mid-Colonial Khipus from the Santa Valley, Coastal Peru”, *Ethnohistory* (2018) 65 (1): 1–23.
- MERMA MOLINA, Gladys (2007). *Contacto lingüístico entre el español y el quechua: un enfoque cognitivo-pragmático de las transferencias morfosintácticas en el español andino peruano*. Tesis doctoral. Universidad de Alicante.
- MESA, José de; GISBERT, Teresa (1962). *Historia de la pintura cuzqueña*. Buenos Aires: Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas.

- MIGNOLO, Walter D. (1994). "Signs and Their Transmission: The Question of the Book in the New World". En: *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, HILL BOONE y MIGNOLO (eds.), pp. 220-270.
- MILLONES, Luis y Renata MAYER (2012). *La fauna sagrada de Huarochirí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- MOLINA, Cristóbal de (2010 [1575]). *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Madrid: Vervuert-Iberoamericana.
- MOLINA, Cristóbal de, "el almagrista" [en realidad Bartolomé de Segovia] (1968 [hacia 1552]). "Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú". En: *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ediciones Atlas, pp. 57-95.
- MOLINIÉ, Antoinette (2010) "La memoria de los dioses: el rito en la gobernabilidad incaica". *Revista Andina* 50: 59-81. Cuzco.
- MONGNE, Pascal (2013). "La Huella de los Tlacuilos. Tradición y aculturación en la Misa de san Gregorio del Museo des Jacobins de Auch (Francia)", *Baessler-Archiv*. 61: 7-27.
- MONTESINOS, Fernando (2007). "The Quito Manuscript". En: Hyland, Sabine, *The Quito Manuscript. An Inca History Preserved by Fernando Montesinos*. New Heaven, Connecticut: Yale University Publications in Anthropology. pp. 106-154.
- MONTEVERDE SOTIL, Luis Rodolfo (2011). "Los incas y la fiesta de la Situa", *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Volumen 43, N° 2: 243-256.
- MORRIS, Craig (1967) "Storage in Tawantinsuyu". Tesis doctoral. Faculty of the Division of the Social Sciences, Department of Anthropology, The University of Chicago.
- (1972) "State settlements in Tawantinsuyu: A strategy of compulsory urbanism". En: Leone, Mark (ed.) *Contemporary Archaeology: A Guide to Theory and Contributions*. Carbondale: Southern Illinois University Press. pp. 393-401.
- (1992) "Huánuco Pampa and Tunsukancha: Major and Minor Nodes in the Inka Storage Network" En: Levine, Terry *Inka Storage Systems*. Norman: University of Oklahoma Press, pp. 151-175.
- MORRIS, Craig; COVEY, R. Alan (2003). "La plaza central de Huánuco Pampa: espacio y transformación", *Boletín de Arqueología PUCP*, N° 7: 133-149.
- MORRIS, Craig; COVEY, R. Alan y STEIN, Pat (eds.) (2011) *The Huánuco Pampa Archaeological Project Volume I: The Plaza and Palace Complex*, American

- Museum of Natural History Anthropological Papers, N° 96. Nueva York: American Museum of Natural History.
- MORRIS, Craig; SANTILLANA, Idilio (1978) “Perspectiva arqueológica en la economía inca”, *Histórica*, Vol. II, Núm. 1: 63-82.
- MORRIS, Craig; THOMPSON, Donald (1985). *Huánuco Pampa, An Inca City and Its Hinterland*. Londres: Thames & Hudson; ltd.
- MOSCOVICH, Viviana Ruth (2016). “La educación de los quipucamayocs ¿Formación de una ideología imperial común entre los señores del Cuzco y las élites provincianas?”. En: *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*. Curatola Petrocchi, Marco y Szemiński, Jan (eds.). Lima: Fondo Editorial de la PUCP, Colección Estudios Andinos N° 18, pp. 209-226.
- (2017). “Khipu, T’uqapu y Qillqa y la historia de los Incas”. En: *El concepto de lo sagrado en el mundo andino antiguo: espacios y elementos pan-regionales*, Alden Yépez, Viviana Moscovich y César Astuhuamán, (eds.) Quito: Centro de Publicaciones PUCE, pp. 288-309.
- MURRA, John (1956) “The Economic Organization of the Inca State”. Tesis doctoral. Faculty of the Division of the Social Sciences, Department of Anthropology, The University of Chicago.
- (2009 [1958]). La función del tejido en varios contextos sociales y políticos. En: *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) e Instituto de Estudios Peruanos (IEP). pp. 153–170.
- (2009 [1972]). “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”. En: *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) - Instituto de Estudios Peruanos (IEP), pp. 85-125.
- (2009 [1975a]). “En torno a la estructura política de los inka”. En: *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) e Instituto de Estudios Peruanos (IEP), pp. 43-56.
- (2009 [1975b]). “Las etnocategorías de un khipu estatal”. En: *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) e Instituto de Estudios Peruanos (IEP), pp. 248-260.

- (2009 [1975c]), “El tráfico de mullu en la costa del pacífico”. En: *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) e Instituto de Estudios Peruanos (IEP), pp. 171-178.
- (2009 [1977]). “Los límites y las limitaciones del ‘archipiélago vertical’ en los Andes”. En: *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) e Instituto de Estudios Peruanos (IEP), pp. 126-131.
- MURÚA, Martín de (1946 [1590]). *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú*. Madrid: Imp. C. Bermejo.
- (1987 [1590]). *Historia general del Perú*. Madrid: Historia 16.
- NAIR, Stella (2009) “Inca Architecture and the Conquest of the Countryside,” in *Architecture–Design Theory–Inca Structures*, Dehlinger, Johanna y Dehlinger, Hans (eds.) Kassel: Kassel University Press. pp. 114–125.
- (2015). *At Home with the Sapa Inca: Architecture, space, and legacy at Chinchero*. Austin: University of Texas Press.
- NAIR, Stella; PROTZEN, Jean-Pierre (2015) “The Inka built environment”. En Shimada, Izumi (ed.) *The Inka Empire: A multidisciplinary approach*. Austin: University of Texas Press. pp. 215-231.
- NILES, Susan A. (1999) *The shape of inca history. Narrative and Architecture in an Andean Empire*. Iowa City: University of Iowa Press.
- NORDENSKIÖLD, Erland (1979 [1925]). *The secret of the Peruvian Quipus*. New York: AMS Press.
- (1979 [1925]). *Calculations with years and months in the Peruvian quipus*. New York: AMS Press.
- NÚÑEZ DEL PRADO, Oscar (1950). “El Khipu Moderno”. *Separata de Tradición: Revista Peruana de Cultura*, año I, v. 2, nº 2-4,5 y 6.
- OLIVA, Giovanni Anello (1998 [1631]). *Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ONDEGARDO, Polo de (1916 [1571]). *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí.
- (1990 [1571]). *El mundo de los incas*. Madrid: Historia 16.

- O'PHELAN GODOY, Scarlett (1995). *La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- (1997). *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia 1750-1835*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- ORÉ, Luis Jerónimo de (1992[1598]). *Symbolo Catholico Indiano*. Lima: Australis.
- OREFICI Giuseppe (2013). *Mensajes de nuestros antepasados: petroglifos de Nasca y Palpa*. Lima: Apus Graph Ediciones.
- (2012). *Cahuachi: capital teocrática nasca*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, Fondo Editorial.
- ORTIZ DE ZÚÑIGA, Iñigo (1967 [1562]). *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. John Murra, editor. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- OSSIO, Juan (1977) “Las cinco edades del mundo según Felipe Guaman Poma de Ayala”, *Revista de la Universidad Católica*, N° 2: 43-58.
- PÄRSSINEN, Martti (2003) *Tawantinsuyu. El estado inca y su organización política*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (2018) “Memoria de las provincias que conquistó Topa Ynga Yupangui por Capac ayllu y la expansión inca hacia la Amazonía: reciprocidad, alianzas y poder”. En: María de los Ángeles Muñoz, editora, *Interpretando huellas: arqueología, etnohistoria y etnografía de los Andes y sus tierras bajas*. Cochabamba, Bolivia: Grupo editorial Kipus, pp. 305-325.
- PÄRSSINEN, Martti; KIVIHARJU, Jukka (2004). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid.
- PÄRSSINEN, Martti; KIVIHARJU, Jukka (2010). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo II. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid.
- PAUCARGUAMAN, QUERIN, JULCACONDOR [1549]. “Relación de lo que los chupachos daban al Inga (Paucarguaman, Querín, Julcacondor 1549)”. En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2004). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid. pp. 140-142.

- PAUCARGUAMAN, QUERIN, JULCACONDOR [1549]. Relación de lo que los chupachos daban a Gómez Arias de Ábila (Paucarguaman, Querin, Julcacondor 1549). En: Pärssinen, Martti; Kiviharju, Jukka (2004). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo I. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid. pp. 143-14
- PEASE G. Y., Franklin (1965). “El derecho y la aparición del Estado inca”. *Derecho PUCP*, (24), 36-45.
- (1971). “Aproximación al delito entre los incas”. *Derecho PUCP*, (29), 52-62.
- (1990). “Utilización de quipus en los primeros tiempos coloniales”. En: *Quipu y yupana: colección de escritos*, (ed.) Carol Mackey *et al.*, 67-71. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- (1995) *Las crónicas y los Andes*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- (2014a). *El dios creador andino*. Lima: Ministerio de Cultura.
- (2014b). *Del Tahuantinsuyo a la historia del Perú*, Lima: Fondo Editorial PUCP.
- (2015). *Los incas*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- PEREIRA, David (1993) “Las qollqas incaicas de Cotapachi-Quillacollo”, Cochabamba (Bolivia): Museo Arqueológico de la Universidad San Simón.
- PÉREZ BOCANEGRA, Juan (2012 [1631]). *Ritvual Formulario; e institución de cvras, para administrar a los naturales de este reino los santos Sacramentos del Bautismo, Confirmación, Eucaristía y Viático, Penitencia y Matrimonio, con advertencias muy necesarias*. Cusco: Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.
- PETERS, Ann H. 2019. “Paracas Necrópolis: la estructura del fardo y teorías de la práctica mortuoria”. En: Curatola Petrocchi, Marco (ed.), *El Estudio del Mundo Andino*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (2018). “¿Qué constituye la transición Paracas-Nasca en Paracas Necrópolis? Prácticas mortuorias, artefactos presentes, formas de indumentaria y diversidad sociocultural”. *Boletín de Arqueología PUCP*, N.º 25: 91-133.
- (2016). “The cemetery of Paracas Necropolis: Mortuary Practice and social network”. En: Sinclair, Carole; Torre; Andrea y Berenguer, José (Eds.), *Tres ensayos sobre Paracas Necrópolis. Historia de la investigación, tecnologías textiles y practices mortuorias*. Museo Chileno de Arte Precolombino, *Arte Encuentro* 2: 43-66.

- (2014). “Paracas Necropolis: Communities of textile production, exchange networks and social boundaries in the central Andes, 150 BC to AD 250”. En: Arnold, Denise; Dransart, Penny (eds.) *Textiles, Technical Practice and Power in the Andes*, London: Archetype, pp. 109-139.
- PETERS, Renata; SALOMON, Frank (2007). “Patrimony and partnership: conserving the khipu legacy of Rapaz, Peru”. *Archaeology International*, Vol. 10: 41-44.
- PINO MATOS, José Luis (2004). “El ushnu inka y la organización del espacio en los principales *tampus* de los wamani de la sierra central del Chinchaysuyu”. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Vol. 36 (2): 303-311.
- (2016) “Qhapaq Ñan Wamanin: los lugares de libación como hitos de la memoria en cada paisaje sagrado de la ruta principal hacia el Chinchaysuyu”, *Diálogo Andino*, N° 49: 167-180.
- PIZARRO, Hernando (1968 [1533]). *Carta de Hernando Pizarro a la Audiencia de Santo Domingo*, 23 de noviembre de 1533. En: *Biblioteca Peruana*. Primera Serie. Tomo I. Lima: Editores Técnicos Asociados.
- POLANYI, Karl (1976 [1957]). *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Labor.
- PORRAS, Diego de (1952 [ca. 1558-1565]). “Instrucción para los sacerdotes que se ocuparen de la conversión de los indios del Perú”. *Revista del Archivo Regional del Cuzco*, N° 3.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl (2014). *Los cronistas del Perú*. Lima: Biblioteca Abraham Valdelomar, Instituto Raúl Porras Barrenechea, Academia Peruana de la Lengua.
- PROCHASKA, Rita (1990). *Taquile y sus tejidos*. Lima: Arius.
- PUENTE LUNA, José Carlos de la (2015). “That Which Belongs to All: Khipus, Community, and Indigenous Legal Activism in the Early Colonial Andes”. *The Americas*, Volume 72, N° 1: pp. 19-54.
- QUILTER, Jeffrey (1990). “The Moche Revolt of the Objects”. *Latin American Antiquity*. Vol. 1, No. 1. (Mar., 1990), pp. 42-65.
- (1997). “The Narrative Approach to Moche Iconography”. *Latin American Antiquity*, Vol. 8, No. 2 (Jun., 1997): 113-133.
- (2010) “Moche: arqueología, etnicidad, identidad”. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Tomo 39, no. 2: 225-241.

- RADICATI DI PRIMEGLIO, Carlos (2006 [1951]). *Estudios sobre los quipus*. Lima: Fondo Editorial, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- (2006 [1964]) *La “Seriación” como posible Clave para Descifrar los Quipus Extranumerales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- RAMÍREZ, Susan Elizabeth (2002). *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (2006) “Historia y memoria. La construcción de las tradiciones dinásticas andinas”. *Revista de Indias* vol. LXVI (236): 13-56.
- (2008) “Negociando el imperio: el Estado inca como culto”, *Bulletin de l’Institut français d’études andines*, 37 (1): 5-18.
- RAMOS, Gabriela (2010). *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Instituto Francés de Estudios Andinos - Embajada de Francia - Cooperación Regional para los Países Andinos.
- RAMOS, Gabriela; Urbano, Henrique (1993). *Catolicismo y extirpación de idolatrías: siglos XVI-XVIII: Charcas, Chile, México, Perú*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- REGALADO DE HURTADO, Liliana (1993). *Sucesión incaica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- REINHARD, Johan; CERUTI, María Constanza (2000). *Investigaciones arqueológicas en el volcán Llullaillaco*. Salta (Argentina): Editorial de la Universidad Católica de Salta (EUCASA).
- (2010). *Inca Rituals and Sacred Mountains: A Study of the World’s Highest Archaeological Sites*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California.
- RESTALL, Matthew (2004). *Los siete mitos de la conquista española*. Barcelona: Paidós.
- RICK, John (2008). “Context, construction, and ritual in the development of authority at Chavin de Huántar”. En Conklin, William; Jeffrey Quilter (eds.): *Chavin: art, architecture, and culture*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, UCLA, pp. 3-34.
- ROBLES MENDOZA, Román (1982). *Quipu y mashas en la comunidad campesina de Mangas: Ancash*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Seminario de Historia Rural Andina.

- ROJAS, José Luis de (2008). *La etnohistoria de América. Los indígenas, protagonistas de su historia*. Buenos Aires: SB Editorial.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María (2015 [1989]). *Mujer y poder en los Andes coloniales. Doña Francisca Pizarro, una ilustre mestiza, 1534-1598 y otros ensayos de la mujer en los Andes prehispánicos y coloniales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- (2014 [1953]). *Obras completas I. Pachacutec Inca Yupanqui*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- (2013 [1988]) *Historia del Tahuantinsuyo*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- (2005 [1993]) *Ensayos de historia andina I. Élités, etnias, recursos*, Obras completas, Tomo V, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- (2002) “Algunos aspectos de la tenencia de la tierra en los Andes prehispánicos”. En: *El hombre y los Andes. Tomo II: Homenaje a Franklin Pease G. Y.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. 2002. pp. 653-661.
- (1999), “Los curacas costeños”. *Histórica* XXIII, N°2: 283-311.
- (1989 [1978-1980]). “Guarco y Lunahuaná: dos señoríos prehispánicos de la costa sur central del Perú”. En: Rostworowski de Diez Canseco, María *Costa peruana prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 79- 127.
- (1988). *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- (1970). “Mercaderes del valle de Chincha en la época prehispánica: un documento y unos comentarios”. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 5: 135-184.
- (1961). *Curacas y sucesiones. Costa norte*. Lima: Minerva.
- ROWE, Ann Pollard (1984). *Costumes and Featherwork of the Lords of Chimor: Textiles from Peru's North Coast*, Washington, D.C.: Textile Museum.
- (1999). “Textiles chimú / Chimu textiles”. En: *Tejidos milenarios del Perú / Ancient Peruvian textiles*, Sara Acevedo et al. Lima: AFP Integra, Wiese Aetna, p. 425-479.
- (2012). “Tye-dyed tunics”. En: *Wari: lords of the ancient Andes*, Susan E. Bergh (ed.), New York: Thames & Hudson; Cleveland: The Cleveland Museum of Art, pp. 193-205.
- ROWE, John H. (1945). “Absolute chronology in the Andean Area”. *American Antiquity*. 10 (3): 265-284.

- (1946). “Inca culture at the time of Spanish conquest”. En: *Handbook of South American Indians*, Julian H. Steward, editor, vol 2. Washington, D. C.: Smithsonian Institution, pp. 183-330.
- (1962). *Chavin art: an inquiry into its form and meaning*. New York: The Museum of Primitive Art.
- (1967). “What Kind of a Settlement Was Inca Cuzco?” *Ñawpa Pacha: Journal of Andean Archaeology*, No. 5, pp. 59-76.
- (1981). “Una relación de los adoratorios del antiguo Cuzco”, *Histórica*, Vol. V., Num. 2, Diciembre de 1981.
- ROWE, John; MENZEL, Dorothy (eds.), (1967). *Peruvian Archaeology. Selected readings*. Palo Alto: Peek Publications.
- RUIZ ESTRADA, Arturo (1981). *Los quipus de Rapaz*. Huacho (Perú): Centro de Investigación de Ciencia y Tecnología.
- (1998). “Los quipus funerarios de Cuspón.” *Boletín del Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*. N°. 8, pp. 12-13 y 18.
- RUIZ ESTRADA, Arturo; ZUBIETA NÚÑEZ, Filomeno, y ALDAVE PALACIOS, Roberto (2008). *Chiquián. Arqueología, Identidad y Turismo*. Huacho (Perú): Gráfica Imagen.
- SALINAS Y CORDOVA, Buenaventura (1957 [1631]) *Memorial de las Historias del Nvevo Mvndo Pirv*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Colección Clásicos Peruanos Volumen I.
- SALLES, Estela Cristina; NOEJOVICH, Héctor Omar (2006) “La herencia femenina andina prehispánica y su transformación en el mundo colonial”. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 35 (1): 37-53.
- SALOMON, Frank (2006). *Los quipocamayos: el antiguo arte del khipu en una comunidad moderna*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - Instituto de Estudios Peruanos.
- (2017). *At the mountains' altar. Anthropology of Religion in an Andean Community*. Londres; Nueva York: Taylor & Francis Group.
- SALOMON, Frank; BREZINE, Carrie; DE LAS CASAS, Gino; FALCÓN, Víctor (2006). “Los khipus de Rapaz en casa: Un complejo administrativo-ceremonial centroperuano”. *Revista Andina*, N° 43: 59-92.

- SALOMON, Frank; SPALDING, Karen (2002). "Cartas atadas con quipus: Sebastián Francisco de Melo, María Micaela Chinchano y la represión de la rebelión de Huarochirí de 1750". En: *El Hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y.*, Tomo II, (eds.) Javier Flores Espinoza; Rafael Varón Gabai. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 857-870.
- SAMPSON, Geoffrey (1985). *Writing Systems: A Linguistic Introduction*. Stanford: Stanford University Press.
- (1997). *Sistemas de escritura*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- SANCHEZ GARRAFA, Rodolfo (2015). *Apus de los cuatro Suyus. Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Centro Bartolomé de Las Casas.
- SANHUEZA, Cecilia (2005) "Espacio y tiempo en los límites del mundo. Los Incas en el despoblado de Atacama." *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* Vol. 10, N° 2: 51-77.
- (2017). "Las saywas del Inka en el desierto de Atacama: ¿una inscripción del calendario en el Qhapaq Ñan?", *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 22 (2): 133-152.
- SANTILLÁN, Hernando de (1986 [1563]). "Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas". En: Biblioteca de Autores Españoles, *Crónicas peruanas de interés indígena*, Francisco Esteve Barba, editor. Madrid: Ediciones Atlas.
- SANTO TOMÁS, Domingo de (1560) *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*. Valladolid: Francisco Fernandez de Cordoua.
- (2003 [1560]). *Lexicon o Vocabulario de la lengua general del Perú de fray Domingo de Santo Tomás*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- SAPIR, Edward (1991 [1954]). *El lenguaje: introducción al estudio del habla*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro (1988 [1572]). *Historia de los incas*. Madrid: Miraguano, D. L.
- SCHMANDT-BESSERAT, Denise (1978). "The Earliest Precursor of Writing". *Scientific American*, Vol. 238, No. 6 (June 1978), pp. 50-59.
- (1997). *How Writing Came About*. University of Texas Press.
- SCHOBINGER, Juan (1999). Los santuarios de altura incaicos y el Aconcagua: Aspectos generales interpretativos. *Relaciones XXIV*: 7-27.

- (2001). *El santuario incaico del cerro Aconcagua*. Mendoza (Argentina): EDIUNC-Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo.
- SCHOBINGER, Juan; AMPUERO, Mónica y GUERCIO, Eugenio (1984-1985). “Estatuillas del ajuar del fardo funerario hallado en el cerro Aconcagua”. *Relaciones XVI*. Nueva Serie: 175-190, Buenos Aires.
- SCHREIBER, Katharina; LANCHO ROJAS, Josue. (2006). *Aguas en el desierto: los puquios de Nasca*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SCHROEDL, Annette (2008). “La Capacocha como ritual político. Negociaciones en torno al poder entre Cuzco y los curacas”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*. 37 (1): 19-27.
- SETLAK, Magdalena (2018). “Entre la idolatría y la evangelización. Los quipus en la religiosidad andina”. En: *Escrituras silenciadas. Heterodoxias y disidencias en la península Ibérica y América*, José F. Forniés Casals, Paulina Numhauser y Moisés Orfali, (eds.) Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, pp. 113-132.
- (2020). “Manejando los hilos del poder: funciones de los quipus en el Imperio inca”. En: Setlak, Magdalena; Moscovich, Viviana; Hyland, Sabine; Milillo, Lucrezia, *Quipus y Quipucamayoc. Codificación y administración en el antiguo Perú / Quipus and Quipucamayoc, Encoding and administration in ancient Peru*, Lima: EY PERU - APUS GE. pp. 54-119.
- SETLAK, Magdalena; MOSCOVICH, Viviana; HYLAND, Sabine; MILILLO, Lucrezia (2020). *Quipus y Quipucamayoc. Codificación y administración en el antiguo Perú / Quipus and Quipucamayoc, Encoding and administration in ancient Peru*, Lima: EY PERU/APUS GE.
- SETLAK, Magdalena; ZUBIETA Núñez, Filomeno (2016). “La noción de camino en los hilos. Una aproximación a los quipus funerarios de Cuspón”, *Anales del Museo Nacional de Antropología*. N° XVIII: 96-108.
- SHADY SOLÍS, Ruth (2005). *La civilización de Caral-Supe: 5000 años de identidad cultural en el Perú*. Lima: INC. Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe.
- (2009). *Caral. La civilización más antigua de Américas: 15 años develando su historia*. Lima: INC. Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe.
- SILVERMAN, Gail (1994). “Iconografía textil Q’ero vista como texto: leyendo el rombo dualista Hatun Inti”, *Bulletin de l’Institut Francias d’études Andines*, Tomo 23, I: 171-190.

- (2011). “La escritura Inca: La representación geométrica del Quechua Precolombino”, *Ex novo: revista d'història i humanitats*, Núm. 7, pp. 37-49.
- (2014a). *Los signos del Imperio. La escritura pictográfica de los incas*, Tomo I. Lima: Biblioteca Abraham Valdelomar.
- (2014b). *Los signos del Imperio. Leyendo la túnica inca de Dumbarton Oaks*, Tomo II. Lima: Biblioteca Abraham Valdelomar.
- SNEAD, James (1992). “Imperial infrastructure and the Inca State storage System” En: LEVINE, Terry *Inka Storage Systems*. Norman: University of Oklahoma Press, pp. 62-106.
- SOMEDA, Hidefuji (2004). “Aproximación a la imagen real de «los incas de privilegio»”, *Boletín de Arqueología PUCP*, N° 8: 31-42.
- (2009). “Sentido histórico de la articulación ideológica entre los nobles Incas cuzqueños y las autoridades coloniales: la historización de la imagen de los Incas”, *Anuario del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S.A. Segreti”*, N° 9: 23-32.
- SPALDING, Karen (2013). “Quipus versus escritura: la burocracia incaica en el siglo XVI”. En: Curatola Petrocchi, Marco; Puente Luna, José Carlos de la (eds.) (2013). *El quipu colonial. Estudios y materiales*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. pp. 65-76.
- SZEMIŃSKI, Jan (1987). *Un kuraca, un dios y una historia*. San Salvador de Jujuy: Talleres Gráficos Gutenberg.
- (1990). “Un texto en el idioma olvidado de los incas”. *Histórica*, 14(2), 379-389.
- (1997). *De las vidas del inka Manqu Qhapaq*. Cáceres (España): Fundación Xavier de Salas, Convento de la Coria.
- (1998). “Del idioma propio de los incas cuzqueños y de su pertenencia lingüística”, *Histórica*, Vol. 22, No.1: 135-68.
- (2001) “Cómo el pensamiento de los investigadores modernos les impide entender las imágenes indígenas del pasado. Caso del imperio Inca, siglos II-XVIII”, en *Actas del 50º Congreso Internacional de Americanistas*, A. Dembiczy y D. Olejniczak (eds.). Varsovia: CESLA. pp. 163-177.
- TACCA QUISPE, Lorenzo W. (2010). “La Serpiente en los Andes Prehispánicos (Imágenes en el valle de Arequipa)”. *Historia*, 9: 15-19. Arequipa.
- TAYLOR, Gerard (1976). *Introducción a la lengua general (quechua)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos – Lluvia Editores.

- (2003). *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- TEDLOCK, Barbara (1995). “La Cultura del Sueño en las Américas”. En: Klor de Alva, Jorge et al. (eds.) *De la palabra y obra en el Nuevo Mundo 4. Tramas de la identidad*. Madrid: Siglo XXI Editores, pp. 127-169.
- TELLO, Julio César (1960). *Chavín. Cultura Matriz de la Civilización Andina*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- TELLO, Julio César; MEJÍA XESSPE, Toribio (1979). *Paracas. Segunda Parte: Cavernas y Necrópolis*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Tercer Catecismo y exposición de la doctrina Christiana, (Facsimil del texto trilingüe)* 1985 [1584]. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Tercer Concilio limense, 1582-1583: versión castellana original de los decretos con el sumario del segundo Concilio limense.* (1982). BARTRA, Enrique (ed.), Lima: Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima.
- TODOROV, Tzvetan (1987). *La Conquista de América. La cuestión del otro*. México: Siglo XXI.
- TOLEDO, Francisco de (1986-1989 [1569-1574]). *Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú 1569-1574*. Tomo I. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (1986-1989 [1569-1574]). *Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú 1569-1574*. Tomo II. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (1986-1989 [1569-1574]). “Instrucción para los visitantes”. En: Francisco de Toledo, *Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú 1569-1574*. Tomo I. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (1925 [1575]) “Ordenanzas del Virrey Don Fco. de Toledo, para los indios de la provincia de Charcas, destinadas a evitar los daños y agravios que recibían de sus encomenderos. Modo de elección de alcaldes, regidores, quipocamayos y oficiales de cabildo para los pueblos de indios; jurisdicción de los alcaldes; fórmula de testamento; cláusula de entierro y misas, herederos y albaceas; bienes de comunidad; obligaciones de los indios de cada pueblo, etc.”. En: Levillier, Roberto (1925). *Gobernantes del Perú, cartas y papeles, siglo XVI; documentos*

- del Archivo de Indias. Tomo VIII: Ordenanzas del virrey Toledo*. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo.
- (1867). “Memorial y Ordenanzas de D. Francisco de Toledo”. En: *Relaciones de los Virreyes y Audiencias que han gobernado el Perú, Tomo I*. Lima: Imprenta del Estado por J.E. del Campo.
- TOPIC, John R. (2013). “De «audiencias» a archivos: hacia una comprensión del cambio en los sistemas de registro de la información en los Andes”. En: *El quipu colonial. Estudios y materiales*. Marco Curatola Petrocchi y José Carlos de la Puente Luna, editores. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 33-63.
- TORERO, Alfredo (1990). “Procesos lingüísticos e identificación de dioses en los Andes centrales”. *Revista Andina*, 15: 237-263.
- (2002). *Idiomas de los Andes. Lingüística e historia*, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Editorial Horizonte.
- TRIGGER, Bruce G. (2003). *Understanding Early Civilizations. A Comparative Study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TSCHUDI, Johann Jakob von ([1891] 1918). *Contribuciones a la historia, civilización y lingüística del Perú antiguo*. Lima: Imprenta y Librería Sanmarti y Ca.
- URTEAGA, Horacio (1928) *La organización judicial en el imperio de los incas y en la colonia Contribución al estudio del derecho Peruano*, Lima: Librería E Imprenta Gil.
- (1929). “El problema histórico sobre Manco Cápac”, *Letras. Revista de Investigación de la Facultad de Letras y Ciencias Sociales*, Vol. 1 Núm. 2 (1929): Segundo semestre, pp. 385-407.
- URTON, Gary (2003a). *Signs of the Inka Khipu: Binary Coding in the Andean Knotted-String Records*. Austin: University of Texas Press.
- (2003b). *Mitos incas*. Madrid: Ediciones Akal.
- (2005). *Signos del khipu inca. Código binario*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- (2006). *En el cruce de rumbos de la tierra y el cielo*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- (2008) *Los Khipus de la Laguna de los Cóndores*, Lima: Nuevas Imágenes.
- (2013) “Los khipus Chachapoyas de la Laguna de los Cóndores”. En: *Los Chachapoyas* ed. Kauffmann *et al.*, Lima: BCP, pp. 80-83.

- (2014a) “Dos khipus wari del Horizonte Medio provenientes de Castillo de Huarmey”. En: *Castillo de Huarmey. El mausoleo imperial wari*. Lima: Museo de Arte de Lima, pp. 251-257.
- (2014b) *Quipus de Pachacamac*. Lima: Ministerio de Cultura.
- (2017). *Inka History in Knots. Reading khipus as primary sources*. Austin: University of Texas Press.
- (2017). *La historia inca en nudos. Leyendo quipus como fuentes primarias*. Trujillo (Perú): Universidad Nacional de Trujillo.
- URTON, Gary; BREZINE, Carrie J. (2007). “Information Control in the Palace of Puruchuco”. En: *Variations in the expression of Inca Power: a symposium at Dumbarton Oaks, 18 and 19 October 1997*. Richard Burger, Craig Morris y Ramiro Matos Mar, (eds). Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 357-384.
- URTON, Gary; CHU, Alejandro (2019) “The Invention of Taxation in the Inca Empire”, *Latin American Antiquity*, Vol. 30, No. 1: 1-16.
- URTON, Gary; CHU, Alejandro (2015) “Accounting in the King’s Storehouse: The Incawasi Khipu Archive”, *Latin American Antiquity* 26 (4): 512 - 529.
- VACA DE CASTRO, Cristóbal (2018 [1543]), *Ordenanzas de tambos (Cusco 1543)*. Lima: Ministerio de Cultura.
- VALCÁRCEL, Luis E. (1988). “El matador de la serpiente alada”. En: *Cien temas del folklore peruano*. Alejandro Vivanco G. (coord.). Lima: Editora Lima, pp. 450-452.
- VALERA, Blas (1992 [hacia 1593-1597]). *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. En: Enrique Urbano y Ana Sánchez, editores. *Antigüedades del Perú*. Madrid: Historia 16.
- VAN DALEN LUNA, Pieter (2012). “Arqueología tardía del valle Chancay-Huaral: identificando la nación Chancay”, *Investigaciones Sociales*, Vol. 16, N° 28: 271-283.
- VILLAGOMES, Pedro de (1919 [1649]). *Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí.
- VILLANES CAIRO, Carlos (1992). *Los dioses tutelares de los wankas. Mitos y leyendas peruanos*. Madrid: Miriguano ediciones.

- Visita de los valles de Sonqo en los yunka de coca de La Paz [1568-1570]* (1991 [1568-1570]). John V. Murra, editor. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- VON HAGEN, Adriana (2002) *Los Chachapoya y la Laguna de los Cóndores*, Amazonas: Museo Leymebamba.
- WACHTEL, Nathan (1980). “Les mitimas de la vallée de Cochabamba. La politique de colonisation de Huayna Capac”. *Journal de la Société des Américanistes* 67: 297-324.
- WALKER, Charles (2015). *La rebelión de Tupac Amaru*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- WEDIN, Ake 1965. *El sistema decimal en el imperio incaico: estudio sobre estructura política, división territorial y población*. Madrid: Insula.
- WHORF, Benjamin Lee (1971). *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona: Barral.
- WILLIAMS, C., 2001. “Sukankas, quipus y ceques: el tiempo y la sacralización del espacio en el Cusco”, *Revista del Museo Nacional* 49: 123-162.
- WRIGHT, Kenneth R; MCEWAN, Gordon Francis; WRIGHT, Ruth (2006). *Tipon: Water Engineering Masterpiece of the Inca Empire*. ASCE Press.
- WRIGHT, Kenneth R; VALENCIA Zegarra, Alfredo; WRIGHT, Ruth; MCEWAN, Gordon (2017). *Moray: Enigma de la ingeniería inca*. Lima: Editorial Universitaria EDUNI.
- WRIGHT, Kenneth R; VALENCIA ZEGARRA, Alfredo; WRIGHT, Ruth; MCEWAN, Gordon Francis, (2000). *Machu Picchu: maravilla de la ingeniería civil*, ASCE Press.
- YACOVLEFF, Eugenio (1932). “Las falcónidas en el arte y en las creencias de los antiguos peruanos”. *Revista del Museo Nacional*, Tomo I, N° 1: 35-111, Lima.
- YARANGA VALDERRAMA, A. (1979). “La divinidad illapa en la región andina”. *América Indígena* 39(4):697-720. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- ZÁRATE, Agustín de (1965 [1555]). *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- ZIMMERMANN, Klaus; BIERBACH, Christine (eds.) (1997). *Lenguaje y comunicación intercultural en el mundo hispánico*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- ZIÓŁKOWSKI, Mariusz S. (1997). *La guerra de los wawqis. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inka, siglos XV-XVI*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

- (2015). *Pachap vnancha. El calendario metropolitano del Estado Inca*. Arequipa: Ediciones El Lector.
- ZUBIETA NÚÑEZ, Filomeno (2003). *Cuspón. Comunidad e identidad*. Huacho (Perú): Gráfica Imagen.
- ZUIDEMA, R. Tom (1980). “El Ushnu”. *Revista de la Universidad Complutense* 28: 317-362.
- (1985). “The Lion in the City: Royal Symbols of Transition in Cuzco”. En Urton, Gary (ed.), *Animal Myths and Metaphors in South America*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- (1991). “Guaman Poma and the Art of Empire: Toward an Iconography of Inca Royal Dress”. En: *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*, Kenneth J. Andrien y Rolena Adorno (eds.) Berkeley: University of California Press, pp. 151-202.
- (1995 [1964]). *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (2004). “La identidad de las diez panacas en el Cuzco incaico”, *Boletín de Arqueología PUCP* (8): 277-287.
- (2005). “La religión inca”. En: *Religiones andinas*, edición de Manuel M. Marzal. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Madrid: Editorial Trotta, pp. 89-114.
- (2008). “El sistema de ceques como computadora”. En: *Lenguajes visuales de los incas*. Paola González Carvajal y Tamara L. Bray, editores. Oxford: BAR Internacional Series 1848.
- (2015). *El calendario inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del pasado*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú - Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ZUIDEMA, Tom R. y URTON, Gary (1977). “La constelación de la llama en los Andes Peruanos: su importancia para el calendario andino”. *Allpanchis* 9: 59-119.
- ZULOAGA RADA, Marina (2012). *La conquista negociada: guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.