

Quipus, informática ancestral.

Memoria efímera y opacidad cuir ante la transparencia colonial

Felipe Rivas San Martín

Biografía: Es artista visual chileno, ensayista y activista de la disidencia sexual. Máster en Artes Visuales de la Universidad de Chile. Actualmente vive y trabaja en Valencia, España, donde realiza el Doctorado en Arte de la Universitat Politècnica de València (UPV), como becario ANID. Su trabajo emerge de la intersección entre activismo queer, tecnología y decolonialidad. En 2002 co-funda el Colectivo Universitario de Disidencia Sexual, CUDS. Su obra forma parte del Museo de Arte Contemporáneo MAC de Chile, Ministerio de Cultura de Chile, Fundación AMA y Museo Reina Sofía de España, entre otros. Es autor del libro *Internet, mon amour: infecciones queer/cuir entre digital y material* (Écfrasis ediciones, 2019). Sobre su trabajo también se ha publicado el monográfico *Estatutos de la disidencia* (Écfrasis ediciones, 2021).

Resumen

Este artículo aborda el olvido y desaparición de las tecnologías informáticas de Abya Yala producto de la colonización. Para ello focalizamos nuestra atención en el quipu, una tecnología de registro informático milenario utilizado en toda la región andina. El quipu formó parte de un complejo sistema organizacional incaico de características cibernéticas que se dismanteló tras la conquista española y la prohibición del quipu por parte de la iglesia católica en 1583. Revisamos las diferentes aproximaciones científicas que han estudiado e intentado descifrar el quipu desde principios del siglo XX, entendiendo esta aproximación como una segunda colonización del quipu. Luego nos centramos en el trabajo de la artista Cecilia Vicuña, quien, a contrapelo del interés científico, hace un acercamiento minoritario al quipu indescifrable. El trabajo de Vicuña expone otras posibilidades de acercamiento al quipu. En esta línea alternativa, las ideas de “opacidad” en Edouard Glissant y de lo “efímero como evidencia” en José Esteban Muñoz servirán como claves de acercamiento decoloniales y queer/cuir que solidarizan con las tecnologías agraviadas sin pretender totalizarlas.

Palabras clave

Quipu, cibernética, herida colonial, opacidad, efimeralidad.

Abstract

This article addresses the oblivion and disappearance of Abya Yala’s computer technologies as a result of colonization. To do this, we focus our attention on the quipu, a millenary computerized recording technology used throughout the Andean region. The quipu was part of a complex Inca organizational system with cybernetic characteristics that was dismantled after the Spanish conquest and the prohibition of the quipu by the Catholic Church in 1583. We review the different scientific approaches that have studied and tried to decipher the quipu since the beginning of the 20th century, understanding this approach as a second colonization of the quipu. Then we focus on the work of the artist Cecilia Vicuña, who, contrary to her scientific interest, makes a minority approach to the indecipherable quipu. Vicuña’s work exposes other possibilities of approaching the quipu. In this alternative line, the ideas of “opacity” in Edouard Glissant and of the “ephemeral as evidence” in José Esteban Muñoz will serve as keys to decolonial and queer / cuir rapprochement that support the aggrieved technologies without attempting to totalize them.

Keywords

Quipu, cybernetics, colonial wound, opacity, ephemerality.



Fig.1. Quipucamayoc con quipu y yupana. Ilustración del cronista Felipe Guamán Poma en *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (c. 1615).

Pachakuti: el mundo al revés de la cibernética andina

Una idea-fuerza que expone el cataclismo cultural padecido por los pueblos indígenas tras la conquista e invasión colonial española en el territorio de Abya Yala (América) ha sido la del “mundo al revés”. Fue Felipe Guamán Poma de Ayala quien utilizó este concepto por primera vez en su *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* de 1615, una carta dirigida al Rey de España que, al parecer, nunca llegó a destino¹. El objetivo de la carta era exponer los abusos y la radical altera-

ción del orden sistémico provocado por la colonización². Ese orden sistémico, que había estructurado todo el Tawantinsuyo³ o territorio inca, se vio afectado de tal forma que trastocó radicalmente todos los parámetros de la vida indígena:

En dicha carta se hace reiterado uso del término “mundo al revés”, con que el autor denuncia al rey las atrocidades cometidas durante la conquista, y también presenta a éste descripciones de un orden que hace sentido como contraste del disparate de la esclavitud, la reducción a la miseria y la humillación a que han sido reducidos muchos en las colonias⁴.

En opinión de diferentes autores, es muy probable que la determinación del cronista en exponer la transgresión colonial a la forma de vida incaica haya estado asociada a una visión de mundo interrelacional donde las nociones de *Pacha* y de *Pachakuti* son centrales.

Pacha es una palabra de las lenguas quechua y aymara. De carácter polisémico, se ha entendido como espacio y tiempo, tierra, mundo, el espacio que se habita, la temporalidad, la realidad, el orden del mundo. Según Leonora Arriagada, se trataría de una palabra que asocia el espacio y la temporalidad en un todo unitario:

En términos generales, podemos decir que el concepto panandino *Pacha* eslabona el espacio con el tiempo, conformando una unidad indisoluble complementaria dual, fundamental en la cosmovisión andina⁵.

Lo mismo piensa Óscar Arce Ruiz:

En los Andes, los conceptos de espacio y tiempo están representados en un único término, pacha. Pacha, precedido o seguido del término adecuado, puede dar lugar a la determinación de lugares, la delimitación de fases históricas o la expresión de presente, pasado y futuro. Es decir, presenta la facultad de anar lo estático y lo dinámico, posibilidad que no existe en la cosmovisión occidental-católica⁶.

Es precisamente en este sentido que Silvia Rivera Cusicanqui ha vinculado el “mundo al revés” de Guamán Poma de Ayala con el concepto de Pachakuti, “la revuelta o vuelco del espacio-tiempo, con la que se inauguran largos ciclos de catástrofe o renovación del cosmos”. Para la cosmovisión inca, la historia se articula en ciclos cuya secuencia de épocas se suceden unas tras otras, no en sentido lineal-progresivo sino circular, de inicio a fin y vuelta a un nuevo inicio:

La misma historia es una secuencia de ciclos de épocas que terminan y comienzan por un *pachakuti* (vuelta de *pacha*), un cataclismo cósmico en el que un cierto orden (*pacha*) vuelve o regresa (*kutuy*: volver, regresar) a un desorden cósmico, para originar un orden (*pacha*) distinto⁸.

Que el proceso de colonización y conquista haya significado poner el mundo incaico al revés, es decir, que haya iniciado un Pachakuti, no sólo expone la experiencia traumática de “un mundo donde todas las relaciones sociales han sido destruidas”, sino que a la vez implica la conciencia muy arraigada de un determinado orden previo que estructuraba la realidad de la vida en el incanato. En efecto, Guamán Poma de Ayala describe comparativamente los modos de vida incaico y colonial para argumentar a favor del orden armónico en el Tawantinsuyo frente a la irracionalidad e injusticia del régimen español. El orden de las estaciones y las actividades productivas asociadas a ese ciclo, la relación con el entorno (naturaleza, seres vivos y elementos) y las funciones de cada individuo, estructuran en la narración de Poma de Ayala el formato de un “buen vivir”:

Esta armonía es significativa, a principios del siglo XVII, cuando la formación del capitalismo mostraba ya un desprecio por vidas humanas desechables (indios y negros, fundamentalmente), sometidos a la explotación del trabajo, expropiados de su morada (la tierra en la que eran), y su morada transformada en tierra como propiedad individual. Momento en que los Europeos, en sus proyectos económicos, no contemplamos la armonía del vivir y el movimiento de las estaciones, sino que

concentraban todos sus esfuerzos en el aumento de la producción (oro, plata, café, azúcar, etc.), muriera quien muriera¹⁰.

La excepcionalidad del texto de Poma de Ayala sólo se debe a la denuncia de las injusticias coloniales padecidas por los pueblos conquistados. De esas denuncias prácticamente no se tenía registro en la voz de una primera persona indígena contemporánea al desarrollo del acontecimiento colonial¹¹, por eso el texto de Poma de Ayala es valioso como testimonio directo y como un documento menos influenciado por la perspectiva europea en comparación con el resto de las escrituras de cronistas. Sin embargo, pienso que junto con aquello hay en ese texto una importancia adicional que es la de haber expuesto la cultura inca como un paradigma y orden previo diferente al que se impuso tras la conquista española. Ese orden incaico se había construido como un modelo de vida, una racionalidad de gobierno, un régimen productivo y económico que implicaba una relación con el entorno diferente de las que se han legitimado en el contexto occidental. Como asegura el historiador Atuq Eusebio Manga Qespi:

La multietnia llamada *Tawantinsuyu* no tuvo la necesidad de utilizar el “motor” dinero y sus interconexiones económicas para llegar a la fase de estado político y ello nos plantea la necesidad de considerar otros posibles mecanismos que dinamizaron su formación¹².

La singularidad de este sistema llevó a algunos autores del siglo XX a intentar interpretar o comprender la estructura social incaica de acuerdo con paradigmas de muy diverso tipo, desde lecturas marxistas que plantearon un *Imperio socialista de los incas*¹³ hasta algunos que llegaron incluso a asociar la forma organizacional del Tawantinsuyo con la teoría de la relatividad de Einstein, pues su concepto de Espacio-Tiempo o

1 El manuscrito de 1.180 páginas fue descubierto en 1909 en la Biblioteca Real de Dinamarca. La primera edición pública de este texto se hizo en 1936 y estuvo a cargo del etnólogo francés Paul Rivet.

2 Felipe Guamán Poma de Ayala, *Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980.

3 Tawantinsuyo o Tawantinsuyu significa “los cuatro lados o regiones del mundo”.

4 Ricardo Toledo Castellanos, *Abrir mundo. Resistencia, visualidad y producción artística*, Trabajo de Grado para optar al título de Magíster en filosofía, Universidad Del Rosario, 2012.

5 Leonora Arriagada Peters, “Avatares de la forma en el espacio-tiempo Pacha”, *Tópicos del seminario, revista de semiótica*, nº 42, 2019, pp. 165-204.

6 Óscar Arce Ruiz, “Tiempo y espacio en el Tawantinsuyu:

introducción a las concepciones espaciotemporales de los Incas”, *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, vol. 16, núm. 2, 2007.

7 Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2010.

8 Joseph Estermann, *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, ISEAT, La Paz, 2006, p. 199.

9 Alice Creischer, Max Jorge Hinderer y Andreas Siekmann, *Principio Potosí, / ¿Cómo podemos cantar el canto del Señor en tierra ajena?*, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid, 2010.

10 Walter Mignolo, “El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, *Telar: Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos*, Vol. 5, Nº. 6, 2008.

11 Otro ejemplo contemporáneo al de Guamán Poma de Ayala sería de del Inca Garcilaso de la Vega, autor de *Comentarios Reales de los Incas* (1609), aunque este último es un autor más influenciado por la perspectiva occidental europea.

12 Atuq Eusebio Manga Qespi, “Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo”, *Revista Española de Antropología Americana*, nº 24, Edit. Complutense, 1994, pp. 155-189.

13 La filósofa marxista polaca Rosa Luxemburgo, por ejemplo, definió a los incas como un ejemplo de comunismo agrario. El escritor y filósofo peruano José Carlos Mariátegui, por su parte, habló también de un “comunismo inca”. Y el economista francés Louis Baudin dedicó un libro a este asunto, titulado *El imperio socialista de los incas*, publicado en 1928.

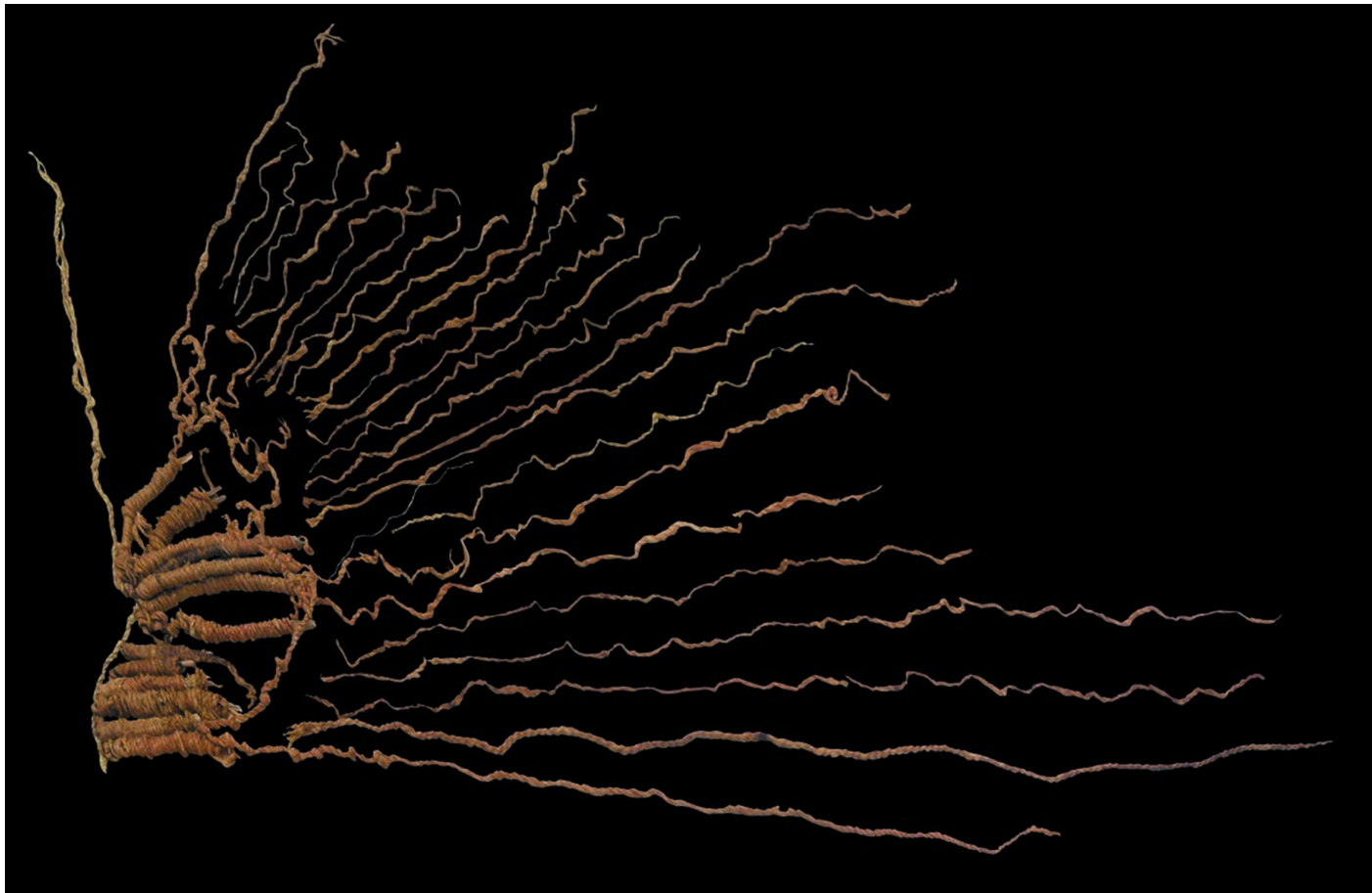


Fig. 2. Quipu de Caral. Es el quipu más antiguo encontrado hasta la fecha, data de hace 4500 años y fue hallado en 2005.

Spime (contracción de Space-Time en inglés) comprendía el tiempo y el espacio como una unidad indivisible, al igual que el término andino de *Pacha*. En cualquier caso, y al menos desde un punto de vista general, estas nuevas ideas del siglo XX trataron de alejarse de la perspectiva económica productivista e incluso extractivista, desde las cuales se solían analizar y juzgar despectivamente las formas sociales no europeas.

Pero más allá de una visión idealizadora de las formas de vida indígenas, hay algunas interpretaciones de corte científico que —a pesar de ser parciales y nuevamente “colonizadas”— resultan atinentes al tema que pretendemos abordar. Una de ellas es particularmente significativa, pues nos permite conectar muy directamente el orden sistémico del Tawantinsuyu con la utilización de tecnologías informáticas integradas en la organización del incanato. Estas tecnologías informáticas eran elementos funcionales y estructurales de la cosmovisión incaica, prefigurando una cosmotécnica indígena

na que difiere de la cosmotécnica occidental¹⁴.

En la década de 1980, el antropólogo australiano-peruano John Earls comenzó a sugerir que los incas habían desarrollado un tipo de organización social y productiva muy similar al de la cibernética contemporánea¹⁵. Con ello, el régimen incaico

14 Yuk Hui, *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*, Caja Negra editora, Buenos Aires, 2020.

15 *Cibernética* es un concepto acuñado en 1948 por el matemático Norbert Wiener, en su libro *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Este concepto ha tenido un enorme alcance en la ciencia desde el siglo XX. Ha influenciado diferentes campos como la termodinámica, la genética, la neurociencia, la teoría de sistemas o las comunicaciones. Sus principios básicos son la circulación de información y la autorregulación de los sistemas. Por ejemplo, el paradigma científico de acuerdo con el cual los genes son información que se codifica y se transmite, está directamente influenciado por nociones cibernéticas.

pasaba por primera vez a ser observado desde la perspectiva cibernética; es decir, aquel paradigma científico interdisciplinar surgido en Norteamérica que, desde los años cuarenta del siglo XX, ha venido interpretando la realidad —y también la intervención sobre esa realidad— en términos de orden organizacional, interrelación de componentes, flujo informático y dinámicas de autorregulación y retroalimentación que mantienen la estabilidad de un sistema:

En muchos aspectos la planificación inca se asemeja a los sistemas de planificación originados con la cibernética moderna, pues el subsistema regulador del Estado incorporó la función planificadora en su propia estructura¹⁶.

En un sentido similar, Vianney Rocío Díaz ha explicado que, en el marco de este modelo cibernético,

Los Incas tuvieron que organizar a sus habitantes y el trabajo de estos bajo un complejo sistema de relaciones sociales, que incluía en este, la organización del conocimiento Inca y su aplicación satisfactoria, para poder mantener un imperio tan próspero y fructífero como el que fue¹⁷.

Según Pablo Rodríguez, la cibernética es la “ciencia que estudia la comunicación y el control en animales, hombres y máquinas”¹⁸. Esta definición se extiende también a los sistemas sociales. La idea fundamental de la cibernética es que el funcionamiento de los sistemas —entendiendo por sistema tanto a un ser vivo, como a una máquina o un conjunto social— se basa en la circulación de información entre los diferentes componentes del sistema, generando respuestas interconectadas y autorregulatorias para su estabilidad y funcionamiento. Vista desde el paradigma cibernético, la estructura inca funcionaba como un complejo sistema de gobierno cuya cosmovisión integraba los ciclos de la naturaleza (estaciones, clima, los movimientos astrológicos) en relación con las actividades productivas —especialmente agrícolas—, la religión y los rituales, el pago de tributos, junto con las funciones de cada individuo de acuerdo a su estatus, condición y edad. Cada elemento conectado entre sí,

16 John Earls, “Ecodesarrollo en el Perú incaico”, *Revista Zonas Áridas*, vol. 6, n° 1, 1990.

17 Vianney Rocío Díaz Pérez, *LINEAMIENTOS GENERALES PARA LA FORMULACIÓN DE DIDÁCTICA MATEMÁTICA MULTIPARAMETRAL A PARTIR DE LOS SABERES MATEMÁTICOS INCAS Y SIKUANIS EN UNA PERSPECTIVA INTERCULTURAL*, Tesis doctoral, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 2019, p. 218.

18 Pablo Rodríguez, *Historia de la información. Del nacimiento de la estadística y la matemática moderna a los medios masivos y las comunidades virtuales*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2012.

autorregulándose y manteniendo la estabilidad del sistema en estado constante de equilibrio dinámico.

En ese marco cibernético, la circulación de información entre los diferentes componentes del Imperio inca era decisiva. Y existía todo un aparato tecnológico, humano y de infraestructura dedicado a la producción, registro y circulación informática en el incanato. Nos referimos al quipu, una tecnología ancestral que servía para registrar información en cuerdas anudadas.

Quipu prohibido: la colonización informática

Los quipus son una tecnología textil de registro informático que se utilizaba en toda la región andina de Abya Yala previamente a la colonización española. La tecnología del quipu estaba ampliamente difundida por todo el territorio Inca y se tiene registro de su uso en culturas anteriores. El quipu más antiguo encontrado hasta la fecha data de hace 4.500 años y corresponde a la cultura Caral¹⁹.

Los quipus eran dispositivos confeccionados con algodón o lana de alpaca que codificaban información a través de nudos, colores y otros elementos. Las primeras referencias occidentales escritas y visuales de los quipus se encuentran en los textos de cronistas españoles e indígenas. Sin embargo, se ha perdido casi por completo el conocimiento cabal de los quipus, el cual abarca tanto su confección como su codificación y decodificación, el funcionamiento integral de las instituciones y funcionarios a cargo de utilizarlos (quipucamayocs), las diversas clases de quipu que pudo haber existido, y los múltiples usos que se le daban tanto en el sector administrativo de gobierno como en la vida cotidiana. Del quipu milenario sólo ha persistido un uso minimizado y reducido a algunas zonas de Perú para la administración del ganado en el pastoreo²⁰.

¿Por qué desaparecieron los miles de quipus que llegaron a existir, por qué dejaron de usarse y por qué se perdió casi totalmente el conocimiento de su significado? La vida del quipu comienza su extinción el 23 de diciembre de 1583, cuando la Tercera Sesión del Concilio Provincial Limense tomó la decisión de prohibirlos:

[...] en lugar de los libros los indios han usado y usan unos como registros hechos de diferentes hilos, que ellos llaman quipos, y con esto conservan la memoria de

19 “Descubren quipu con más de 4500 años de antigüedad en Caral”, 2005. Disponible en: <https://bit.ly/3wKwDpp> (Fecha de consulta: 26 de marzo de 2021).

20 Estos quipus son los denominados “quipus modernos”, que difieren de los quipus utilizados previo a la colonización.



Fig. 3. Portada del informe del III Concilio Limense de 1583

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 indios²¹.

A pesar de que la prohibición de los quipus está fechada y documentada, existe en la literatura especializada una corriente negacionista que minimiza el efecto de este mandato eclesial y que explica la erradicación del quipu como un mero “desuso” atribuible exclusivamente a la desintegración del imperio

incaico y a la hegemonía de la escritura²². De acuerdo con las referencias de algunos cronistas, el uso del quipu se mantuvo en la práctica del pastoreo al alero de ciertas congregaciones religiosas²³. Esta permisividad ante el quipu por parte de algunas compañías religiosas —documentada en las crónicas— parece contradecir la prohibición del Concilio Limense de 1583 y es el argumento que esgrimen quienes afirman que el quipu habría sido permitido por la iglesia católica.

Sin embargo, desde nuestro punto de vista, estos argumentos son poco convincentes. En primer lugar, el hecho de que en algunas congregaciones se hubieran “permitido” ciertos usos del quipu no tendría por qué significar que esa condescendencia fuese generalizada en todo el mundo católico colonial. La iglesia católica no es un todo homogéneo, sino una institución compleja en la que es posible evidenciar —entre otros elementos— un poder jerárquico y diferenciado entre las cúpulas y la organización religiosa de base más directamente involucrada con las comunidades. Es probable que algunas congregaciones, especialmente las más alejadas de los centros institucionales, fueran más permisivas que otras con respecto al uso del quipu entre los indígenas. Por otra parte, estos autores tampoco han prestado atención al hecho central de que no persistieron todos los usos del quipu, sino exclusivamente los relativos a la función concreta del pastoreo. Por tanto, el mantenimiento de la práctica de algunos quipus pudo haber tenido una razón práctica. Si los indígenas que la Iglesia tenía a su cargo y que trabajaban para ella cuidando el ganado ya contaban con esa herramienta contable y gracias a ella podían cumplir con su función de forma satisfactoria, habría sido poco eficiente implementar un nuevo sistema de contabilidad.

Pero existe un tercer argumento que podría ser más esclarecedor. Gary Urton afirma que, tras la colonización, hubo un breve periodo de coexistencia entre los quipus incas y los registros escritos españoles, pero rápidamente la institución de los quipus comenzó a provocar tensiones en el régimen colonial debido al surgimiento de discrepancias entre la información que los quipucamayocs leían en sus quipus frente a los registros escritos de la administración española, especialmente en asuntos tributarios y censarios:

Como estos conflictos aumentaban y ponían en peligro la legitimidad de la administración colonial, la solución acordada entre el gobierno colonial y el clero

católico fue declarar la ilegitimidad de los quipus. Esto ocurrió en 1583, en el Tercer Concilio de Lima, donde los quipus fueron declarados objetos idólatras, disponiéndose su inmediata destrucción²⁴.

Carmen Beatriz Loza ha descrito la existencia de etapas en la evolución del uso del quipu en la colonia. Al inicio de la conquista, los quipus se habrían usado como fuente fidedigna de información entre incas y españoles. Una segunda etapa habría significado la incorporación de los quipus en el aparato administrativo colonial oficial, bajo las reformas toledanas de 1570 a 1581. La tercera etapa es la de prohibición por parte del Concilio Limense. Sobre este cambio en la valoración del quipu por parte del poder colonial, habría que señalar que los conflictos legales y tributarios que comenzaron a ser frecuentes entre españoles e indios, hacían que la existencia del quipu significara una amenaza al poder archivístico español. Así, la prohibición religiosa pudo ser simple y llanamente una solución al problema jurídico y económico de la dominación colonial. Esto significa que la prohibición eclesial fue una operación orquestada desde el gobierno colonial para mantener su supremacía de registro informático quitándole el “poder informático” que el pueblo inca tenía depositado en los quipus.

Lo cierto es que tras la prohibición del Concilio Limense, comenzó un lento proceso de desaparición del quipu en las comunidades y también de los registros oficiales²⁵. Este se debe a un conjunto de factores interrelacionados, como son la imposición de la escritura alfabética, la desaparición del aparato de gobierno incaico y, también, la prohibición y sanción del uso de los quipus que tuvo como correlato la confiscación y destrucción de ejemplares por parte de la autoridad española y como parte del proceso de “extirpación de idolatrías” a través de la institución de las visitas de idolatría que fueron una versión colonial de la Santa Inquisición. Casi veinte años después del Edicto limense, se publicó la *Miscelánea Austral* de Diego D’Avalos y Figueroa, donde el autor recogía el siguiente episodio:

paseando yo por el valle de Xauxa, [...] y andando en compañía del Corregidor [...], vimos a un Indio Viejo, con una grande mazo de cuerdas de lana bien torcida y de diversos colores en la mano, que ellos llaman Quipos; pues como este indio viese que el Corregidor y yo le habíamos visto, procuró esconderse con su carga, mas no lo pudo hacer [...] [E]l Corregidor lo llamó y preguntó de qué eran tan largas cuentas. El indio turbado

comenzó a variar, con lo cual acrecentó en el Corregidor el deseo de saber lo que le preguntaba, y así lo puso en términos de azotes y de cortarle el cabello (que es la mayor afrenta que se les puede hacer) [y] el Indio vino a confesar diciendo, que aquel quipo con otros muy grandes que tenía, era la razón y cuenta que había de dar al Inca cuando volviese del otro mundo de todo lo que había sucedido en aquel valle en su ausencia, donde se incluían todos los españoles que por aquel real camino habían pasado, lo que habían pedido y comprado, todo lo que habían hecho así en bien como en mal. El Corregidor tomó y quemó las cuentas y castigó al Indio...²⁶

Casi dos siglos después de su prohibición, a mediados del XVIII, el quipu de los andes se encontraba —como ya señalamos— disminuido, relegado sólo a la función concreta del pastoreo. Uno de los tantos efectos permanentes de la “herida colonial”, fue que los quipus se volvieran indescifrables.

Curiosamente, en esa misma época comenzó en Europa un llamativo interés por estos enigmáticos aparatos provenientes de las lejanas tierras del “Nuevo Mundo”. El quipu comenzó a ser visto como un extraño dispositivo de codificación cuyo conocimiento ancestral se había perdido en el tiempo. La escritora francesa y anfitriona de salones literarios Françoise de Graffigny publicó en 1747 el libro *Lettres d’une Péruvienne* (*Cartas de una peruana*); una historia de amor; una historia de amor donde el quipu era el medio de comunicación cifrado que permitía desplegar el amor prohibido entre la joven Zilia y su enamorado Asa, heredero del imperio incaico²⁷. Según Radicati, este tipo de textos literarios avivaron la imaginación de la época acerca de la posibilidad de escribir mensajes cifrados utilizando los quipus. Por ejemplo, el príncipe Raimundo Sangro de San Severo escribió, entre 1750 y 1751, una Carta Apologética defendiendo esta hipótesis. En respuesta al texto de San Severo, un abate anónimo habría publicado *Parecer sobre los quipus*, libro en el que acusa a la hipótesis de San Severo como herejía. “Este último tuvo que escribir, en 1753, una *Súplica a S.S. Benedicto XIV en defensa y aclaración de su apología de los quipus*”²⁸, cuenta Radicati.

En cierto sentido, ese interés europeo en el quipu podría describirse como una fascinación perversa del ojo eurocéntrico por un artefacto cuyo carácter enigmático está directamente relacionado con el efecto devastador de la misma colonización europea. Es decir, la atracción que comenzó a ejercer el quipu en los círculos intelectuales de Europa fue una especie

21 Tercer Concilio 1583, capítulo 37, en Vargas Ugarte, 1951, tomo i: 358. Citado en: Victoria Castro, *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur*, Ediciones Dibam, Santiago de Chile, 2009, p. 27.

22 Es lo que plantearon Carlos Ridacati en su *Introducción al estudio de los quipus* (Lima, 1951) y Galen Brokaw, “La recepción del quipu en el siglo XVI”, en Marco Curátola Petrocchi y José Carlos de la Puente (eds.), *El quipu colonial: estudios y materiales*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2013, pp. 119-144.

23 También existen referencias del uso del quipu como dispositivo de ayuda mnemotécnico en contextos de confesión religiosa.

24 Gary Urton, *Quipu. Contar anudando en el imperio Inca*, Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago de Chile, 2003, p. 43.

25 Carmen Beatriz Loza, “El modelo de Max Uhle para el estudio de los quipus a la luz de sus notas inéditas de trabajo de campo (1894-1897)”, *INDIANA*, n° 16, 1999, pp. 123-158.

26 Diego D’Avalos y Figueroa, *Miscelánea Austral*, p. 151

27 Esa obra fue prohibida bajo amenaza de excomunión en 1765 por la Congregación del Índice de la Santa sede, tras ser incluida en el *Index librorum prohibitorum*.

28 Carlos Radicati, *Introducción al estudio de los quipus*, Lima, 1951, p. 62.

de sublimación de la herida colonial. El deseo europeo por el enigmático quipu era el deseo por algo que, en última instancia, había sido producido por la acción colonial misma: la pérdida de la memoria ancestral del quipu. Materialmente hablando, los europeos no estaban fascinados con el quipu; estaban fascinados con su propia acción devastadora. Entre los siglos XVIII y XX, ese deseo perverso hacia el enigma del quipu hizo una transición desde la fantasía escapista y el ocultismo literario, a la investigación científica. Por esa misma época, la propia ciencia estaba concretando su hegemonía, legitimidad y especificidad. Comenzaba así en Europa la segunda colonización del quipu.

Quipu científico: la piedra Rosetta y el spam de los incas

Aunque el discurso oficial aleja este primer impulso ficcional del científico que sobrevino después, lo cierto es que entre ambos hay un hilo conductor. Un ejemplo de transición conectiva entre el ingenio ficcional disparatado y la sobria investigación científica lo encontramos en el quipu Strong o quipola, presentado por primera vez al mundo científico en 1827:

El triunfo de la novela residió también en la favorable receptividad que tuvo esta idea curiosa de referirse al quipu como medio de comunicación. La prueba es que inspirada en esta novela surgió en Londres, en 1827, la propuesta de un primer modelo de decodificación de quipus expuesta en la publicación: *A Prospect of the Quipola, or an Explanation of Quipoes, now open for Public Opinion*, editada por J. Phair (1827)²⁹.

Este supuesto quipu, al igual que en la historia literaria de madame Graffigny, consistía en una serie de cuerdas hechas de nervio animal anudadas y teñidas con barniz y pigmentos. Según se comenta en la edición de 1827, este quipu habría sido comprado por Alejandro Strong a un mercader que lo habría adquirido, a su vez, de un nativo de la tribu de los Guarcas en Chile. De acuerdo con el documento, esta quipola se encontraba en una caja tallada y estaba acompañada de un manuscrito en cinco rollos, a la manera de glosario o diccionario, que contenía dibujos de nudos con su respectiva traducción literal a vocablos en latín, presuntamente realizado por un misionero. El contenido de ese quipu versaría acerca de la historia antigua del nuevo mundo, desde sus orígenes hasta la llegada de Colón³⁰.

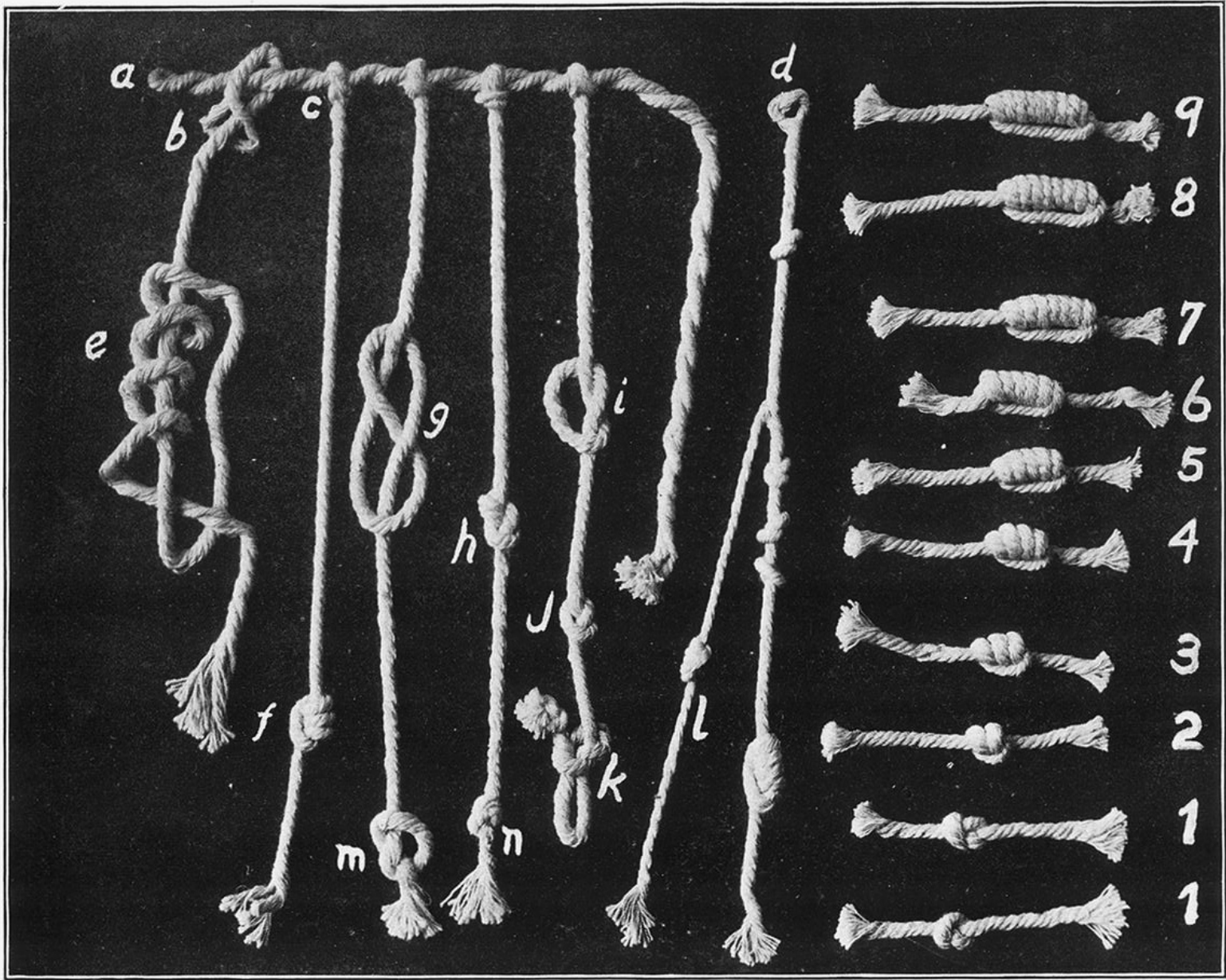


Fig. 4. Tipos de anclaje y nudos. L. Leland Locke. “The Ancient Quipu, a Peruvian Knot Record”. En: *American Anthropologist*, Apr. - Jun., 1912, New Series, Vol. 14, No. 2 (Apr. - Jun., 1912), pp. 325-332. Pág. 326.

A finales del siglo XIX, el arqueólogo e investigador Max Uhle identificó el quipu Strong como falso, iniciando una aproximación metodológica y científica a los quipus. Esta se fundamentaba en el modelo arqueológico propuesto por Johann Winckelmann un siglo atrás y contemplaba una estructura en tres etapas: hallazgo, descripción e interpretación³¹. Su trabajo relacionó la descripción y transcripción de los quipus modernos que seguían siendo utilizados por pastores aymaras de la zona del lago Titicaca con los quipus arqueológicos, llegando a proponer un primer modelo de investigación sobre los quipus³².

Una de las cuestiones recurrentes de la literatura científica en torno a los quipus es la ausencia de una *piedra Rosetta* que permita comparar la escritura del quipu en relación con otras lenguas o formatos de escritura. Si bien es cierto que, en las primeras décadas de la colonia, se hicieron transcripciones de quipus, esas transcripciones no están acompañadas de los quipus originales traducidos o de ilustraciones que permitan sistematizar la técnica de notación de nudos, homologando o correlacionando la misma a la escritura alfabética o a un sistema ideográfico. Por lo tanto, se sabe qué tipo de información estaba inscrita en algunos quipus contables que eran los que el aparato de gobierno colonial estuvo interesado en transcribir, pero se sabe muy poco acerca de cómo se consignaba esa información. Ello hace del quipu un objeto enigmático que incita a ser descifrado, a la vez que el proceso de descifrado es virtualmente imposible.

El deseo de interpretar el quipu, descifrarlo y conocer su código, la verdad del quipu, tiene como paso previo y forzoso, imprescindible, la elaboración de una descripción detallada. El paradigma arqueológico ha impuesto un nuevo régimen de control sobre el quipu, esta vez científico.

Para acercarse a su meta los estudiosos han seguido básicamente dos líneas de investigación. Una es la descripción física del quipu, que llevó al establecimiento de bases de datos, y otra es el hurgar en los archivos históricos en la búsqueda de documentos que representen vaciados de información tomados de los quipus para estudiar la forma en que los datos están ordenados de modo que se puedan encontrar patrones que puedan correlacionarse a determinados quipus³³.

31 *Ibid.*, 63.

32 Esta confección de modelos investigativos del quipu la continuarán los alemanes Leslie Leland Locke y Erland Nordenskiöld en sus respectivas descripciones de quipus presentadas entre 1923 y 1925.

33 Carmen Arellano Hoffmann, “El avance en el estudio del quipu: una introducción”, en Carmen Arellano Hoffmann y Gary Urton, *Atando cabos*, Ediciones Ministerio de Cultura, Lima, 2011, p. 31.

29 Carmen Beatriz Loza, *op. cit.*, p. 127.

30 Carlos Radicati, *op. cit.*, p. 81.

Así, la ciencia ha transformado al quipu. Los que vemos en las fotografías o diagramas que ilustran y legitiman visualmente el discurso de los papers o los libros especializados, incluso el quipu en las vitrinas de los museos, difiere del que usaban los incas y los pueblos que los precedieron. **Pienso que esto es así al punto de poder afirmar que la ciencia ha inventado un nuevo quipu: el quipu científico.** Este *quipu científico*, que ha atravesado la herida colonial y ha logrado permanecer hasta nuestros días, es indescifrable desde el punto de vista de la ciencia occidental contemporánea. El hecho de ser indescifrable lo ubica en un lugar densamente extraño y enigmático. Desde fines del siglo XIX y durante las primeras décadas del siglo XX, se ha consolidado el *quipu científico* de tipo cuadrícula, cartesiano; **un quipu-base-de-datos en el cual todo se vuelve información susceptible de ser registrada y tabulada.** Es importante precisar este asunto: el quipu de los incas y de los pueblos anteriores a los incas ciertamente contenía información, era un dispositivo informático. Pero el quipu científico no sólo *contiene* información, sino que a la vez se convierte él mismo en información. La lógica informacional se desparrama por todo el quipu científico. Si se compara el recorrido que va desde el primer modelo descriptivo de Max Uhle a fines del XIX, pasando por los modelos de Locke y Nordenskiöld en los años veinte y las acotaciones de Radicati en los años cincuenta, queda muy claro esto: el sistema de datificación sobre el quipu se va haciendo cada vez más específico y minucioso. **Todo aspecto en él va a ser datificado: la longitud de la cuerda transversal central, la longitud y cantidad de cuerdas colgantes y subsidiarias, el tipo de material y grosor con el que fue confeccionado; la cantidad de torsiones con las que se construyó la cuerda, los colores de los hilos o torzales, las diferentes combinaciones de color o distribución del color en una misma cuerda; la longitud promedio de las cuerdas colgantes y subsidiarias; el espacio que ocupan las cuerdas colgantes sobre la transversal, la distancia que hay desde el origen de la cuerda transversal hasta la primera cuerda colgante; la distancia o seriación entre las distintas cuerdas colgantes; el modo de doblar y colocar la colgante en la transversal; el modo en que están ancladas las subsidiarias a las colgantes; los tipos y cantidad de nudos presentes en las cuerdas (simple, compuesto o flamenco); la ubicación de los nudos en cada cuerda y la posición relacional entre nudos; la dirección en la que está atado el nudo (S o Z); las posibles roturas de alguna parte del quipu, etc.**

El quipu científico es un quipu datificado. Como se puede apreciar en el listado de datos que es posible ingresar en las tablas descriptivas de un quipu científico, hay algunos datos que son arqueológicos (colores desteñidos o rotura de partes), **pero la mayoría de los datos son datos virtualmente significantes, es decir, aspectos del quipu que podrían estar involucrados —o no— en la codificación de información.** La mayoría de esos datos tienen voluntad de significado. Sin embargo, muchos de esos datos podrían no tener ninguna importancia en la codificación. Es posible que el grosor de las cuerdas subsidiarias

LOCKE]

THE ANCIENT QUIPU

331

TABLE OF KNOT READINGS AND COLORS

Strands	1000's	100's	10's	1's	Color
Main cord	—	—	—	—	White and dark brown
1	—	—	—	—	Brown
2	—	—	1	—	White
3	—	—	—	6	White
4	—	—	—	1	White
Sum a	—	—	1	7	Very light brown
	—	—	1	7	
1	—	1	5	—	White and reddish brown
2	—	6	4	1	White and light brown
3	—	6	3	6	White and dark brown
4 ¹	—	—	9	—	White and dark brown
Sum b	—	13	21	17	White and light brown
	1	4	1	7	
1	—	1	3	4	Brown
2	—	3	6	5 (6)	Brown
3	—	2	5	—	Brown
4	—	—	6 (5)	5	Brown (darker)
Sum c	—	6	19	15	Light brown, reddish
	—	8	—	5	
1	—	—	8	6 (7)	Blue
2	—	—	1	9	Blue
3	—	1	6	8 (9)	Blue
4	—	—	3	6 (7)	Blue
Sum d	—	4	18	32	Light brown, yellowish
	—	6	1	2	
1	—	—	1	7	Light blue and white
2	—	—	6	—	Light blue and white
3	—	Fragmentary	—	—	Light blue and white
4	—	—	1	1	Light blue and white
e	—	1	3	5	Light brown and dark brown
1	—	—	8	9	Light brown
2	—	2	5	8	Light brown
3	—	2	7	3	Light brown
4	—	—	3	8	Light brown
Sum f	—	4	23	28	Light brown
	—	6	5	8	

Fig.5. Tabla descriptiva de un quipu. L. Leland Locke. “The Ancient Quipu, a Peruvian Knot Record”. Pág. 331.

no tenga ninguna importancia o que, a la hora de confeccionar un quipu, el quipucamayoc no haya puesto mayor atención en si estaba haciendo el nudo con dirección en S o en Z. **El quipu científico es un quipu paradójico: es hiperinformático y, al mismo tiempo, todo incertidumbre.** Gran parte de los datos que se registran en el quipu científico podrían no ser sino ruido o, por decirlo de otro modo, *spam*, información irrelevante, a-significativa. Para el quipu científico el *spam* es un riesgo constitutivo pues va de la mano de su hiperdatificación. El *spam* acecha al quipu científico, es una virtualidad de muchos de sus datos: podría ser *spam*, o no.

Los infra-quipus de Cecilia Vicuña

Mis quipus son tejidos imposibles... Nada los mantiene unidos, excepto el deseo.

Cecilia Vicuña

Desde un posicionamiento radicalmente diferente al que han llevado a cabo las investigaciones científicas y académicas, posiblemente condenadas a ser infructuosas debido a la potencia destructiva que operó la colonización sobre la memoria de los quipus, existen proyectos de artistas de Abya Yala que soslayan el imperio de las evidencias convencionales y el recurso obligatorio de la prueba, operando justamente ahí, desde la memoria irrecuperable del quipu.

La artista chilena Cecilia Vicuña nació en Santiago en 1948. Desde los años 60, ha desarrollado un trabajo que abarca la performance, la poesía, el video, la pintura y las instalaciones. En 1965, Vicuña inició una implicación con el quipu que continúa hasta hoy y que se ha materializado en diversos montajes, obras y poemas. En esa época, Vicuña abrazó la indescifrabilidad del quipu. Sabemos de su primera obra sobre los quipus por su propio testimonio autoral, pero la pieza como tal físicamente no existe, tal vez nunca existió materialmente. Tal es la fragilidad de ese primer impulso que no existe certeza de la naturaleza de su primera obra-quipu, pues la propia artista ha entregado versiones diferentes, múltiples posibilidades de una misma obra originaria. Aun así, sabemos que se titulaba *El quipu que no recuerda nada*. Ha sido narrado de dos maneras distintas:

En primer lugar, como el quipu imaginado:

Mi primer quipu fue imaginado, no fue táctil, no fue un objeto, fue simplemente una imagen mental que escribí y la imagen decía *el quipu que no recuerda nada*. Lo que estaba anotando ese quipu era el borrón de la memoria. Precisamente, por ser ese un acto tan radical, es que es el origen de todo lo que yo he hecho en relación con el quipu... Tuve que partir por algo completamente absurdo, completamente paradójico y completamente negativo. Esa negación de la posibilidad de memoria fue un punto de partida porque nosotros ahora lo hacemos con conocimiento de causa, el borrón del conocimiento ancestral que existió en América en términos de ciencia, astronomía, agricultura, ritual... Yo no sabía nada ni del quipu, ni de los incas, ni de los quechuas. No saber nada era mi realidad. Me ha tomado cincuenta años ir elaborándolo. Pero ¿quién elabora



Fig. 6. *Quipu Menstrual*. Cecilia Vicuña. Documenta 14, Kassel. 2017.

lo que elaboro, el quipu o yo?³⁴

En segundo lugar, el quipu vacío:

El “quipu que no recuerda nada”, un cordón vacío fue mi primer precario (c.1966)³⁵.

En primer lugar, tenemos un quipu imaginado, sin existencia física, sólo mental. En segundo lugar, un cordón vacío, material sí, pero incompleto, tan sólo un cordón sin cuerdas colgantes ni nudos. Un quipu que no existe, un cordón que es un quipu incompleto, un quipu que no recuerda nada o apenas recuerda su propia falta de memoria. Esa es nuestra condi-

34 Disponible en: <https://bit.ly/2SlpvRg> (Fecha de consulta: 17 de marzo de 2021).

35 Disponible en: <https://bit.ly/3bRq64e> (Fecha de consulta: 1 de marzo de 2021).

ción, no saber nada es nuestra realidad.

Ese primer impulso borroso en el recuerdo fue el inicio de una serie de proyectos: performances, videos, objetos, instalaciones que han ido reinsistiendo en el quipu de múltiples formas. Recientemente, entre mayo y noviembre de 2018, por ejemplo, la artista realizó una exposición en el museo de Brooklyn denominada “Quipu desaparecido” (en español), un título que “alude al legado de secuestros y asesinatos por motivos políticos perpetuados por varias dictaduras latinoamericanas del siglo XX”³⁶. El quipu desaparecido traza una línea de conexión directa entre la memoria olvidada y borra da del quipu informático producto de la colonización, con la memoria de los detenidos desaparecidos como práctica de exterminio político que operó en las dictaduras latinoamericanas de los años 70 y 80 en el siglo XX. Por lo tanto, el quipu desaparecido anuda dos momentos traumáticos de la memoria de Abya Yala.

Quisiera pensar los quipus de Cecilia Vicuña como infra-quipus, quipus menores que no alcanzan o pretender ser quipus reales o eficientes, sino sólo anudaciones de memoria perdida, susurros y tejidos. Pienso que los quipus de Cecilia Vicuña existen a contrapelo de aquella investigación científica y académica sobre el quipu que intenta descubrir su significado oculto y descifrar su código perdido. Teniendo esto en cuenta, quisiera proponer y defender la opacidad informática y la memoria efímera del quipu.

Memoria efímera y opacidad informática del quipu

Desde hace algunos años, el artista queer norteamericano Zach Blas ha establecido la opacidad informática como eje de algunos proyectos artísticos. Uno de sus trabajos emblemáticos, el *Fag Face*, una máscara abstracta hecha a partir de la agregación de datos biométricos de rostros homosexuales, emerge como resistencia a la imposición de transparencia e identificación sobre las identidades sexuales minoritarias, que se perfila como intensificada bajo el predominio tecnológico informático.

La opacidad informática de Blas está conceptualmente comprometida en una genealogía plural que incluye la crítica contemporánea al régimen de transparencia tecnológico, el reclamo a favor de la opacidad queer y, a la vez, la crítica decolonial a la transparencia que se impone a las culturas subalternas desde el aparato de conocimiento occidental. Por lo tanto, en la opacidad informática confluyen solidariamente tanto la crítica queer como la crítica decolonial y tecnológica.



Fig. 7. Qipu de Arica en exhibición. Colección del Museo Chileno de Arte Precolombino.

Fig. 8. Qipu de Arica (detalle). Colección del Museo Chileno de Arte Precolombino.

De esta hebra decolonial, presente en la opacidad informática, quisiera tomar un trozo para anudarlo con la indescifrabilidad del quipu.

El filósofo y poeta antillano Edouard Glissant nació en la isla Martinica en el Caribe en 1928. En el plano geográfico y territorial, la isla Martinica es uno de los actuales resabios coloniales, considerada actualmente como una región y departamento de Ultramar de Francia, país del que es colonia desde 1635. Fue un centro productivo del monocultivo de caña de azúcar y —por eso mismo— un centro de esclavitud para el trabajo en las plantaciones, donde llegaron cientos de miles de negros secuestrados de África y traficados en barcos. Aunque la esclavitud en Francia fue abolida en 1794 como parte de la Revolución Francesa, en Martinica siguió vigente, siendo suprimida recién en 1848.

Su libro *Poética de la relación* comienza con un texto titulado *La barca abierta*, sobre la experiencia de secuestro y deportación desde África a América. Esa experiencia traumática del trayecto como encierro colectivo de cuerpos dentro de la barca se volvió constitutiva de la identidad negra en América:

Lo aterrador es el abismo, tres veces atado a lo desconocido. La primera vez, inaugural, sucede cuando caes en el vientre de la barca. Una barca, según tu poética, no tiene vientre, una barca no engulle, no devora, una barca se dirige a cielo abierto. El vientre de esta barca te disuelve, te precipita en un no-mundo donde gritas. Esta barca es una matriz, la fosa-matriz. Generadora de tu clamor. Productora, asimismo, de toda unanimidad por venir. Pues, si estás solo en este sufrimiento, compartes lo desconocido con algunos, a los que no conoces todavía. Esta barca es tu matriz, un molde, que sin embargo te expulsa. Embarazada de tantos muertos como de vivientes en suspenso³⁷.

Al leer las palabras de Glissant pareciera que se podría anudar la experiencia traumática de ese abismo del no-mundo con el mundo al revés de Guaman Poma de Ayala. En ambos, resuena el Pachakuti, la herida colonial como trastorno del estar en el mundo. El Pachakuti colonial puso de cabeza el mundo y también secuestró millones de cuerpos traficándolos desde su mundo propio hacia otro mundo ajeno. Pachakuti es un acontecimiento con la capacidad de trastocar de manera imprevisible una realidad dada; es un corte violento que, al mismo tiempo, marca el inicio de un nuevo orden. El nuevo orden al que se refieren Guaman Poma y Glissant es colonial. Ese orden colonial tiene su propia cosmovisión y su propia cosmotécnica. El orden colonial europeo occidental fue poco a poco imponiendo su propia visión de mundo como perspectiva unilateral y universal desde la cual abordar la realidad. A ese régimen conquistador del poder y el conociemien-

36 Disponible en: <https://bit.ly/3ujrSRV> (Fecha de consulta: 17 de marzo de 2021).

37 Edouard Glissant, *Poética de la relación*, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Buenos Aires, 2017, p. 40.

to Glissant lo llama “transparencia”. **La transparencia es una modalidad epistemológica del poder colonial que se impone como un conocimiento totalizador sobre el mundo y sobre los otros, pero siempre desde la mirada occidental**. Tanto la perspectiva decolonial como la política descolonizadora impugnan la transparencia occidental:

En tanto que subsisten los centros de dominación, estamos de acuerdo en que ya no son lugares superiores y exclusivos del saber, ni metrópolis del conocimiento. Frente a la generalidad abstracta de este conocimiento, que vinculamos al espíritu de conquista y de descubrimiento, se superpone, en adelante, la densa materialidad de la presencia de los pueblos. Con ella el conocimiento cambia, o al menos la epistemología que hacemos de este. Su transparencia, es decir, su legitimidad de hecho, no se funda más sobre un derecho³⁸.

Glissant dice que la “transparencia” es un atributo de aquel conocimiento producido en los centros de poder. También dice que la transparencia de ese saber es su legitimidad de hecho. ¿En qué sentido la transparencia es una legitimidad de hecho? Un conocimiento es legítimo porque es transparente en el sentido de que es capaz de percibir y comprender la totalidad, es un conocimiento absoluto. Puede ser que la transparencia dotada de un valor en sí le otorga legitimidad a ese conocimiento, o que la transparencia y la legitimidad se superponen y se confunden para hacer de ese conocimiento un discurso incuestionable o la verdad irrefutable.

La transparencia también funciona como “el fondo del espejo donde la humanidad occidental refleja el mundo según su imagen”³⁹. La humanidad occidental hace del mundo una realidad transparente para su mirada. ¿Cómo no va a ser transparente esa realidad, cómo no va a ser transparente ese otro para Occidente, si lo que hace el régimen de transparencia es precisamente producir la realidad, producir al otro a partir de criterios y códigos occidentales? La transparencia es una modalidad de poder-saber que funciona reduciendo al Otro. Pero la realidad está lejos de ser transparente, por el contrario, está ahí en “la densa materialidad de la presencia de los pueblos”. La transparencia sería una mera ilusión.

Frente a la transparencia, se opone la opacidad. La opacidad es sobre todo una crítica al régimen de totalización que ejerce la mirada europea sobre el resto. Esa mirada produce al otro como transparente, domina al resto desde su propia perspectiva. Al mismo tiempo la opacidad es una ética de la relación. Hay que aceptar la opacidad en la que “simplemente estamos o aceptamos estar, con otros y entre ellos”⁴⁰.

La opacidad parece tener un carácter material, al mismo tiempo, Glissant la describe comov“pura evidencia y sublimidad”⁴¹.

Que lo opaco sea pura evidencia material, que está ahí, en la densa materialidad, en el limo, sugiere una conexión con otro hilo, esta vez queer. Específicamente con un texto de José Esteban Muñoz en que él propone lo efímero como el tipo de evidencia fundamental de la experiencia queer. En contextos de violencia y heteronormatividad, la existencia queer ha sido un tipo de presencia singular y precaria, que ha debido ocultarse y codificarse:

En lugar de estar claramente disponible como evidencia visible, lo queer ha existido como insinuaciones, chismes, momentos fugaces y actos con los que deben interactuar aquellos dentro de su esfera epistemológica, mientras se evapora con el toque de aquellos que eliminarían la posibilidad queer⁴².

Extremadamente frágil, la presencia queer puede desaparecer en un instante bajo condiciones de riesgo. Una palabra, una mirada, un gesto, un beso, una carta, un dibujo o una fotografía deberán desaparecer u ocultarse, esconderse o destruirse en presencia de la heteronormatividad. Por eso, gran parte de la experiencia queer no dejó registro, al menos no el tipo de registro hegemónico (documento, archivo, historia, memorial, etc.). Aun así, lo queer existió y existe. Esto presenta un problema y un desafío para la investigación queer, pues el tipo de investigación que se promueve en la academia requiere de parámetros metodológicos normalizados y requisitos de veracidad y exactitud, que se fundamentan en la existencia de evidencia y de prueba. Por eso la idea de Muñoz es sorprendente: la evidencia de lo queer está justamente en su efimeralidad. Y es por eso también que lo performativo y el performance son vías adecuadas de acceso a lo queer:

Un elemento central del estudio sobre el performance es un impulso queer que intenta discutir un objeto cuya ontología, en su incapacidad de “contar” como una “prueba” adecuada, es profundamente queer. La noción de actos queer que este ensayo de apertura espera ofrecer, está inmediatamente vinculada a la creencia en lo performativo como una ocasión intelectual y discursiva para un proyecto de creación del mundo queer⁴³.

Pienso que tanto la opacidad como la efimeralidad son dos claves minoritarias importantes para abordar el quipu. Ambas son resistencias a la investigación convencional científica y académica imperante, la misma que intenta interpretar, com-

prender y descifrar el quipu. **Una nos invitaría a abrazar y defender la opacidad del quipu**; esto es, la inconmensurabilidad de la informática y la cosmotécnica andina con respecto a otras, como la de Occidente. **La otra nos permite apreciar el quipu e inclusive la indescifrabilidad del quipu, como evidencia, más allá de la interpretación del código**. Siguiendo una fórmula también ideada por Muñoz, **la pregunta ante el quipu no es qué es lo que dicen los quipus sino, más bien, qué es lo que hacen, qué es lo que presentan o evidencian**. Esta misma frecuencia es la que se expone en el quipu que no recuerda nada (el quipu imaginario o vacío), o el quipu desaparecido de Cecilia Vicuña.

Lo opaco en este caso no podría ser, en ninguna circunstancia, una especie de resabio estable, inaccesible, tal vez, por ser — precisamente— ontológico. **No, en el quipu no hay una esencia perdida ni una identidad borrada. Lo que se perdió en el quipu es la relación. Se quebró esa relación del quipu como la interfaz entre el quipucamayoc, la lana, el nudo, la información, el modo de codificarla y de traspasar ese conocimiento en uso. La fragilidad del quipu estaba, precisamente, en esa relación contextual del dispositivo tecnológico informático como parte de la vida**. La herida colonial fue dirigida al centro de esa relación. Lo que nos queda es la presencia material, física del quipu y su propia indescifrabilidad como evidencia.

Referencias

“Descubren quipu con más de 4500 años de antigüedad en Caral”, 2005. Disponible en: https://bit.ly/3wKwDpp (Fecha de consulta: 26 de marzo de 2021)

Alice Creischer, Max Jorge Hinderer y Andreas Siekmann, *Principio Potosí, / ¿Cómo podemos cantar el canto del Señor en tierra ajena?*, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid, 2010

Atuq Eusebio Manga Qespi, “Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo”, *Revista Española de Antropología Americana*, nº 24, Edit. Complutense, 1994

Carlos Radicati, *Introducción al estudio de los quipus*, Lima, 1951

Carlos Ridacati y Galen Brokaw, “La recepción del quipu en el siglo XVI”, en Marco Curátola Petrocchi y José Carlos de la Puente (eds.), *El quipu colonial: estudios y materiales*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2013

Carmen Arellano Hoffmann, “El avance en el estudio del quipu: una introducción”, en Carmen Arellano Hoffmann y Gary Urton, *Atando cabos*, Ediciones Ministerio de Cultura, Lima, 2011

Carmen Beatriz Loza, “El modelo de Max Uhle para el estudio de los

quipus a la luz de sus notas inéditas de trabajo de campo (1894-1897)”, *INDIANA*, nº 16, 1999

Diego D’Avalos y Figueroa, *Miscelánea Austral*

Edouard Glissant, *Poética de la relación*, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Buenos Aires, 2017

Felipe Guamán Poma de Ayala, *Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980

Gary Urton, *Quipu. Contar anudando en el imperio Inca*, Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago de Chile, 2003

John Earls, “Ecodesarrollo en el Perú incaico”, *Revista Zonas Áridas*, vol. 6, nº 1, 1990

Joseph Estermann, *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, ISEAT, La Paz, 2006

Leonora Arriagada Peters, “Avatares de la forma en el espacio-tiempo Pacha”, *Tópicos del seminario, revista de semiótica*, nº 42, 2019

Óscar Arce Ruiz, “Tiempo y espacio en el Tawantinsuyu: introducción a las concepciones espaciotemporales de los Incas”, *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, vol. 16, núm. 2, 2007

Pablo Rodríguez, *Historia de la información. Del nacimiento de la estadística y la matemática moderna a los medios masivos y las comunidades virtuales*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2012

Ricardo Toledo Castellanos, *Abrir mundo. Resistencia, visualidad y producción artística*, Trabajo de Grado para optar al título de Magíster en filosofía, Universidad Del Rosario, 2012

Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2010

Vianney Rocío Díaz Pérez, *LINEAMIENTOS GENERALES PARA LA FORMULACIÓN DE DIDÁCTICA MATEMÁTICA MULTIPARAMETRAL A PARTIR DE LOS SABERES MATEMÁTICOS INCAS Y SIKUANIS EN UNA PERSPECTIVA INTERCULTURAL*, Tesis doctoral, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 2019

Victoria Castro, *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur*, Ediciones Dibam, Santiago de Chile, 2009

Walter Mignolo, “El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, *Telar: Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos*, Vol. 5, Nº. 6, 2008

Yuk Hui, *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*, Caja Negra editora, Buenos Aires, 2020

38 *Ibid.*, p. 143.

39 *Ibid.*, p. 143.

40 *Ibid.*, p. 146.

41 *Ibid.*, p. 147.

42 *Ibid.*, p. 6.

43 *Ibid.*