

LOS KHIPU SAGRADOS

Lydia Fossa

Uno de los libros recientes y más importantes sobre los *kipu* es: *A History of the Khipu*, de Galen Brokaw, profesor e investigador de la Universidad de Buffalo, en Nueva York. Este libro no se ha leído mucho en el Perú porque solo ha circulado, de manera limitada, en su versión original en inglés. En una de sus líneas de análisis, se ocupa de trazar la historia del *kipu*, objetivo bastante complejo por la misma naturaleza esquivada de su temática. Brokaw ha organizado mucha información dispersa y ha logrado producir con ella un libro sólido que aporta un esquema temporal muy útil para organizar el tema de análisis y para futuras investigaciones. Este libro presenta varios desafíos al estudioso de los *kipu*, que, como yo, tiene interés académico en participar en la discusión sobre ciertos aspectos y opiniones que aparecen en el libro. Uno de estos aspectos, del que trataré en este trabajo, es el referido a los *kipu* llamados sagrados o idolátricos (según la perspectiva del observador) y su desaparición por orden del Tercer Concilio Limense de 1583.

Brokaw (2010) afirma que se exageraba al afirmar que los *kipu* desaparecieron porque fueron destruidos o quemados en el siglo XVI (como los libros prohibidos) por los frailes cristianizantes. Resalta que esto no sucedió con todos y que solo se destruyeron los *kipu* vinculados a las creencias religiosas indígenas:

La orden del Tercer Concilio Limense sólo se refería a esos géneros [de *kipu*] que contribuían a la conservación de creencias y prácticas idolátricas ... no todos los *kipu* eran idolátricos, sólo los que contenían los secretos de sus 'ritos, ceremonias y leyes inicuas'. [...] parece claro que la prohibición se refiere sólo a los *kipu* idolátricos 'perniciosos', por oposición los del género secular, que no eran perniciosos (Brokaw 2010: 225).¹

¹ Mi traducción de: "The Third Lima Council's order to destroy khipu referred only to those genres that contributed to the preservation of idolatrous beliefs and practices. ... not all khipu were idolatrous, just those that contained the secrets of 'their rites, ceremonies, and iniquitous laws.' ... it would seem clear that the prohibition refers only to 'pernicious' idolatrous khipu as opposed to non-pernicious secular genres." (Brokaw 2010: 225).

Pero, postulo que *todos* eran directa o indirectamente, religiosos, pues eran sobre los que giraba la vida nativa. En el mundo indígena el culto era el gran organizador de la sociedad, de su economía y de su producción agrícola y pecuaria. Las creencias religiosas y el culto con el que se les celebraba eran las grandes actividades integradoras de la economía indígena prehispánica y la articuladora de los ámbitos social y económico en función de la realización del ceremonial.

La institución más antigua en los Andes es la institución religiosa, que surge – hasta donde se sabe hoy – en el Lago de los Poques, o Lago de los Puquinas, que luego se conoció como Lago Titicaca. Esta vena sagrada nace con el pueblo de los puquina, y la adoptan o se les impone a los wari, después de trasladarse los poques al norte del Lago. Luego la reciben los incas cuando se encuentran las tres culturas (restos de lo que hoy se conoce como Tiwanaku, de los poques, wari o restos de wari, e inka) en la zona del Cuzco. Investigaciones recientes en lingüística confirman esta confluencia cultural (véase Cerrón 2013).

Hago esta introducción pues postulo, a manera de hipótesis de trabajo, que el desarrollo del *kipu* se da en función a las necesidades del culto: calendáricas o astronómicas, agrícolas, productivas, sacrificiales, domésticas, entre otras, que requerían de registros precisos de corto, mediano y largo plazo. Asimismo, la organización socio-económica desarrollada en torno a lo sagrado exigía actualizaciones periódicas del culto y del ceremonial correspondiente a cada periodo anual, quinquenal, o de mayor o menor rango temporal y su reglamentación estricta.

La religiosidad indígena fue destacada por Polo de Ondegardo, uno de los más acuciosos informantes españoles tempranos: "... ninguna otra gente tuvo tanta cuenta con presumir de religiosos como los ingas, los cuales fueron los más cargados de adoratorios y ydolos y orden en esto..." ([1561] 1940: 153). Añade que había fiestas particulares y generales ([1561] 1940: 195). Le llama la atención el número de adoratorios que existía: "... y otra infinidad de adoratorios que tenían..." (Ondegardo [1562-1565] 1990: 84). Hay alusiones a las tierras dedicadas al culto: "... digo, si fuera tercia o cuarta [parte de las tierras para la religión] menos o más, no se puede averiguar, porque no fue igualmente en todas las partes..." (Ondegardo [1562-1565] 1990: 48).

Otro informante de gran peso es el jesuita José de Acosta, quien llega al Perú en 1572. En 1576 fue nombrado Provincial de los jesuitas en el Perú. Coincidentemente, Acosta contó con textos de Polo de Ondegardo para su libro *Historia natural y moral de las Indias* y es muy explícito al afirmarlo: “según escribe Polo” (Acosta [1590] 2008: 204). Queda sorprendido por la organización nativa en cuanto a la distribución de lo que cada grupo humano había que ofrendar y cómo se llevaban las cuentas de todo:

En todos sus pueblos usaban dos parcialidades, que eran de Hanansaya y Urinsaya, que es como decir ‘los de arriba’ y ‘los de abajo’. 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 calidad y posibilidad de la tierra. De suerte que ya se sabía –para cumplir cien mil hanegas de maíz *verbigratia*– 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 *ayllos* o linajes.

Para la razón y cuenta del todo había los *quipocamayos*, 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 éstos, en un momento se contaba entre los indios lo que a cada uno le cabía (Acosta [1590] 2008: 214).

Nótese que todo tributo u ofrenda es para el culto, especialmente porque ha sido solicitado por el Inka. Menciona Acosta el maíz, insu- mo de por lo menos dos productos descritos en diversas ceremonias: la chicha (*aka* o *açua*) y el *çanco* (bollos). Nos explica el autor cómo se organiza primero el territorio de acuerdo a las exigencias sagradas y después la actividad agrícola y pecuaria requerida para elaborar los productos para el culto, entendiéndose que todo ello quedaba registrado en *kipu*:

Para entender el orden de tributos que los indios daban a sus señores, es de saber que, en asentando el Inga los pueblos que conquistaba, dividía todas sus tierras en tres partes. La primera parte dellas era para la religión y ritos, de suerte que el *Pachayachachi* –que es el Criador– y el Sol y el *Chuquilla* –que es el true- no– y la *Pachamama* y los muertos y otras guacas y santuarios tuviesen cada uno sus tierras propias: el fruto se gastaba en sacri-

ficios y sustento de los ministros y sacerdotes porque para cada *guaca* o adoratorio había sus indios diputados.

La mayor parte desto se gastaba en el Cuzco, donde era el universal santuario; [en] otra[s] parte[s], en el mismo pueblo donde se cogía (Acosta [1590] 2008: 216).

Nótese que al inicio de la cita, Acosta habla de “tributos que los indios daban a sus señores”. No hay que perder de vista que ésta es una visión europea de la situación; se trata, desde el punto de vista indígena, de diferentes estadios de producción de las ofrendas que serían utilizadas en el ceremonial sacro en todo el territorio. El Cuzco, confirmando lo expresado por Polo de Ondegardo, era el modelo de la “carta de los ceques”; es decir, todos los demás asentamientos seguían el patrón sagrado de su organización territorial: geográfica, física, política y social. Asimismo, las celebraciones generales seguían un mismo calendario que servía para todo el Tawantinsuyu.

Porque, a imitación del Cuzco, había en cada pueblo *guacas* y adoratorios por el mismo orden y por las mismas vocaciones [*wakas*] y así se servían con los mismos ritos y ceremonias que en el Cuzco, que es cosa de admiración y muy averiguada porque se verificó con más de cien pueblos, y algunos distaban casi doscientas leguas del Cuzco (Acosta [1590] 2008: 216).

El hecho de reproducirse el Cuzco en cada uno de los centros habitados debe haber llamado poderosamente la atención del jesuita Acosta, ya que se tomó el trabajo, él o alguien en quien él confiaba, de verificarlo “en más de cien pueblos”. La importancia de esta afirmación radica en que en todo el territorio se celebraban simultáneamente todas las fiestas generales y, además, las propias de cada lugar o particulares.

Lo que en estas tierras se sembraba y cogía se ponía en depósitos de casas hechas para solo este efecto y esta era una gran parte del tributo que daban los indios; no consta qué tanto fuese porque en unas tierras era más y en otras menos, y en algunas era casi todo. Y esta parte era la que primero se beneficiaba (Acosta [1590] 2008: 216).

Entendemos entonces que en las tierras dedicadas a las deidades no sólo se sembraba productos para ellas, sino que el excedente se guardaba en los depósitos que ahora se conocen como *colcas*. El trabajo de sembrar, cosechar, clasificar, almacenar, preparar, distribuir y

otros quedaba registrado en *kipu* en cada instancia administrativa y constituía la colaboración personal de cada individuo para con el culto general y particular: "... todo su tributo era labrar y beneficiar las tierras del Inga y de las guacas, y ponerles en sus depósitos los frutos" (Acosta [1590] 2008: 216). Acosta es consciente de la diferencia entre "tributo" (español) y "ofrenda" (indígena) y la recalca. Utiliza el término "tributo" por claridad, ya que su texto está dedicado a los españoles, pero aprovecha la oportunidad para hacer las aclaraciones pertinentes, como la anterior.

Continúa Acosta con su descripción:

La segunda parte de las tierras y heredades era para el Inga: de ésta se sustentaba él y su servicio y parientes, y los señores y las guarniciones y soldados. Y así era la mayor parte de los tributos, como lo muestran los depósitos, o casas de pósitos, que son más largas y anchas que las de los depósitos de las *guacas*. Este tributo se llevaba al Cuzco, o a las partes donde había necesidad para los soldados, con extraña presteza y cuidado, y, cuando no era menester, estaba guardado diez y doce años hasta tiempo de necesidad (Acosta [1590] 2008: 216).

Creo que debemos entender la frase "guarniciones y soldados" como *mitmaq* o *mitimaq*. O, en todo caso, hacer una interpretación más amplia de este grupo de personas que eran unidades familiares, no individuos aislados y que no realizaba tareas productivas sino de vigilancia, de cuidado de deidades, de mantenimiento de los edificios, caminos, puentes que permitían el paso de peregrinos que se dirigían a los diferentes lugares sagrados que rodeaban los asentamientos humanos.

Beneficiábanse estas tierras del Inga después de las de los dioses, e iban todos sin excepción a trabajar vestidos de fiesta, y diciendo cantares en loor del Inga y de las *guacas*; y todo el tiempo que duraba el beneficio o trabajo comían a costa del Inga, o del sol o de las *guacas* cuyas tierras labraban. Pero viejos y enfermos y mujeres viudas eran reservados deste tributo. Y, aunque lo que se cogía era del Inga o del sol o *guacas*, pero las tierras eran propias de los indios y de sus antepasados (Acosta [1590] 2008: 216).

En esta parte de la cita de Acosta, quisiera destacar que el Inka es también un personaje sagrado al que se le rinden los mismos o casi los mismos honores que a las demás deidades secundarias. Es decir, el

Inka lidera el segundo rango de deidades, y que los trabajos dedicados a ellos eran ocasiones festivas, celebratorias.

La tercera parte de tierras daba el Inga para la comunidad. No se ha averiguado qué tanta fuese esta parte, si mayor o menor que la del Inga y guacas, pero es cierto que se tenía atención a que bastase a sustentar el pueblo. De esta tercera parte ningún particular poseía cosa propia ni jamás poseyeron los indios cosa propia, si no era por merced especial del Inga, y aquello no se podía enajenar ni aún dividir entre los herederos. Estas tierras de comunidad se repartían cada año y a cada uno se le señalaba el pedazo que había menester para sustentar su persona, y la de su mujer y sus hijos; y así era unos años más otros menos, según era la familia, para lo cual había ya sus medidas determinadas (Acosta [1590] 2008: 216).

Las tierras de comunidad, que se repartían anualmente, requerían de una organización muy cuidadosa que quedaba registrada en *kipu*. Había que relacionar la cantidad de familias con la cantidad de tierras disponible, el número de personas que componía cada familia con la dimensión del terreno que se le asignaba, y otros aspectos que hasta ahora nos son desconocidos. Acosta es muy enfático en aclarar que: “De esto que a cada uno se le repartía no daban jamás tributos...” ([1590] 2008: 216). Añade: “Cuando el año salía muy estéril, destos mismos depósitos se les daba a los necesitados, porque siempre había allí grande abundancia sobrada” (Acosta [1590] 2008: 216). Este aspecto previsional de la economía andina causó verdadero estupor entre quienes lo observaron de primera mano y entre quienes se difundió este hecho. Aún hoy sorprende que las sociedades modernas contemporáneas sean incapaces de mantener un stock disponible de alimentos y vestimenta para la ayuda a poblaciones necesitadas o afectadas por algún acontecimiento de la fuerza de la naturaleza, que no por ser inesperado dejaba de ser raro.² Por otro lado, la pobreza de la que venían los españoles los hacía ver al Perú antiguo como lo que era: *el país de Jauja*.

Del ganado hizo el Inga la misma distribución que de las tierras, que fue contallo y señalar pastos y términos del ganado de las

² “... así los hallaron [los depósitos] muy llenos de esto y de todas las otras cosas necesarias a la vida humana los españoles cuando en ella entraron” (Acosta [1590] 2008: 216).

guacas y del Inga y de cada pueblo; y así, de lo que se criaba era una parte para su religión, otra para el rey y otra para los mismos indios. Y aún de los cazaderos había la misma división y orden: no consentía que se llevasen ni matasen hembras. Los hatos del Inga y guacas eran muchos y grandes, y llamábanlos *Capacllamas*. Los hatos concejiles o de comunidad son pocos y pobres, y así los llamaban *Guacchallama* (Acosta [1590] 2008: 216).

En este punto discrepo en algo con la división que hace Acosta al decir que parte del ganado era “para su religión, otra para el rey y otra para los mismos indios”. El Inka es parte de su religión; no está separado de ella, es parte integrante e íntimamente vinculada a ella. De manera que los dos primeros grupos de hatos pertenecen al ámbito religioso, aunque probablemente a dos niveles distintos; sobre el tercero, que indica ser el más pobre, son de la comunidad. Se necesitaba ofrendas de cientos de animales para cada gran celebración mensual, de manera que, efectivamente, sus hatos debían haber sido muy numerosos.³ Nótese también el uso de las frases “contarlo y señalar” y “división y orden” que implican una organización preexistente y un control que exigen, ambos, el uso del *kipu*. Polo de Ondegardo lo expresa muy claramente: “... y éstos [pueblos de ovejeros] darán cuenta al cacique de lo que multiplicava y moría y el cacique al gobernador y él al inga por sus ñudos y hilos...” (Ondegardo [1561] 1940: 135).

Tresquilábase a su tiempo el ganado, y daban a cada uno a hilar y tejer su ropa para hijos y mujer, y había visita [para verificar] si lo cumplían y castigo al negligente. Del ganado del Inga se tejía ropa para él y su corte: una rica de *cumbi* a dos haces, otra vil grosera que llaman de *abasca*. No había número determinado de aquestos vestidos, sino los que cada uno señalaba. La lana que sobraba poníase en sus depósitos... (Acosta [1590] 2008: 216).

Esta cita describe otro tipo de labor que se consideraba “tributo” u ofrenda: el trasquilar el ganado auquénido lanar, el distribuir la lana entre los miembros de la comunidad, el hilado, el teñido y la confección de prendas de vestir o de utilidad práctica como *waraka*, *kipu*, *llautu*, etc. Asimismo, se confeccionaba productos de diversos materiales vegetales como ojotas, sogas, etc. Todo lo que implicaba distribu-

³ “En la conservación del ganado puso el Inga gran diligencia, porque era y es toda la riqueza de aquel reino: hembras, como está dicho, por ninguna vía se sacrificaban ni mataban, ni en la caza se tomaban” (Acosta [1590] 2008: 216).

ción, recopilación y almacenamiento requería de *kipu*. Mucha de esta ropa era utilizada como reconocimiento, como señal de alianza, como ofrenda y como vestimenta en las ocasiones festivas requeridas.

Acosta termina el Capítulo 15 de su *Historia natural y moral de las indias* titulado, naturalmente “De la hacienda del Inga y orden de tributos que impuso a los indios” ya que era preocupación principal del Rey, con un párrafo de elogio a las costumbres indígenas que, en su admiración se contradice al indicar que “sin ser religiosos los indios” (¿Habrá querido decir ‘sin profesar la religión católica’?) “sustentaban tan copiosamente las cosas de la religión” (¿Habrá querido decir ‘las cosas de su religión’?) ¿O será que en la teología del siglo XVI los que no eran cristianos eran infieles y no tenían ‘religión’ sino ‘sectas’? En fin, estos dislates teológicos de resabio medieval quedan opacados por su franca admiración y reconocimiento:

Ningún hombre de consideración habrá que no se admire de tan notable y pródigo [pródigo?] gobierno pues, sin ser religiosos ni cristianos los indios en su manera guardaban aquella tan alta perfección de no tener cosa propia y proveer a todos lo necesario y de sustentar tan copiosamente las cosas de la religión y las de su rey y señor (Acosta [1590] 2008: 217).

Hay otras dos fuentes importantes, religiosas ambas, que aparecen en la misma época, fines del siglo XVI, ante la solicitud tanto de la Iglesia (Sebastián de Lartaún, obispo del Cuzco), como del gobernador (Licenciado Lope de Castro)⁴ primero y del virrey (Francisco de Toledo) después. Ambas proporcionan información sobre las creencias y los cultos andinos. Una de ellas es la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas*, de Cristóbal de Albornoz, redactada entre 1581 y 1585 (Merluzzi 2003: 263 y Duviols 1989: 143). El virrey Francisco de Toledo nombró a Albornoz visitador general eclesiástico en las provincias de Parinacochas y Andahuaylas, dándole el encargo de “...poner fin a la idolatría”⁵ (Merluzzi 2003: 263). Empeñado en esta tarea y después de producir numerosas relaciones de las destrucciones y quemas, “dexé memoria en los libros que

⁴ “Visitando yo el año de 68 la ciudad de Arequipa, por la sede vacante desta santa iglesia y sus provincias, gobernando el señor Licenciado Castro, me mandaron ir a la ciudad de Guamanga y visitarla y las provincias della donde me ocupé los años de 69 y 70 y parte del de 71...” (Albornoz [1581-1585] 1989: 192).

⁵ Mi traducción: “porre fine all’idolatria” (Merluzzi 2003: 263).

mandé hazer de fábricas [en las doctrinas], con toda cuenta y razón.” Albornoz ([1581-1585] 1989: 182) es quien elabora y redacta su *Instrucción*. Allí describe varios tipos de *waka* en términos generales, presenta el calendario ritual andino, también general, y finalmente va recorriendo sus zonas de trabajo enumerando y presentando cada una de las *waka* que hay en cada provincia. Nos informa que: “... [el ynga] dio orden que las sustentasen [a las guacas particulares] con el orden que de antes... y a muchas guacas ennobleció con muchos servicios y haciendas... ofreciendo y quemando de todos los mantenimientos que ellos usavan, y dándoles vestidos ricos que para el efeto mandaban hazer” ([1581-1585] 1989: 163-164). Además, describe claramente que la institución de los *mitmaq* se relaciona con la administración de importantes centros de culto: “Ay entre estas guacas pacariscas muy muchas que reedificaron los yngas, dándoles muchos mitimas servicios que para este fin los mudava[n] de unas provincias a otras” (Albornoz [1581-1585] 1989: 170). Se reedificaron guacas *pacariscas*⁶ como el Sarasara, en Parinacochas; el Sulimana en Condesuyo; en el Ambato de los Collaguas, en el volcán Putina en Arequipa. El autor nos habla de miles de “mitimais”⁷ asignados al servicio de estos cerros nevados y volcanes, así como cientos de camélidos repartidos a esos centros para cumplir con el ceremonial requerido (Albornoz [1581-1585] 1989: 170):

Ase de entender quel orden del ynga para asegurar su tierra conquistada era poner estas nasciones que mudava de una parte a otra que llamava mitimas, en forma que sirviesen a las guacas dichas pacariscas que él reedificava y [a] estos mitimas ponía un caudillo superintendente que llamava tocticoc para su gobierno de los mitimas o de los naturales para que les diese aviso y sustentase a quietud la tal provincia (Albornoz [1581-1585] 1989: 171).

Aquí el autor habla tanto en clave militar como en clave religiosa. Utiliza la clave militar porque es la que más rápidamente perciben los españoles, mientras que la clave religiosa indígena queda supedita-

⁶ “Ase de entender que ninguna parcialidad de naturales dexó de tener esta guaca pacarisca, por pequeña o grande que fuese la parcialidad” [...] “... que quieren decir criadoras de sus naturalezas” (Albornoz [1581-1585] 1989: 169).

⁷ “[...] estos indios mitimas quel ynga pasó de unas tierras a otras... en muchas provincias de mitimas... no ay que dubdar sino que lo que adoraban en sus tierras hacen a donde fueron puestos” (Albornoz [1581-1585] 1989: 171)

da a la comprensión de la militar. Esto es cierto si consideramos que los españoles interpretan el modelo indígena a través de la lente del modelo romano imperial, como se ha observado en otros estudios. Obsérvese, por ejemplo, el recurso a términos como legiones, república, provincia, terminología 'romana imperial' para describir la organización social y política. En el terreno, no se han encontrado construcciones defensivas ni ofensivas que testimonien la existencia de poblaciones guerreras en los Andes. Las que los españoles consideraron "fortalezas" inicialmente, ahora se reconocen como templos, observatorios o lugares de culto. Y los impresionantes caminos no eran, como los romanos, para que transitara la tropa, sino para que los peregrinos llegaran a todas las *waka*.

Adicionalmente, Albornoz habla repetidamente de los "basos de oro y plata" (Albornoz [1581-1585] 1989: 170), los *kero* ceremoniales, que signaban las alianzas, consideradas sagradas, entre el gobierno Inka y las "provincias". Sobre éstos últimos objetos, Albornoz recomienda que: "... [se] a de tirar y destruir todos los basos antiguos que tienen con figuras y mandar que no hagan ningunos en la dicha forma porque se les representa en todas las fiestas que hacen todo lo antiguo..." (Albornoz [1581-1585] 1989: 172). Sobre los peregrinajes y los bailes y la ingesta ceremonial de chicha de maíz y de coca propios de las festividades religiosas, dice Albornoz: "... sobre los taquies, bailes que hacen, porque se emborrachan cuando salen de sus pueblos a otras provincias y que son otros confines y los que hacen a la vuelta a honrra de sus guacas" (Albornoz [1581-1585] 1989: 172). Estos recorridos cúltricos o peregrinajes, se realizaban sobre los *siqi* o *wakas*, que constituían verdaderos caminos, de los que Albornoz nos ofrece una destacable descripción:

... en todas las más guacas questan en los cerros y en llanos, tienen alrededor de sí unas señales que llaman Ceques o cachauis, que son señales de los ofrescimientos que a las tales guacas hazían y tienen sus nombres en renombre cada señal del que allí ofresció hijo o carnero de oro o plata, de mollo. Hallarán los ofrescimientos en los tales ceques o cachauis. Es necesario destruirlos juntamente con las guacas y con todo el cuidado (Albornoz [1581-1585] 1989: 197).

Es interesante que Albornoz indique que “*ceque*⁸ o *cachau*⁹” sea una señal dónde depositar un tipo de ofrenda, o una ofrenda a un tipo de *waka* y no, como indican otros autores de su tiempo, líneas, caminos, que conectaban las *waka* de cada *ayllu*. También nos está indicando que en estos sitios se encuentran las ofrendas que, entre otras, eran de “carneros” de oro y plata; se entiende que serían miniaturas se habrían colocado o enterrado en esos lugares para la deidad. Al describir las *waka* del Valle de Xaquixahuana menciona: “Uilca conga, guaca general de todo el Pirú y le hacía todo el Pirú *cachau* y le ofrecían y servían” ([1581-1585] 1989: 197). Aquí claramente se refiere a ofrenda o don, como indica el Anónimo ([1586] 1951: 19). Es posible que “*ceque*” se refiera a la línea o camino donde está el lugar sagrado, *waka*, y “*cachau*” al lugar de las ofrendas.

Lo más importante de esta descripción implica la pertenencia de cada *waka* a un determinado sistema, regido por cada *siqi*, que está organizado de acuerdo a un patrón único cuyo modelo es el sistema del Cuzco. Esto se representó en una “carta” o dibujo (plano o diseño) que, a su vez, se basó en datos registrados en *kipu*. Cada *waka* pertenecía a un grupo étnico, que se dividía en dos, Hanan y Lurin. Cada grupo étnico, al interior de su parcialidad, se dividía en *ayllus*. Cada *ayllu* tenía un *siqi* a su cuidado, y llevaban cuidadosamente las cuentas de lo que había que ofrendar a cada *waka* del *siqi*, en qué fechas, y cuánto. Toda esta información estaba registrada en *kipu*, considerados sagrados ya que regulaban el correcto desarrollo del culto (Albornoz [1581-1585] 1989: 179-192). Desde que Albornoz empieza a enumerar *waka* en diferentes lugares, páginas 179 a 192, opino que está recurriendo a informantes que consultan sus *kipu* y que luego le sirven de guías para recorrer físicamente los lugares y verificar *in situ* la existencia de las *waka* listadas y descritas:

Son muchos los géneros de bailes¹⁰ que usan para la celebración de sus guacas. En especial... unos géneros de vestidos y plumerías y atadijos de piernas muy galanos con conchas del mar que llaman mollos y figuras de músicas con cabeças de animales y

⁸ “Ceque. Raya, línea” (Anónimo [1586] 1951: 30).

⁹ “Cacha. Mensaje o mensajero. Cachacuni. Embiar mensaje o don. Cachani. Embiar” (Anónimo [1586] 1951: 19).

¹⁰ “Cachhua. Vayle asiéndose las manos. Cachhuani. Baylar desta manera; es pernicioso” (Anónimo [1586] 1951: 19).

vestiduras de los pellejos de los animales de tigueres, de leones, ozcollos, venados y culebras y otros animales de montañas... E sacan a estos bailes en muchas provincias las divisas de los vencimientos de las naciones que han debelado, en especial de las armas del ynga y sus divisas, así en vestidos como en armas y de los capitanes valerosos que a avido entre ellos, como son sus vestidos axedrezados o con culebras pintadas que llaman amaros, o alguna porra de guerra que llaman chambi o algún caracol que suena como trompeta o alguna lanza o adarga o otros géneros de armas o vestiduras que hayan sido del ynga o de algunos capitanes porque las reverencian y mochan y a sola aquella figura hacen el baile o borrachera o taqui... (Albornoz [1581-1585] 1989: 171-172).

Resumiendo, tenemos que las *waka* requieren de *mitmaq*, ganado, ropa de algodón y de lana de camélido con diseños específicos, producción y elaboración de productos de maíz y de coca para las ceremonias, objetos ceremoniales de oro y plata, instrumentos musicales, objetos sagrados o ceremoniales tallados en piedra, adornos plumarios, pieles de animales, conchas marinas, entre otros.

Es decir, las *waka* requerían del despliegue de todas las actividades políticas y económicas del Tawantinsuyu durante cada ciclo anual (solar y lunar) y otros que aún no conocemos bien, para solventar el ceremonial que mantenía el equilibrio entre las fuerzas tectónicas, celestes e intermediarias. Por ello se puede afirmar que el culto era el gran organizador de las actividades productivas andinas; todas las actividades estaban relacionadas con él. Y, por lo tanto, los *kipu* que las registraban también tenían una connotación religiosa al estar registrando calendarios, desarrollo del ganado necesario para el ritual, la producción de objetos metálicos, plumarios, su distribución y entrega y almacenamiento. Varios otros aspectos catalogados como costumbres, tienen también connotaciones sagradas, como el *rinri utcu*, u horadación de orejas, los sangrados, los tocados y peinados y, referente a los tocados, Albornoz recomienda “que no aten las caveças conforme a los tocados que usaban” porque imitan la vestidura y la parafernalia de su *waka pacarisca* (Albornoz [1581-1585] 1989: 177).

Aunque Albornoz solo menciona una vez a los *kipu* y su utilización, hay varias instancias en las que ello está implícito. Cabe destacar que la referencia a los *kipu* es a su uso más difundido y reconocido,

como el de la contabilidad o censo: “A avido grandísimo multiplico [ovejas hembras] tienen hasta el día de hoy quipos y memorias por sus hilos de los que an multiplicado y muerto” (Albornoz [1581-1585] 1989: 170). Entre las alusiones a la organización del sistema del culto extendido a todo el Tawantinsuyu, podemos transcribir las siguientes citas, siempre de Albornoz: “... procuraban saber luego la cantidad de toda la gente de la provincia, de las cosas que se sustentaban, posesiones, oro y plata y ropa que tenían, procurava[n] saber las guacas, adoratorios que adoraban y el orden que tenían en el ofrecerle y sacrificarle y de las posesiones y servicio que tenían...” (Albornoz [1581-1585] 1989: 163). Como se trata de enumeraciones y censos, podemos afirmar que esta información también estaba registrada en *kipu*. Asimismo, una vez que se tiene el registro de los ítems necesarios, se procede a organizar y registrar su administración: “A todas éstas [guacas atiscas] dio servicios y haciendas y basos de oro y plata y a muchas ganados...” (Albornoz [1581-1585] 1989: 164). Añade: “Ay otros géneros de guacas a quien también dio servicio y haciendas...” (Albornoz [1581-1585] 1989: 165). Cuando Albornoz se refiere a las “guacas pacariscas” o de origen de los *ayllus*, explica lo que son las parcialidades, y para ello se explaya sobre la organización demográfica decimal (Albornoz [1581-1585] 1989: 169). Añade la dimensión ritual a su descripción “Y ase de entender que fuera de los mitimas y servicios quel ynga dio a las dichas guacas, tienen otros servicios que llaman criados o camayos que sirven de guardar las dichas guacas y sus haciendas, fuera de los guardadores del ganado” (Albornoz [1581-1585] 1989: 173). Toda esta información estaría, también, registrada en *kipu* y sería consultada a partir de ellos. Continúa con la descripción de las “pacariscas”, además de las generales, las particulares y el resto de “guacas” a las que rendían culto cuando realizaban sus labores cotidianas, lo que le da esa cotidianeidad una dimensión sacra:

Todas [las parcialidades] reconocieron en esta guaca pacarisca, sin otras muchas particulares y sin las generales que los yngas les pusieron, demás que tenían otras guacas para el principio de labrar las tierras y otras para sembrar, otras quando granan las sementeras y otras para quando las coxen y para quando tresquilan los ganados y para quando los hechan a los padres y para cuando paren. Todas las dichas guacas son diferenciadas en nombres y servicios y ceremonias conforme a las provincias... Todas las más guacas dichas tienen servicios y chacaras e gana-

dos, y bestidos y tienen sus órdenes particulares de sus sacrificios y moyas, que son dehesas donde apacientan sus ganados de las dichas guacas y tienen gran cuenta con todo (Albornoz [1581-1585] 1989: 168-170).

Nótese el amplio número y variedad de elementos sagrados en las actividades agrícolas y pecuarias del Tawantinsuyu. Prácticamente cada tarea tiene su propia *waka*, sea ésta general, *pacarisca*, local o *atisca*¹¹. El “tener gran cuenta con todo” ya nos habla de una sistematización de la información requerida para que toda la organización productiva, social y demográfica relacionada con la celebración del culto generalizado en el Tawantinsuyu funcionara de acuerdo a lo previsto, a un calendario solar, lunar y sideral al que estaba supeditado el agrícola y pecuario. Sobre los calendarios nos dice Albornoz: “... los yngas pusieron nombres a los meses, haciendo diferencia de un mes al otro y dividiendo sus bailes y borracheras por ellos, trayendo de todo el reino las guacas que hallaban a esta ciudad del Cuzco para las tales fiestas” (Albornoz [1581-1585] 1989: 177-178).

Sobre estos traslados o peregrinaciones rituales, el autor nos da más información:

Ase de entender questas dichas guacas son las más principales del reino, a quien los yngas reedificaban, adoraban y promovían a riquezas y servicio [de *mitmaq*], que las que más hay en cada provincia son muy muchas, y cada cual dellas era aplicada a su efeto y las figuras dichas o muchas de ellas las que podían ser llevadas a las fiestas que se hazían en el Cuzco se llevaban en andas, aunque fuesen de las provincias de Quito y Pasto, en especial las que dezían que hablaban.

Y a todos los sacrificavan hombres y mujeres y ganados e ofrescían bultos de oro y plata y de mollo y hazían otros sacrificios y fiestas y todas tenían camayos e criados y chacaras y ganados y basos, según la posibilidad de la provincia en questavan e la voluntad de los yngas de enriquecerlas (Albornoz [1581-1585] 1989: 191-192).

Según Albornoz, las parcialidades eran complejas:

¹¹ “... unas vencidas que ellos llaman *atisca*, otras en *pie*” (Albornoz [1581-1585] 1989: 164).

Llámase parcialidad por el orden que el ynga les puso en legiones que ordenó en las repúblicas y provincias que hizo, que fue nombrallas mayores y menores — que es negocio largo tratar desto— que les intituló hanan o hurin, hanansaya o hurinsaya. Ovo parcialidad de diez mil indios y de mil y ciento y de diez y de cinco y de la menor iba en recogimiento de la mayor y de la mayor a la menor. Todas reconocieron en esta guaca pacarisca, sin otras muchas particulares y sin las generales que los yngas les pusieron... (Albornoz [1581-1585] 1989: 191-192).

Albornoz proporciona toda esta información sobre lo sagrado indígena para que pueda ser más rápidamente identificado y erradicado.

La otra fuente religiosa a que nos referimos es la de Cristóbal de Molina, quien se desempeñaba como párroco del Hospital de los Naturales desde 1564. El obispo Sebastián de Lartaún llega al Cuzco en 1573 y “no tardó en pedirle a Cristóbal de Molina que escribiera la *Historia de los Incas* y la *Relación*¹². Por las fechas que se pueden colegir de la segunda obra, Molina redactó la *Relación* en los meses que siguieron a junio de 1573” (Urbano 1989: 15). Entre 1569 y 1581, Cristóbal de Molina forma parte de la “pléyade de juristas, administradores y lenguaraces” que “participan en las empresas organizadas” por el Virrey Francisco de Toledo (Urbano 1989: 12). De acuerdo a Merluzzi, Toledo lo incluye en su esfera de consejeros como un especialista (2003: 87), entendemos que como especialista en cuestiones religiosas, es decir, idolátricas. El encargo específico que le dio el virrey Toledo a Molina fue el de visitador, seguramente por sus conocimientos de las lenguas y de las costumbres indígenas y por su experiencia y contacto profesional con los indígenas. De acuerdo a Urbano, “Del cargo de visitador sacó, sin duda, provecho Molina. La *Relación* le debe muchos materiales recogidos en ella ... Molina no saldría mucho de Cusco. Ahí lo encontramos en 1570, renunciando al cargo de visitador de Jauja” (Urbano 1989: 13). Urbano afirma que “Es obvio suponer también que Molina, *visitador general* y activo partícipe en las encuestas toledanas, haya aprovechado las informaciones recogidas por mandato del Vi-

¹² El nombre completo de la obra es: *Relación de las fábulas y ritos de los ingas hecha por Cristóbal de Molina, cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios, de el Hospital de los Naturales de la ciudad de el Cuzco, dirigida al Reverendísimo señor Obispo don Sebastián de el Artaum, del Consejo de Su Magestad* (Urbano 1989: 47).

rrey" (Urbano 1989: 16). Este mismo autor indica que Pedro Sarmiento de Gamboa usó su texto como base, a la vez que identifica numerosas similitudes entre el texto de Molina, escrito alrededor de 1573 y el de Juan de Betanzos, redactado en 1551 (Urbano 1989).

Molina describe cuidadosamente sus fuentes con la intención de darle mayor verosimilitud y contundencia a su relato: "... hize juntar cantidad de algunos viejos antiguos que vieron y hizieron en tiempo de Huaynacapac y de Huascarynca y Mancoynca hazer las dichas ceremonias y cultos, y algunos maestros y sacerdotes de los que en aquel tiempo eran" (Molina [ca 1573] 1989: 49). Se sabe, por otros textos, que esta consulta e interrogatorio a los "viejos y antiguos" involucraba la consulta con *kipu*. Para aclarar las dudas de los lectores, añade que, aunque "esos [viejos antiguos] no usaron de escritura [...] tenían pintado [la vida de cada uno de los yngas y sus orígenes] por sus figuras en unas tablas..." (Molina [ca 1573] 1989: 49-50). Procede a redactar, suponemos que de las pinturas, los mitos de origen de varios grupos étnicos, y se anima a describir los *kipu*, no sin antes indicar que por la falta de escritura eran "ciegos y torpes y [tenían] desatinados errores y fábulas" (Molina [ca 1573] 1989: 57-58), esto

no obstante que usavan una cuenta muy sutil 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 indios industriados y maestros de los dichos quipos y quenta 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 en estos *quipos*, que casi son a modo de pavilos con que las viejas reçan en nuestra España, salvo ser ramales, tenían tanta cuenta en los años, meses y lunas de tal suerte que no avía herrar luna, año ni mes aunque no con tanta policia como después que Ynca Yupanqui enpeçó a señorar y conquistar esta tierra... Este Ynga fue el primero que enpeçó a poner cuenta y razón en todas las cosas y el que quitó y dio cultos y ceremonias, y el que hizo los doze meses del año, dando nombres a cada uno y haciendo las ceremonias que en cada uno dellos hacen, porque no obstante que antes que reynasen sus antecesores tenían meses y años por sus *quipos*, no se regían con tanto concierto como después que

éste fue señor, que se rejían por los inviernos y veranos [solticios] (Molina [ca 1573] 1989: 57-58).

Aquí me gustaría señalar varias cosas importantes. Primero, se ha asociado la memorización al contenido del registro del *kipu*, pero postulo que lo que se memorizaba era el código y no el contenido. Había que aprender el significado de cada color y de cada combinación de colores, de cada posición de las colgantes, del valor asignado a los nudos, de las secuencias de color en cada colgante y de las colgantes mismas, etc. Es decir, había que memorizar la sistematización de la información de acuerdo al código del *kipu* para poder registrar cualquier otra información que se requiriera. Por eso afirma Ondegardo: "... y aún esto fuera también dificultoso si las costumbres no tuvieran tracto sucesivo y se continuaran de unos en otros y estuvieran vivos aquellos ñudos y registros que ellos tienen..." (Ondegardo [1561] 1940: 131). Ondegardo recalca aquí la transferencia de conocimientos intergeneracional, lo que mantiene vivas las costumbres. Al referirse a los "ñudos y registros" comprendemos que está hablando de los conocimientos de los *kipukamayuy* que tienen que continuar al pasar de una generación a otra. Se requiere de una sucesión de tradiciones, que incluye memorización de aspectos técnicos y de habilidad manual, para poder perennizar el uso de los *kipu*. No tiene sentido memorizar el contenido, pues éste será incorporado *a posteriori* y según las circunstancias de su uso. Es como aprenderse de memoria un texto escrito cuando no se sabe cuál es el valor fonético de cada letra y de sus combinaciones. También quiero destacar: "Porque en la tradición de unos a otros fueron muy diligentes y como cosa sagrada recibían y guardaban los mozos lo que sus mayores les referían, y con el mismo cuidado lo enseñaban a sus sucesores" (Acosta [1590] 2008: 210), a mi parecer, se refiere aquí a la transmisión del código del *kipu*, que se hacía de generación a generación, de expertos a aprendices. Se guardaba "como cosa sagrada" este conocimiento puesto que con estos instrumentos registrarían, básicamente, información destinada a servir a sus deidades.

Luego ¿qué quiere decir Molina con que la del *kipu* es una "cuenta sutil"? El DRAE (2001: 2116) nos brinda: "Delgado, delicado, tenue", como primera acepción del adjetivo. La segunda acepción es: "agudo, perspicaz, ingenioso". Optaría por aplicar esta segunda acepción a la definición de Molina. Veamos lo que el DRAE nos ofrece para

“sutileza de manos”: “Habilidad para hacer algo con expedición y primor” (Real Academia de la Lengua 2001: 2116). Opino que la “sutileza” se refiere también, en el texto de Molina, a la dificultad para comprender el sistema que reportaban los españoles, a la cantidad de detalles que había que tener en cuenta y a los cambios de significado que se lograban con ligeros cambios o combinaciones diferentes.

Otro aspecto a destacar en su definición es el símil que hace con los “pavilos con que las biejas reçan” en España. Por un lado, me parece que este símil desmerece la gran complejidad que el mismo autor reporta para los *kipu* al banalizarlos así; por otro, se comprende cómo se realizó el tránsito del uso del *kipu* hacia el registro de pecados, aún cuando ya se había prohibido y destruido los *kipu* relacionados con el culto y el ceremonial religioso indígena, a partir del Tercer Concilio Limense.

La alusión a que quienes no usan la escritura fonética son “ciegos y torpes” y por lo tanto, proclives a ser infieles, es un razonamiento que probablemente sustentó la destrucción de los *kipu*, mientras banalizaba la cultura que los había producido. Prácticamente no hay texto español de los siglos XVI y XVII que no se detenga a observar que no había escritura en los Andes, como prueba de la incapacidad de sus pueblos de gobernarse a sí mismos, de haber encontrado la verdadera religión o de haber desarrollado costumbres adecuadas para su desarrollo. Es decir, realzan la incapacidad indígena de parecerse a los españoles. La ironía es que España en el siglo XVI era un conjunto de reinos relativamente pobres y analfabetos, mientras que el Tawantinsuyu era una confederación de naciones realmente rica en la que hasta los funcionarios-sacerdotes de menor rango manejaban los *kipu*.

Finalmente, es claro que Molina se refiere explícitamente a los *kipu* calendáricos, que no solo indican los meses solares, lunares y los años, sino que también indican los diferentes cultos y ceremonias que se debe realizar en cada uno de ellos. Cabe resaltar que estas ceremonias tenían lugar en todo el Tawantinsuyu, mientras que las particulares se hacían en cada provincia. Además de ello, o por ello, se registra en los *kipu* la información astronómica pertinente, que debió ser otro tipo de *kipu*, además del calendárico, que indicaba los solsticios, y, seguramente los equinoccios y mucha más información referida al tránsito del sol por el firmamento, al de la luna, de las estrellas más

importantes para ellos, así como la información referida a la Vía Láctea y a las constelaciones oscuras que allí se ven.

El lujo de detalles con que narra las festividades religiosas la *Relación* de Cristóbal de Molina es admirable. Dice él que ha recogido la información de personas que las vieron, que estuvieron allí y que estuvieron muy familiarizadas con ellas. Y es evidente que así fue. Es sorprendente el número de palabras indígenas que recoge al describirlas y la cantidad y riqueza de la información allí registrada. Es destacable también la estrecha relación que hace entre calendario astronómico y fiestas religiosas, que van paralelas, ya que cada festividad se desarrolla en un mes determinado y tiene una función específica, integrando así la data del culto, las actividades, la escenografía, el vestuario, las ofrendas; en fin, el conjunto de hechos que se identifican como celebraciones sagradas. En cuanto a los animales que se utilizaban para las ceremonias, como parte del culto y de las ofrendas, Molina nos dice:

Hera tanta la cantidad del dicho ganado que a lo que dicen los que esta declaración hizieron, heran más de cien mil cabezas, el cual ganado avía de ser limpio, sin fealdad ninguna ni mancha y lanudo, que jamás oviese sido tresquilado, y luego el sacerdote del Sol apartava cuatro carneros, los más limpios y los sacrificava... (Molina [ca 1573] 1989: 79).

Esta crianza específica del tipo de animales que estaban destinados a los sacrificios a las principales deidades indígenas requería de una dedicación especial, la que sería registrada cuidadosamente en *kipu*: cuántas madres había, cuántos padres, crías, abortos, fallecidos, etc. Es decir, toda una demografía animal para poder ofrecer a los dioses lo que se requería para su celebración, cada año y en cada uno de los lugares dónde se le celebraría. Por ejemplo, la *Citua* era una de las fiestas generales:

... en todas las cabeças de provincias, hacían la dicha fiesta o *pascua* llamada *Citua*, todos los yngas gobernadores y de su generación, ondequiera que se la allavan y por el dicho tiempo [julio, mes de la siembra], aunque en la solenidad y sacrificios hera mucho menos, pero no porque dejasen de hacer ninguna de las cerimonias (Molina [ca 1573] 1989: 96).

Molina nos ofrece otro ejemplo de las celebraciones religiosas en todo el territorio:

... en este mismo mes [noviembre], dondequiera que estaban los gobernadores puestos por el Ynca de su jeneración, como tuviesen hijos mancebos de edad en las provincias que estaban, hazían las mismas cerimonias y les oradavan las orejas y armavan caballeros (Molina [ca 1573] 1989: 103).

Para estas ceremonias ya mencionadas, así como para las demás que enumera el autor de la *Relación*, se requería de vestimenta especial: "... la qual dicha ropa tenía cuidado de hazer toda la jente desta tierra, la qual daban por vía de tasa..." (Molina [ca 1573] 1989: 103). Añade Molina: "...la qual dicha ropa [era] asimismo de la que se hacía de tasa para el Sol." (Molina [ca 1573] 1989: 103). Debo advertir que donde dice "tasa" hoy debemos leer "ofrenda". Como parte de esta fiesta, el *Capac Raymi* de noviembre en la que se armaban caballeros, el ceremonial incluía ritos dedicados al Sol: "... allí [en Puquin] sacrificaban y hacían sacrificio al Hacedor, Sol y Trueno y Luna por todas las naciones, para que multiplicase las jentes y todas las cosas fuesen prósperas" (Molina [ca 1573] 1989: 110). Añade:

... ninguna guaca ni mochadero ni adoratorio, por pequeño que fuese, no quedaba sin recibir sacrificio, porque ya estaba diputado y acordado lo que en cada guaca, lugar y parte, se avía de sacrificar. La causa porque en todas las guacas, adoratorios, árboles, fuentes, cerros, lagunas alcance parte del sacrificio, [era] porque tenían por agüero que ninguna faltase, porque aquella a quien sacrificio le faltase, no se enojase, y con enojo castigase al Ynca... y así en todas las guacas principales de todas las provincias se hacía el dicho sacrificio y ofrenda, llegando a ellas primero y luego a todas las *guaquillas* y adoratorios, quen toda la provincia avía, dando a cada una lo que del Cuzco repartido venía para cada una, porque en el Cuzco avía su *quipocamayo* que son como contadores de cada una de las dichas partidas, que tenían la cuenta y razón de los sacrificios que se avían de sacrificar en cada provincia (Molina [ca 1573] 1989: 110).

Obsérvese que, además de la distribución de toda la producción agrícola y pecuaria que se necesitaba a lo largo y ancho del Tawantinsuyu, había que repartir o recoger también insumos y productos terminados, como ropa de algodón, de lana de llama, de alpaca y de vicuña, sandalias u ojotas, objetos metálicos de oro, plata y cobre y sus combinaciones y aleaciones; alimentos preparados, como chichas de varios colores, probablemente de varios tipos de maíz u otros insumos,

bollos de maíz, coca en sus varias presentaciones, instrumentos musicales como tambores y flautas, leña, agua; y otros elementos que no hemos podido identificar aún:

Y así, para este día [Moyucati] tenían aparejado todos los géneros y maneras de comidas que ellos usavan, todas las maneras de ajíes, gran cantidad de cestos de coca, todas las maneras de ropas de colores que ellos vestían, y calzados de que usavan, *llautos* y plumas que se ponían en la caveça, ganados, flores, oro, plata, y de todas las cosas que ellos usavan, todas las cenizas y carvones que guardados tenían de los sacrificios que en todo el año avían hecho... (Molina [ca 1573] 1989: 115).

Todo, tanto la producción como la administración, su almacenamiento y su distribución estaba registrada en *kipu* en los diversos niveles jerárquicos de la administración inka¹³. Permítaseme añadir, a partir de la cita anterior y de otras que pondré después, el recuerdo de que la figura del Inka, y todo lo que estaba a ella relacionado, era considerada sagrada y, también estaba esta información registrada en *kipu*: “Hacían este sacrificio [la Capacocha o Capac Hucha] al principio que el Ynga señor empeçava a señorear para que las guacas le diesen mucha salud y tuviese paz y sosiego sus reinos y señoríos y llegase a viejo y que viviese sin enfermedad...” (Molina [ca 1573] 1989: 122). En este caso el Inka es el objeto de las ofrendas, y en otros casos, es uno de los principales participantes, si no el más destacado. Continúa Molina con su descripción de la Capac Hucha:

Y por esta horden yban caminando por toda la tierra que el Ynga conquistada tenía, por las quatro partidas [suyus] y haciendo los dichos sacrificios hasta llegar cada uno por el camino do yba a los postreros límites y mojones que el Ynga puesto tenía.

Tenía tanta cuenta y raçon en esto y salía tan bien repartido del Cuzco lo que en cada parte y lugar se avía de sacrificar que aunque hera en cantidad el dicho sacrificio y los lugares do cavía de hazer sin número, jamás avía yerro ni trocavan de un lugar para el otro. Tenía en el Cuzco el Ynga para este efecto yndios de los quatro *Suyos* o partidas que cada uno dellos tenía quenta y raçon de todas las guacas por pequeñas que fuesen, que en

¹³ “... y éstos daban quenta al cacique de lo que multiplicava y moría [el ganado] y el cacique al gobernador y él al inga por sus ñudos y hilos...” (Ondegardo [1561] 1940: 135).

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 éstos la raçon y cuenta de las cosas que a cada guaca se avía de sacrificar, y así la tomavan déste los que avían de salir del Cuzco e yban dando la dicha raçon 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 indios deputedos para el dicho efeto y que tenían cuenta y raçon de los dichos sacrificios que en cada provincia avían de quedar, pero porque algunas veces acrecentaban o cortavan de los dichos sacrificios, conforme a la voluntad del Ynga, sacavan la raçon del Cuzco para lo que en cada lugar y parte se avía de hacer (Molina [ca 1573] 1989: 127-128).

En esta cita, Molina menciona las peregrinaciones que se hacían por los *waka*, *siqi*, y las *waka* que contenían. Asimismo, describe las funciones del *uilcacamayo* o *willkakamayuyq*. Cerrón (2013: 67) identifica la partícula /*willka*/ como perteneciente a la lengua aimara, con significado de “sol”. Éste, unido al ya conocido /*kamayuyq*/, significaría “encargado del sol”; es decir, lo podemos interpretar como “sacerdote encargado de los servicios sagrados debidos al sol”. Luego la compararemos con “*guacamayo*” o, mejor dicho, “*guacacamayo*” que en realidad sería *wakakamayuyq*. Molina la presenta en la cita siguiente: “Y acavado de quemar el dicho sacrificio, el *guacamayo* [*wakakamayuyq*] que era el sacerdote, dava a cada uno de los dichos mancebos unos pañetes que llaman *guarayanos* [sic]...” (Molina [ca 1573] 1989: 107). Describe las funciones del *waka kamayuyq*: “Y así llegados a cada parte y lugar, los que avían de hazer los sacrificios, los *guacacamayos*, que quiere decir ‘guarda de las guacas’ y que a cargo las tenían, recevía cada uno el sacrificio que a su guaca cavía y los sacrificava y ofrecía...” (Molina [ca 1573] 1989: 127). Molina presenta un tercer tipo de sacerdotes, los *tar-puntaes* o *tarpuntaq*: “... los *tar-puntaes*, que heran los que tenían cargo de dar de comer a las huacas...” (Molina [ca 1573] 1989: 68). Este vocablo es un derivado del verbo quechua *tar-puy* o *tar-puni*, que significa “sembrar” (Anónimo [1586] 1951: 83). También explica que:

Los *tar-puntaes*, que es una jente como sacerdotes, tenyan cuidado de ayunar desde que sembraban el maíz hasta que salía de la tierra como un dedo en alto, y en este tiempo no se juntavan con sus mujeres y asimismo ayunaban sus mujeres e hijos déstos... Y asimismo, a los sacerdotes del Sol, llamados *tar-puntaes* y a los

sacerdotes del Trueno, les daban de este sacrificio para que les hiciese como ellos... (Molina [ca 1573] 1989: 72).

Añade: "Quemavan los sacerdotes llamados *tarpuntaes* un cordero en sacrificio [en el mes de abril, en la fiesta del *Ayriguay*]..." (Molina [ca 1573] 1989: 118). Al describir la fiesta del *Ayarmacá Raymi*, Molina describe algunas de las funciones de los *tarpuntaes*: "arrancávanles a cada uno un poco de lana los *tarpuntaes*, que son los sacerdotes que yban a hacer el sacrificio, y así llegados todos arriba, los *tarpuntaes* tomavan cinco corderos y los quemavan delante de las dichas huacas y repartían la lana..." (Molina [ca 1573] 1989: 101), aunque al parecer, su primera obligación era "dar de comer a las huacas" (Molina [ca 1573] 1989: 68). Hay otra alusión interesante a los tipos de sacerdotes que existieron: "... y los sacerdotes del Sol, no el principal [*willkakamayuy*], y los de las demás guacas ya dichas llamados *tarpuntaes*, sacrificaban cinco corderos, quemándolos al Acedor, Sol y trueno y Luna y por el Ynca, a cada uno [lo] suyo con las raçones otras veces dichas..." (Molina [ca 1573] 1989: 105). Había también sacerdotes femeninas: "Sacavan también una figura de mujer que era la huaca de [la] Luna, la qual llamavan *Passamama* [sic *Pacsamama*]; teníanla a cargo mujeres y así ... sacávanla ellas en hombros. La raçon porque la tenían a cargo mujeres [es] porque decían hera mujer, como en su figura parece" (Molina [ca 1573] 1989: 100). No está demás volver a mencionar que todo este despliegue organizacional y administrativo alrededor de las *waka* estaba basado en *kipu*.

Molina describe la importancia que tenían los *mitmaq* en la celebración de la ceremonia de la Citua: "... y allí las entregavan a los *metimas* de Huaypar ya que ellos las entregavan a los *metimas* de Antahuaylla y los *mitimas* de Antahuaylla las entregavan a los *metimas* de Huaraypacha y..." (Molina [ca 1573] 1989: 74). Este ceremonial se repetía en cada uno de los cuatro *suyu*. Entendemos que todos los *mitmaq* eran traspuestos para establecer, reforzar o continuar con la religión central, además de la o las locales realizando, como lo expresa Molina, actividades centrales en ciertas festividades.

Al leer la lista de productos que se arrojaban a las aguas de los ríos en la Citua, no hay que dejar de pensar que todos estos objetos requieren de trabajo para ser producidos: trabajos físicos, trabajos artísticos especializados, entra en ellos el arte, la ciencia, la artesanía, la

habilidad individual y colectiva, la productividad de cada área y de cada piso ecológico. Asimismo, las combinaciones de productos, las sumatorias de esfuerzos para que todo lo que requiere el ritual pueda producirse, exista en el momento y el lugar precisos, se pueda almacenar sus excedentes y se pueda finalizar el año de cultos con una “limpia”. Todo ello requiere organización, método y conservación de información; en una palabra, sistema de registro en *kipu*.

La directiva de la destrucción de *kipu* surge ante la verificación que éstos contenían, principalmente información relativa a lo sagrado indígena. Así como no había hito geográfico que no fuera sacro, tampoco había *kipu* que no estuviera relacionado con algún aspecto del culto. Pero, analizando las opiniones de Acosta y la dación de la normativa del Tercer Concilio Limense, que parecieran contradecirse, en realidad se complementan, pues por un lado Acosta describe la integración de los *kipu* religiosos a la vida indígena y el Concilio, por el otro, ordena quitarles los *kipu* religiosos a los indígenas, que serían casi todos, pues todas las actividades productivas, distributivas y acumulativas estaban vinculadas a lo religioso, al culto. La integración culto-vida diaria es densa y generalizada:

En esto es cosa infinita el fundamento que hacían de sus ritos y ceremonias: había en el Cuzco más de cuatrocientos adoratorios como tierra santa y todos los lugares estaban llenos de misterios [adoratorios en *wakas*]. Y, como iban conquistando, así iban introduciendo sus mismas guacas y ritos en todo aquel reino... (Acosta [1590] 2008: 220).

Así, se verifica que la cultura indígena está construida alrededor del culto, entendido en sentido ampliado (astronomía, calendarios, medición, diseños, rituales de danzas y cantos, etc.).

Los españoles observan que los *kipu* están asociados al poder y forman parte importante de la estructura administrativa que sustenta el culto y, por ende, la misma sociedad Inca. Esta constatación, al interior del Concilio, permitió que el *kipu* fuera identificado como parte intrínseca del culto andino religioso, por lo que tuvo que ser silenciado textualmente y destruido por el fuego físicamente:

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 éstos 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 [1584] 1982: 103).

Permanecían en uso solamente los *kipu* que no fueran reconocidos estrictamente como religiosos por los españoles, por ejemplo, los contables, a los que se les cambia la función a *kipu* de tasas o tributarios. Pero éstos ya son *kipu* al servicio de la administración española.

Cuando Ondegardo describe los *kipu*, los separa en géneros, sin llegar a perder de vista que el Inka es sagrado, así como los rituales para buscar a su sucesor y como el registro de sus gobiernos. Así, se habla de un sistema legal indígena, estrechamente ligado al rigor de las exigencias del culto, que también había requerido de *kipu*: "... otra cosa que no pudiera creer si no la viera que por hilos y ñudos se halla figurada las leyes y estatutos, así de lo uno [la religión] como de lo otro [gobierno] y las sucesiones de los reyes y tiempo que gobernaron y hállese los que todo esto tenían a su cargo que no fue poco..." (Ondegardo [1561] 1940: 130). Pero se olvida que el sistema contiene un registro de leyes y castigos por faltas a sus deidades y de rendición de cuentas. Ondegardo refiere que "... yo hallé su estatua [Viracocha] en el Cuzco en poder de su gente... y hallé el cuerpo del inga Yupangui embalsamado y los hilos y cuenta de sus hazañas en fiestas e idolatrías que estatuyó..." (Ondegardo [1561] 1940: 154), demostrando la integración entre calendario, ritual, culto e historia en un gran conglomerado sacro registrado en *kipu*. Aunque todavía en el siglo XVI, Ondegardo ya ve cercana su desaparición: "... y si algo más se dilataban estas averiguaciones aunque en ellas no se pueda tener toda certidumbre fuera ninguna la que se hallara si los viejos de tanta hedad como allí se hallan se hubieran acabado y los registros se hubieran perdido..." (Ondegardo [1561] 1940: 130).

Tomemos en consideración que para fines del siglo XVI y principios del siglo XVII ya se conocía bien el uso y función de los *kipu* en los Andes. Paulatinamente había ido menguando su uso porque se les requería menos y las instituciones iban cambiando de indígenas a mixtas, y a españolas. Ciertamente y coincidiendo con Brokaw, la población nativa había disminuido, en promedio, 58.5% para 1606 (Cook 2010: 116), de manera que ya quedaba poca gente

para realizar todas las tareas que se había hecho antes, inclusive las tareas relativas a la producción, encodificación y decodificación de *kipu*. Irónicamente, la administración española que conservó los *kipu* durante más tiempo fue la mita y la confesión: la mita para el reparto de tareas y de cargas impositivas (tasas) y la confesión para el registro de los pecados (Brokaw 2010: 226). Estos dos tipos de usos de los *kipu* estaban en ámbitos distintos, la economía y la religión, pero habían estado reunidas en una sola: "... tratando yo desta materia [origen del señorío Inka] con los viejos que fueron gobernadores del inga y en cuyo poder hallé la orden así de su religión como de su gobierno..." (Ondegardo [1561] 1940: 153). Ahora sabemos que afirma esto porque el gobierno es parte del conjunto sacro de la administración del culto y de la organización social. El *kipu* se usa para conservar el registro de la recopilación legal, legalidad que deriva del cumplimiento del ceremonial:

...y aún tuve alguna claridad de los estatutos que en tiempo de cada uno [Incas?] se avían introduzido y se guardavan las costumbres, así en lo de la idolatría como en lo del gobierno y las que tenían en los matrimonios en los cuales tuvieron sus prohibiciones y orden... (Ondegardo [1561] 1940: 130).

Una opinión siempre importante es la del jesuita José de Acosta, "una de las figuras más importantes del Tercer Concilio Limense..." (Brokaw 2010: 235)¹⁴. Es de destacar que las descripciones de los *kipu* en ambas *Cartas annuas* de su autoría carecen de connotaciones negativas: son descripciones directas, sin cargas negativas o despectivas. Se trata de describir una forma diferente de aprender y recordar, como en la primera *Carta*, o de registrar para recordar, como en la segunda. Estas opiniones van de la mano con la deslumbrada descripción que hace el mismo Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* publicada en 1590. Allí afirma que:

Los indios del Perú, antes de venir españoles, ningún género de escritura tuvieron ni por letras ni por caracteres o cifras o figurillas, como los de la china y los de México, mas no por eso conservaron menos la memoria de sus antiguallas, ni tuvieron menos su cuenta para todos los negocios de paz y guerra y gobierno.

¹⁴ Mi traducción de: "José de Acosta was one of the major figures of the Third Lima Council..." (Brokaw 2010: 235).

Porque en la tradición de unos a otros fueron muy diligentes y como cosa sagrada recibían y guardaban los mozos lo que sus mayores les referían, y con el mismo cuidado lo enseñaban a sus sucesores. Fuera desta diligencia, suplían la falta de escritura y letras parte con pinturas como los de México —aunque las del Perú eran muy groseras y toscas—, parte y lo más con *quipos*. Son *quipos* unos memoriales o registros hechos de ramales en que diversos ñudos y diversos colores significan diversas cosas (Acosta [1590] 2008: 209210).

Detengámonos en las siguientes palabras de Acosta: “mas no por eso conservaron menos la memoria de sus antiguallas...”. Aquí se refiere a que no tener letras no les impedía conservar la memoria de sus hechos. Es factible que aquí se esté refiriendo a la transmisión oral de los cantares, tal como nos lo describe Cieza en su *Segunda Parte El señorío de los Incas* (1985). Los temas que incorporaban a los cantares estaban registrados en *kipu*, se le encargaba la composición a expertos en la materia y se cantaban en ceremonias especiales, en público. Continúa Acosta:

Es increíble lo que en este modo alcanzaron, porque quanto los libros pueden decir de 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 *quipocamayo*—, 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 manajo éstos tantos ñudos y ñudicos e hilillos atados —unos colorados, otros verdes, otros azules, otros blancos— y 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 ñudos y colores sacaban innumerables significaciones de cosas (Acosta [1590] 2008: 210).

Para España, estos campos de la actividad: historias, leyes, ceremonias, cuentas de negocios, son compartimientos estancos; para el mundo indígena, están íntimamente relacionados y giran alrededor del eje de lo sagrado. Es así que se consideran actividades de diverso género en España y de un solo género, el sagrado, pero con diferentes aspectos, en el Tawantinsuyu.

Quiero destacar, también, el énfasis que Acosta le da a varios de los aspectos más importantes del *kipu*, inclusive para los estudiosos de hoy: los hilos e hilillos, ñudos y ñudicos, y la combinación de colores y nudos, combinaciones de donde emerge el significado.

Es esto de manera que hoy día acaece en el Perú, 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 hierba 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. Yo ví un manajo destes 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...

... Si esto no es ingenio y si estos hombres son bestias, júzguelo quien quisiere, que lo que yo juzgo de cierto es que en aquello a que se aplican nos hacen grandes ventajas (Acosta [1590] 2008: 210-211).

Acosta solo da ejemplos de *kipu* en funciones aceptadas por la administración española: contables y de confesión. Eran los únicos permitidos, transformados en objetos de uso administrativo y religioso español, mientras que los que escapaban a estos criterios seguían el destino que les había trazado el Tercer Concilio ([1584] 1982: 103) haya declarado que en vista de que “con éstos [quipos] 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.” Acosta se detiene a explicar cómo se registraba la información en *kipu*. Dice el jesuita: “Bien es añadir, a lo que hemos notado de escrituras de indios, que su modo no era escribir renglón seguido sino de alto abajo o a la redonda” (Acosta [1590] 2008: 211). Se explaya:

Por acabar lo que toca a esto de escribir, podrá con razón dudar alguno cómo tenían noticia de todos sus reinos —que eran tan grandes— los reyes de México y del Perú, o qué modo de despacho daban a negocios que ocurrían a su Corte, pues no tenían letras ni escribían cartas. A esta duda se satisface con saber que

de palabra y por pintura o memoriales se les daba muy a menudo razón de todo cuanto se ofrecía (Acosta [1590] 2008: 211).

Brokaw (2010: 254) nos confirma que “La identidad de las huacas, sus posesiones, y sus ofrendas eran parte inherente de los ritos y ceremonias que los españoles deseaban eliminar. Y el *kipu* que contenía esta información pertenecía al género que había sido condenado explícitamente por el Tercer Concilio Limense en 1583”.¹⁵ A esta relación de contenidos habría que añadirle el calendario ritual, que también se llevaba en *kipu*, la asociación del ritual con este calendario, y la asociación de los hechos astronómicos y de las posiciones de los astros con ese mismo calendario. Asimismo, le añadiría las normas y los castigos relativos a la realización perfecta del ritual, que no admitiría equivocaciones, excesos ni faltas. Este sistema legal organizaba a la sociedad, a través de la reglamentación matrimonial, por ejemplo, alrededor de sus creencias religiosas. Ligado al calendario ritual se encuentra el sistema de *wakas* o *siqi*, lo que también estaba registrado en *kipu*. Lo que yo propongo es que la gran mayoría de *kipu* prehispánicos registraba aspectos rituales de manera directa o indirecta, ya que todos los aspectos de la vida humana, individual y social, estaban regidos por la concepción religiosa que debía mantenerse en equilibrio a partir de la satisfacción de las necesidades de las deidades a través de las ofrendas.

Bibliografía

- Acosta, Josef de. 2008 [1591, 1608]. *Historia natural y moral de las Indias*. Edición crítica de Fermín del Pino Díaz. Madrid: CSIC.
- Albornoz, Cristóbal de. 1989 [ca. 1581-1585]. “Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas”. En *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, editado por Henrique Urbano y Pierre Duviols. Madrid: Historia 16.
- Anónimo. 1951 [1586]. *Vocabulario y phrasis de la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua y en la lengua española*. Lima: Instituto de Historia de la UNMSM.

¹⁵ Mi traducción de: “The identity of *huacas*, their possessions, and their offerings were inherent parts of the rites and ceremonies that the Spaniards wished to eliminate. And the *kipu* that contained this information belonged to the genre explicitly condemned by the Third Lima Council in 1583” (Brokaw 2010: 254).

- Brokaw, Galen. 2010. *A History of the Khipu*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cerrón Palomino, Rodolfo. 2013. *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua*. (Sprachen, Gesellschaften und Kulturen in Lateinamerika, 13). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Cieza de León, Pedro. 1985 [1551]. *Crónica del Perú. Segunda Parte, El señorío de los Yngas*, Edición, prólogo y notas de Francesca Cantù. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica.
- Cook, Noble David. 2010. *La catástrofe demográfica andina. Perú 1520-1620*. Traducción del inglés de Javier Flores Espinoza. (Colección Estudios Andinos). Lima: Fondo editorial PUCP.
- Duviols, Pierre. 1989. "Introducción" a la "Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas" de Cristóbal de Albornoz [ca 1581-1585]. En *Fábulas y mitos de los Incas*, editado por Henrique Urbano y Pierre Duviols, pp. 137-159. Madrid: Historia 16.
- Merluzzi, Manfredi. 2003. *Politica e governo nel Nuovo Mondo. Francisco de Toledo viceré del Perú (1569 - 1581)*. Prefacio de Francesca Cantù. Roma: Carocci Eds.
- Molina, Cristóbal de. 1989 [ca. 1573]. "Relación de las fábulas y ritos de los Incas". En *Fábulas y mitos de los incas*, editado por Henrique Urbano y Pierre Duviols. Madrid: Historia 16.
- Ondegardo, Polo de. 1940 [1561]. "Informe... al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú". *Revista Histórica* [Lima] XIII: 125-196.
- 1990 [1571]. *Notables daños de no guardar a los yndios sus fueros... (El mundo de los incas)*, editado por Laura González y Alicia Alonso. Madrid: Historia 16.
- 1571. *Notable daño que resulta de no guardar a estos yndios sus fueros...* Biblioteca Nacional de Madrid, Manuscrito 2821.
- Real Academia Española. 2001. *Diccionario de la lengua española*. 22ª Ed. Madrid.
- Tercer Concilio Limense. 1984 [1584]. *Doctrina christiana y catecismo para instruccion de los indios...* Lima: Ed. Facsimilar Petroperú.
- Urbano, Henrique. 1989. "Introducción" a la «Relación de las fábulas y ritos de los Incas» de Cristóbal de Molina [ca 1573]. En *Fábulas y mitos de los Incas*, editado por Henrique Urbano y Pierre Duviols, pp. 9-41. Madrid: Historia 16.