



Anthropologica del Departamento de
Ciencias Sociales
ISSN: 0254-9212
anthropo@pucp.pe
Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú

Lorente Fernández, David

3-cerro y 4-mundo: los números del banquete en las ofrendas quechua
Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales, vol. XXVIII, núm. 28, diciembre, 2010, pp. 163
-190

Pontificia Universidad Católica del Perú
San Miguel, Perú

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88636918008>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

3-cerro y 4-mundo: los números del banquete en las ofrendas quechuas

David Lorente Fernández

RESUMEN

Las ofrendas quechuas del sur del Perú son platos alimenticios, banquetes destinados principalmente a la pachamama y los apus, pero también elaborados sistemas matemáticos regidos por operaciones sofisticadas. Sirviéndose de dos números fundamentales, el 3 y el 4, los especialistas rituales son capaces de transmitir mensajes polisémicos. Mediante el número 3 aglutinan clientes, parajes y cerros, en suma, «personas» capaces de interactuar entre sí. El 3 aparece en los k'intus de hojas de coca y en las oraciones que se recitan durante el proceso de realizar la ofrenda. Por el contrario, el número 4 no indica relaciones sino formas espaciales: es un operador geométrico que unifica la servilleta ceremonial (unk'uña), el papel envoltorio y el paquete acabado para representar las cuatro direcciones del mundo y hacer de la ofrenda un mundo en miniatura. Gracias a los dos números el ritualista puede recrear el cosmos, establecer convenios con los dioses y definir nuevas situaciones favorables para la vida de sus clientes.

Palabras clave: numerología andina, ofrendas, cosmología, ritualidad, quechuas, Perú.

3-mountain and 4-world: the numbers of the banquet of Quechua offerings

SUMMARY

The Quechua offerings in the South of Peru are banquets dedicated to the Pachamama and the Apus, and at the same time, are elaborated mathematical systems controlled by sophisticated operations. Using two principal numbers, 3 and 4, the religious specialist is capable of transmitting polysemic messages. Through the number 3, the religious specialist refers to the people, landscapes and mountains, in sum, to «persons» able to interact among themselves. The number 3 appears in the k'intus, composed of coca leaves, also in the prayers said during the process of the offering ritual. On the contrary, the number 4 does not indicate relationships but spatial forms: it is a geometrical operator that is constructed of the ceremonial square napkin (unk'uña) and paper in which the offering is completely wrapped to make the offering a miniature world, containing the «four directions of the world.» Using these numbers, the religious specialist can recreate the cosmos, establish covenants with the gods and define new situations favorable to the life of Quechuas.

Key words: Andean numerology, offerings, cosmology, rituals, Quechuas, Peru.

INTRODUCCIÓN

Los ritualistas del sur del Perú ofrendan a las divinidades de los cerros y de la tierra para mejorar las condiciones de vida de sus clientes. Sus ofrendas son paquetes complejos que precisan una elaboración minuciosa. Los ingredientes de su interior conforman en sí un banquete, pero estos ingredientes nutricios también se *cuentan*. El cómputo numérico permite unificar los deseos del cliente, los dioses-comensales y los dones ofrendados en un mismo objeto. Utilizando números muy precisos es posible configurar situaciones benéficas que reviertan las antiguas nefastas. El cosmos puede ser así recreado o modificado definiendo situaciones correctivas.¹

Pero la numerología ha sido un aspecto poco estudiado en las investigaciones sobre el ritual andino realizadas desde una perspectiva etnográfica. Esto resulta extraño por los valiosos trabajos referidos a la situación prehispánica y a la sociedad quechua contemporánea, que destacan el valor conceptual de las cifras.² Y al abordar las ofrendas esta laguna se hace aun más notoria, pues la numerología constituye el principio organizativo que permite comprender adecuadamente el sentido que estas revisten para los quechuas.

¹ Entre los aymaras de Bolivia, «la quema del *pacha*, expresada metafóricamente en el plato, supone la instauración de un nuevo ‘turno’, esta vez caracterizado por el equilibrio y el orden perfecto que la ofrenda reproduce» (Fernández Juárez 1994: 182).

² Véanse por ejemplo los estudios de Zuidema (1995 y 1990) en torno al sistema de *ceques* de Cuzco y el libro de Gary Urton (1997) sobre la numerología quechua abordada desde una perspectiva lingüística y etnohistórica.

¿A qué puede deberse este hecho? Quizá a que el empleo de los números, poco evidente, constituye una operación ritual a menudo *implícita*. Los propios ritualistas³ no suelen brindar al respecto exégesis claras y convincentes. Y sin embargo otros elementos como los colores, las formas y las texturas de los ingredientes, o incluso los rezos, no son sino un simple código primario que halla su armazón más profunda, su integridad más acabada, en el cómputo numérico, aunque se trate de operaciones esotéricas para el cliente lego.

Sin pretensiones de agotar el tema, en este artículo abordaremos el uso general de los números en dos ofrendas documentadas en las regiones rurales de Cuzco, al sur del Perú.⁴ En primer lugar analizaremos su significación básica, el número 2 y la idea de «multitud», para explorar después con mayor detalle las cifras del 3 y el 4 que, como revela la etnografía, constituyen las más relevantes e integradoras. Podría decirse que mientras el número 3 codifica a las entidades invocadas, pensadas como seres sociales aglutinables, el 4 configura el espacio sagrado que las contiene. Sin embargo, las dos cifras tienen un carácter polisémico y es precisamente esta polivalencia dúctil y contextual la que —recurriendo a los casos descritos— será abordada aquí con detalle.

LA NATURALEZA DE LAS OFRENDAS

Las ofrendas sur-andinas constituyen básicamente platos alimenticios cuya principal finalidad es satisfacer los apetitos y caprichos de los dioses.⁵ Ofrendar

³ Empleo el término ritualistas en el sentido de especialistas rituales, es decir, de curanderos, sabios o maestros en la elaboración ceremonial de las ofrendas (las denominaciones en quechua se verán después).

⁴ El presente artículo forma parte de una investigación más amplia realizada como tesis doctoral sobre los ritualistas quechuas y nahuas del rayo y la cosmología en la que se insertan, efectuada con un enfoque etnográfico. El material expuesto en el texto deriva de las estancias realizadas en 2008-2009 en regiones rurales del departamento peruano de Cuzco. El trabajo de campo fue propiciado gracias a una Beca Mixta del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) y un convenio entre la UNAM y el Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, en Cuzco. Agradezco a Johanna Broda sus valiosos comentarios sobre distintos aspectos de la investigación, así como las observaciones de Danièle Dehouve, cuyo modelo para el análisis de las ofrendas mesoamericanas me fue muy útil como referente al emprender este análisis (Dehouve 2007). Agradezco también a Tom Zuidema el compartir amablemente conmigo su interpretación de los *k'intus* de coca y del empleo ritual del número 3, diferente en parte de la que propongo aquí (Congreso Internacional de Americanistas, México, DF, julio de 2009).

⁵ Véanse, principalmente, Fernández Juárez (1994, 1997, 1998, 2000, 2006), Mariscotti de Görlitz (1978), Marzal (1971) y Tschopik (1951).

y alimentar forman una sola y única cosa, y esto tiene repercusiones evidentes en el proceso ritual. Las principales entidades —los *apus* (o cerros sagrados) y la *pachamama* (la tierra)— son seres hambrientos que necesitan de los humanos para subsistir. Inversamente, los hombres dependen de ellos. No solo la fertilidad de las cosechas sino la suerte, el éxito en las ventas, los estudios, los viajes, la salud personal, las relaciones sociales armónicas, el matrimonio, la casa y toda una serie de aspectos cotidianos se encuentran a su merced. La existencia quechua ordinaria está permeada por la desgracia, por la adversidad acechante, y vivir implica por tanto donar constantemente para no despertar las iras de las divinidades olvidadas y prevenir las envidias vecinas.⁶ Así, en dos períodos anuales principales —el mes de febrero con los Carnavales y el de agosto con la «apertura» de la tierra— la gente ofrenda en abundancia, «pagando» a través de *despachos* y *alcanzos*⁷ las posibles deudas contraídas con los dioses.

Los *altomisayoq* y *pampamisayoq*⁸ son los mediadores expertos en adivinar malestares. Recurriendo a la lectura de coca auscultan el estado de las relaciones a todos los niveles: con la tierra y los cerros, los parientes, los rivales y los vecinos. Corrigen las situaciones nocivas y configuran —valiéndose principalmente de los números— contextos adecuados de relaciones benéficas.

ESTRUCTURA GENERAL Y COMPOSICIÓN

Las ofrendas que estudiaremos persiguen el éxito en los negocios, los viajes, los estudios, las bondades de la *pachamama*, la protección general, la suerte, etc., pero siempre de forma combinada. Es decir, que no se puede pedir dinero sin pedir protección y ajustar las cuentas con la tierra. Por eso esta clase de ofrendas —si obviamos

⁶ Este planteamiento aparece esbozado extensamente en Rösing (1994).

⁷ Las ofrendas quechuas reciben los nombres de «despacho», «alcanzo» y «pago» que aluden al acto de entregar, ofrecer, dar algo a la divinidad para obtener un beneficio palpable en el mundo de los humanos. Las voces *despachar* y *alcanzar*, procedentes del castellano antiguo, destacan el hecho de «hacer llegar algo a la misma divinidad o a los ámbitos en los que esta reside». Ambos verbos se usan en la vida diaria para decir que se hace llegar algo a alguien: se facilita su acceso. El término «pago» es explícito sobre el mecanismo lógico de la ofrenda: indica que se da un don como *contraparte* por un servicio o un bien que el oferente solicita. Se *paga* entregando una ofrenda por el deseado don de origen divino que vendrá a continuación.

⁸ Véanse al respecto el ensayo de Luis Millones (1997) sobre los ritualistas peruanos y el estudio etnográfico de Ricard Lanata (2007) sobre el complejo mítico-ritual del Ausangate.

las terapéuticas y otras sumamente específicas⁹— presentan una estructura común. Para hacer más representativos los casos analizados sintetizaremos la disposición y la estructura estandarizada a la que están sometidas: una serie de capas o estratos horizontales que responden a otras tantas fases del proceso de colocación:

1) En primer lugar, sobre una *unk'uña* o servilleta ceremonial se dispone un papel blanco rectangular que constituye la base para los ingredientes; 2) sobre él se distribuye una cama de objetos vegetales y minerales delineando otro cuadrado sobre el anterior; 3) luego este cuadrado se rellena con dulces, figuras de estaño y finalmente un feto y el sebo; 4) después se reza una larga oración que articula los diferentes objetos con el cliente y las deidades, y a la vez se elabora una serie de *k'intus* o manojo contados de hojas coca; 6) el paquete se cierra, se ata con hilo y es llevado al exterior de la vivienda, 7) y finalmente es quemado para que el humo disemine la ofrenda —su esencia— hacia todas las entidades.

Con excepción de lo que podrían denominarse estrictamente «soportes» —es decir, la *unk'uña* y otros vasos, botellas y recipientes—, todos los ingredientes son concebidos como *nutricios*. La ofrenda constituye así una comida muy semejante a la humana organizada en diferentes «tiempos» —un primer plato, un segundo y el postre—, y no pretende por tanto retribuir objetos útiles o instrumentos a las divinidades.¹⁰ Solo esporádicamente se añaden ingredientes no comestibles que hacen referencia al pedido y a la situación vital del paciente. En este sentido la función principal del ritualista es determinar la dieta precisa de los seres tutelares y saber satisfacerla del modo adecuado: una comida sustanciosa «alegra» a las divinidades y genera contradones evidentes. El ritualista conoce también el uso de los números y articula el banquete ofreciendo un obsequio que, al vincular unificadamente al cliente y al cosmos, es a la vez una configuración de relaciones definidas matemáticamente para lograr una totalidad consolidada.

Dos ofrendas concretas servirán para ilustrarlo y evidenciar cómo los ingredientes responden a una numerología. Presentar las interpretaciones del ritualista y una breve síntesis de su «argumento» permitirá explicar en un primer momento la presencia del número 2 y el sentido cuantitativo de «multitud». En un apartado final se analizará con mayor detalle la presencia del 3 y el 4 como operadores clasificatorios y relationales de carácter polisémico y funcional.

⁹ Las ofrendas terapéuticas involucran entidades hostiles y pertenecen a otra categoría; quizás a ellas no sean del todo aplicables las interpretaciones que proponemos aquí. Nos ceñimos a las que afectan principalmente a los *apus* y la *pachamama*.

¹⁰ Un aspecto que parece caracterizar a las deidades tutelares es su carácter «hambriento», su constante demanda de alimento (véase Fernández Juárez 1994, 1997).

OFRENDA A: UN DESPACHO PARA LOGRAR LA PROTECCIÓN PERSONAL Y LA SUERTE EN EL TRABAJO

Un *pampamisayoc*¹¹ de Cuzco elaboró un pago para lograr la protección personal y el éxito en el trabajo a petición de un cliente afectado por una racha de mala suerte.¹² Acudió a su casa y, mediante la lectura de las hojas de coca, determinó elaborar la ofrenda adecuada. En el mercado compró los ingredientes, eligió la coca y adquirió dos botellas de vino y un feto. Al día siguiente visitó nuevamente la casa del paciente.

Allí sacó su *unk'uña* ceremonial e instó a *picchar* (mascar) coca a todos los presentes. Entonces llenó dos vasos de vino y

1. dispuso su *unk'uña* en el suelo en forma de rombo, con una de las esquina orientada hacia el Este,
2. sobre ella extendió, de forma alargada, el papel blanco rectangular para el despacho,
3. encima, en el medio, un rectángulo de algodón
4. y alrededor dulces (galletas cuadradas, arrocillo, caramelos) sin contar;
5. añadió pasas,
6. caramelos redondos
7. y dos higos secos.
8. En los vértices superiores del algodón dispuso dos chocolates cónicos envueltos en papel brillante: uno plateado a la izquierda y otro dorado a la derecha. Explicó: «Es para representar los cerros de Saqsaywaman [el plateado] y Machu Picchu [el dorado]. Esos están comandando todo ese sector, toda la cordillera. Para el trabajo estos apus son los que dominan».
9. Sobre el algodón dispuso una figura de estaño: un cóndor (el «recado»): «El cóndor representa fuerza —dijo—, donde sea siempre caes bien parado».
10. Alrededor distribuyó figurillas de estaño en miniatura (otros «recados»):
4 estrellas arriba; 2 manos de persona a los lados —«para que todos le den la mano [ayuden al cliente]»— y 2 sapos debajo —«el sapo es dinero»—. Entonces explicó: «Aquí estamos pagando para que *todo el territorio esté cerrado*, para que siempre esté *protegido*».
11. Colocó un pedazo de *untu* (grasa de alpaca) sobre la figura del cóndor,

¹¹ Se trata de un especialista de rango menor al *altomisayoq*; sin vocación sobrenatural, constituye específicamente un «técnico» de las ofrendas (véase Ricard Lanata 2007).

¹² Ofrenda realizada en Cuzco el 6 de octubre de 2008.

12. y 2 perlas plateadas y 2 doradas a sus lados,
13. 2 *huairurus*¹³ rojos sobre él,
14. 2 barras de papel sobre el cóndor: plateada a la izquierda y dorada a la derecha,
15. 2 barras iguales, con papelitos brillantes como «banderas», junto a los «*apus*» del mismo color: Saqsaywaman y Machu Picchu. «Todo va dirigido al *dinero*, todo va dirigido a la *protección*» —explicó.
16. 8 estrellas de papel —4 doradas y 4 plateadas— sobre los elementos del centro y los *apus* dorado y plateado.
17. Entonces preparó la serie de *k'intus*. Armó una serie de manojos formados por 3 hojas de coca. Cada manjo correspondía a un *apu* y a una petición del cliente, a sus deseos de protección y trabajo. Sopló sobre cada *k'intu* antes de colocarlo (cuyo total no contó). Comenzó:

Apu Saqsaywaman,

para que [dijo el nombre del cliente] tenga plata, dinero —dispuso el primer *k'intu*.

Apu Machu Picchu,

que a [dijo el nombre del cliente] le vaya bien en su negocio —dispuso el segundo *k'intu*.

Apu Hururu,

que no tenga problemas con sus vecinos —dispuso el tercer *k'intu*.

Apu San Cristóbal,

que su salud sea buena —dispuso el cuarto *k'intu*.

[...] etc.

(véase la figura 1)

18. Diseminó por el centro cuentas de vidrio transparente, sin contar,
19. añadió granos de maíz a cada lado del despacho, en dos montones simétricos,
20. realizó libaciones en forma de cruz sobre su superficie,
21. en la parte superior añadió semillas de anís,
22. incienso molido,
23. mirra molida,
24. semillas de coca («esto es lo que le encanta a la tierra»),

¹³ Semillas de la leguminosa tropical *Ormosia coccinea*.

25. arroz,
26. garbanzos,
27. 6 pallares (frijoles blancos) en dos grupos de 3,
28. oropimente (mineral naranja) por encima del algodón
29. e hilos dorado y plateado.
30. Entonces cerró el papel-base doblando las esquinas hacia el centro y el papel adoptó una forma romboidal. Después plegó, en orden, primero la esquina superior, la inferior, la derecha y la izquierda hasta formar un paquete rectangular contenedor.
31. Ató el paquete con un hilo blanco, trazando una cruz.
32. Introdujo un clavel orientado hacia arriba para marcar la «cabeza» del despacho y en una solapa un colibrí de papel verde brillante («para la suerte y la plata»).
33. Y lo entregó al paciente —«esto es suyo»— para que soprase 3 veces sobre él rezando sus deseos. Después fue incinerado en el exterior.

INTERPRETACIÓN GENERAL: INGREDIENTES, CIFRAS

El despacho pide «plata» a los *apus*. Para indicarlo, el ritualista recurre a papeles dorados y plateados, que representan el metal (= dinero, trabajo); al vidrio, a las semillas rojas de *huairuru* y al oropimente naranja. La comida es de dos clases: semillas y dulces. Las semillas figuran en grupos no contados para referir la abundancia y multiplicidad, la prolifidad del alimento, la cantidad elevada; los dulces siguen esta misma tónica y son la «golosina» o chuchería grata para los cerros. De las pasas y los higos se disponen 2 para significar, según la tónica marcada por los conos dorado y plateado, que es a dos cerros principales (Saqsaywaman y Machu Picchu) a quienes se pide el «trabajo» —se trata de ingredientes más relevantes—. El 2 rigió también los papeles metálicos —perlas, barras, banderas, estrellas— que, por el eje simbólico vertical que divide en derecha e izquierda el despacho, se donan a los dos *apus*. El 4 ordenó las estrellas como una intensificación del número 2, es decir, que se empleó una cuenta cardinal (2 pares de 2). El recado principal o imagen del cóndor remitía a los cerros y por eso se colocó sobre él el fragmento de grasa (sebo) que compartían los dos *apus* citados, algunos cerros más y la tierra.

Sirvan estas indicaciones generales para entender la ofrenda; luego se volverá sobre el resto de los ingredientes para continuar la interpretación de los *k'intus* asociada al número 3 y la del número 4 referido a formas y objetos cuadrangulares. Pasemos a la segunda ofrenda.

OFRENDA B: UN DESPACHO DESTINADO A PROPICIAR LAS BONDADES DE LA *PACHAMAMA*

Un *altomisayoq* de Cuzco hizo un «pago a la pachamama»¹⁴ durante una visita a una comunidad de las faldas del Monte Ausangate. Buscaba que el viaje de dos vecinos a los terrenos de altura, que tendría lugar al día siguiente, resultase exitoso. La ofrenda pretendía evitar accidentes reconciliándose con la tierra, pero también hacerla propicia para sostener la vivienda levantada sobre ella, así como fortalecer los nexos de los oferentes con el entorno y los vecinos. Es decir, el pago aseguraba y extendía una red de relaciones circundantes que podrían considerarse involucradas.

El ritualista llegó a la casa habitada por dos ancianos y repartió coca a los presentes para *picchar* y hacer los *k'intus* mientras el dueño citaba los lugares por los que pasarían al día siguiente. Entonces el ritualista (véase la figura 2):

1. extendió horizontalmente su *unk'uña* o servilleta ceremonial sobre el suelo
2. y sobre ella el papel blanco alargado que acogería el despacho.
3. Luego hizo un rectángulo empleando grupos de 3 pétalos de clavel rojo: puso 4 formando una línea horizontal superior, 4 formando una línea horizontal media y 4 formando una línea horizontal inferior.
4. Sobre cada grupo de pétalos dispuso uno de los *k'intus* que le proporcionaban los presentes. Comenzó en el extremo superior izquierdo y terminó en el inferior derecho: 3 hojas de coca sobre cada grupo de 3 pétalos de clavel. Cada *k'intu* representaba a un *apu* específico, que fue después invocado por su nombre. Tras exhalar su aliento sobre él, el ritualista levantó el primer *k'intu* e invocó:

Apu Ausangate

(depositó entonces el *k'intu* sobre el clavel; tomó el siguiente)

Apu Sillangate

(depositó el *k'intu* sobre el clavel; tomó el siguiente)

Apu Cañahuay

(depositó el *k'intu* sobre el clavel; tomó el siguiente)

¹⁴ Realizada en la comunidad de Huayna Ausangate el 24 de julio de 2008 (cuando ya se acercaba la festividad de la tierra).

Apu Pachatusán(depositó el *k'intu* sobre el clavel; tomó el siguiente)*Apu Huanacaury*

(repitiendo la misma operación)

*Apu Saqsaywaman**Apu Oyantaytambo**Apu Huayna Picchu**Apu Illimani Potosí**Apu Walla Wayllu...*[e invocó tres *apus* más, inaudibles]

5. En el centro del despacho instaló una concha (*puku*), dos trozos de estrella de mar y un pedazo de galleta,
6. añadió dulces en las esquinas superiores
7. y en la concha un caramelo amarillo y un *huairuru*.
8. En la parte superior del papel dispuso *gusanitos* (papas fritas),
9. *wiracoya* (una planta molida),
10. cuentas de vidrio,
11. caramelos redondos de colores,
12. 2 papelitos cuadrados: uno dorado y otro plateado,
13. caramelos esféricos,
14. 2 paletas de caramelo: una a la derecha y otra a la izquierda,
15. fideos («son para el *apu*»),
16. 2 algodones sobre los papeles dorado y plateado,
17. trozos de galleta en la concha del centro,
18. un caramelo, en forma de *pachamama*, a la izquierda,
19. en el centro una bola de *untu* (grasa) de alpaca («es para el *apu*»),
20. varios garbanzos,
21. semillas de coca,
22. arroz,
23. trigo,
24. lentejas,
25. incienso molido,
26. semillas de *cañiwa* («para la abundancia»),
27. arrocillo (trigo inflado) en torno al centro,
28. 8 granos de maíz: «cuatro pares»,
29. 6 manís (cacahuates): 3 en el extremo superior izquierdo y 3 en el extremo inferior derecho.

30. En el centro: azúcar,
31. algodón en fibras de colores
32. y varias galletas rectangulares.
33. Entonces detuvo la configuración del despacho y pidió de nuevo a los clientes elegir *k'intus* de 3 hojas (que guardaron entre los dedos). El ritualista volvió al papel:
34. puso una figura redonda de estaño (o «recado») para la tierra,
35. espolvoreó confeti de colores («mixtura») sobre los ingredientes,
36. quemó incienso en el fogón, echándolo en las brasas de la cocina tras él,
37. y pidió al dueño que enumerara los enclaves por los que pasarían al día siguiente (cerros, lagunas, amontonamientos de piedras y parajes específicos). Sus nombres fueron repetidos por el ritualista al tiempo que colocaba un *k'intu* para cada lugar, levantándolo entre sus dedos y exhalando sobre él. Tomó el primero y comenzó:

1. *Callicanchi* [un paraje]
(colocó el *k'intu* y tomó el siguiente, invocó y exhaló):
 2. *Chulpampa* [un páramo]
(colocó el *k'intu* y tomó el siguiente, invocó y exhaló):
 3. *Qolpa Cuchu* [un lugar arenoso]
(procedió de igual manera)
 4. *Apacheta* [un paraje]
 5. *Niwayo* [un paraje]
 6. *Morococha* [una laguna]
 7. *Quispecasa* [una vivienda]
 8. (Cerro) *Balcón*
 9. *Chaupi Orco* [un cerro]
 10. *Kimsa Cucha* [un paraje]
 11. *Otorongo* [una laguna]
 12. *Surimani* [un paraje]
 13. *Pucacocha* [una laguna]
38. Después dispuso los *k'intus* «personales», es decir, los que referían pedidos individuales destinados a los lugares anteriores: deseos de fortuna y éxito en las circunstancias de la vida. Como los anteriores, fueron de 3 hojas y no se contó el total.
39. Sobre los *k'intus* colocó un feto de cerdo (chancho) para la tierra,

40. un caramelo en forma de *pachamama* a la izquierda,
41. dispuso más abajo dos caramelos de azúcar (y añadió otro que encontró),
42. y en el centro depositó cuentas de vidrio de colores
43. y un fragmento de feto que encontró, entre el feto anterior y los caramelos.
44. Cubrió el centro del despacho con algodón, de izquierda a derecha,
45. y salpicó unas gotas de vino en el algodón (véase la figura 3).
46. Cerró el paquete doblándolo y lo ató con un hilo de colores (como en la ofrenda anterior).
47. Entonces metió bajo el hilo una hoja de coca para marcar la «cabeza» del despacho (que coincidía con la orientación de la cabeza del feto)
48. y se lo dio a los presentes para que soplasen 3 veces y rezasen.
49. Finalmente, el dueño llevó al exterior brasa de la cocina para hacer un pequeño fuego en el que quemarlo.

INTERPRETACIÓN GENERAL: INGREDIENTES, CIFRAS

Se trata de una ofrenda para la *pachamama*. Lo expresa claramente la figura redonda o «recado» para la tierra y la gran cantidad de dulces variados —gusanitos, azúcar, paletas, galletas, arrocillo— junto al caramelo en forma de *pachamama*, que son las delicias preferidas de la tierra. A esta se le destinan también, en lo que constituye el «plato fuerte», montones de semillas —garbanzos, coca, arroz, trigo, lentejas, *cañíwa*, maíz y maní— que aluden a la multiplicidad y abundancia de lo ofrecido, a la saturación de comida (son «muchos»). Sin embargo, pese a tratarse de un despacho para la tierra no por ello deja de incluir a los cerros. Se trata de un banquete abierto a todos los comensales. Pero existe cierta especialización entre los manjares: el feto seco de cerdo se destina a la *pachamama* mientras que los fideos y el sebo se les entregan específicamente a los *apus* (la dieta es en sí diversa). La concha central es concebida como el «plato» para ofrecer toda la comida, como si se tratara de un gran recipiente. Aquí la numerología del 2 ya no responde a los cerros precisos como ocurría en el pago anterior sino, como también sucedía en la otra ofrenda, a la clasificación de los de los ingredientes —papel brillante, paletas, algodones, maíz— en un sistema dual de mitades configurado por una línea vertical: lo dispuesto en el lado derecho se considera masculino y lo puesto en el izquierdo, femenino. Según describió el ritualista, las cuentas de colores y el confeti hacen del despacho una «fiesta», una celebración colectiva, y persiguen junto a la dotación de comida que la tierra esté «alegre».



Figura 1. El ritualista sopla y reza sobre los *k'intus* durante su colocación. (Fotografía del autor)



Figura 2. El *altomisayoq* se dispone a colocar los pétalos de clavel sobre el papel del despacho. (Fotografía del autor)



Figura 3. Durante la preparación del despacho. (Fotografía del autor)

EL NÚMERO 3 COMO CLASIFICADOR DE ENTIDADES Y CATEGORÍA SOCIO-RELACIONAL

Pero hemos obviado deliberadamente el operador principal, el número 3. En las dos ofrendas es usado con profusión principalmente en relación con la coca¹⁵ y también con los pétalos de clavel.

En cuanto a la coca, los *k'intus* concentran en sí una gran significación cuantitativa. Importa el número de hojas que compone cada uno. El *k'intu* de 3 es relativamente fijo, recurrente, y conforma un eje interpretativo con el que resulta posible aproximarse a otras constantes que no resultan tan evidentes en la disposición de la ofrenda. Integrado por 3 hojas verdes de diferentes tamaños —una primera mayor, una segunda mediana y otra tercera menor—, que deben ser lisas y sin fisuras, constituye una entidad polisémica¹⁶ (véase la figura 4).



Figura 4. Preparación de un *k'intu*. (Fotografía del autor)

¹⁵ La coca constituye un elemento cultural central en la definición de la identidad andina (véase Allen 2008) y etimológicamente significa «verde» (Tom Zuidema, comunicación personal, julio de 2009). Siendo extremadamente valorada entre los seres humanos, no es extraño que se ofrende con gran devoción también a las deidades. Su *picchado* crea grupos sociales, articula comunidades por la sociabilidad que le es inherente. Ofrendarla a las deidades juega con esta lógica relacional: gran comunidad en la que los seres humanos y las entidades tutelares conviven juntos.

¹⁶ Las características de color, forma y tamaño —factores clave que están vinculados con la eficacia de los pedidos— ponen en relación su utilización en las ofrendas con su empleo simbólico en el más importante sistema de adivinación quechua: la lectura de coca. Cerros y personas figuran en ambos cuando el ritualista determina una enfermedad o las causas mágicas que la desencadenan y afectan negativamente al paciente: igualmente, las personas figuran en la coca como agentes benignos o malignos.

Atendamos a la ofrenda A: una serie imprecisa de *k'intus* sirve para aglutinar, en cada uno de ellos, un *apu*, la persona (nombre) del cliente y una petición específica, ya de manera separada ya unificadamente.¹⁷ Reza el ritualista:

Apu Saqsaywaman,

Para que [dice el nombre del cliente]
tenga plata, dinero —dispone el primer *k'intu*.

Apu Machu Picchu,

que a [dice el nombre del cliente]
le vaya bien en su negocio —dispone el segundo *k'intu*.

Apu Hururu,

que no tenga problemas con sus vecinos —tercer *k'intu*.
[... y así en adelante].

Es decir, que el *k'intu* condensa una tríada en un solo ingrediente:

Apu }
persona }
petición }

1 *k'intu*

En la ofrenda B encontramos un proceder semejante, aunque repetido en dos ocasiones: una al comienzo y otra al final. Al comienzo notamos una correspondencia entre los pétalos de clavel dispuestos en series de 3 para representar a los *apus* y el añadido de los *k'intus* de 3 hojas de coca que se disponen encima. Los *k'intus* representan aquí específicamente a los *apus* y refuerzan la imagen de la totalidad de los cerros locales expresada por el clavel. Es decir, que la lógica de los *k'intus* se transfiere a los pétalos de clavel y se intensifica al reduplicarla con este ingrediente. Reza el ritualista:

Apu Ausangate

(pone un *k'intu* de 3 sobre los 3 pétalos de clavel; toma el siguiente)

Apu Sillangate

(pone el *k'intu* de 3 sobre los 3 pétalos del clavel; toma el siguiente)

¹⁷ Escribe Fernández Juárez refiriéndose a las mesas aymaras: «cada uno de los *achachilas* invitados así como los familiares y sus respectivas ‘almas’ se ‘encarnan’ en una hoja de coca» (1994: 164).

Apu Cañahuay

(recurre al mismo proceder; y así en adelante)

Apu Pachatusán

Apu Huanacaury

[... etc.]

En la segunda ocasión la situación se torna más compleja. Los nombres citados por el anciano, más allá de designar únicamente a los *apus*, indican otros accidentes del paisaje —planicies, lagunas, parajes—. Sin embargo, la lógica del *k'intu* es idéntica. La coca los identifica igualmente, al tiempo que articula a personas de la vivienda, deseos de protección y ausencia de accidentes y al propio ritualista que viajará al día siguiente, sin olvidar la propiciación general del entorno. De esta forma la cantidad de elementos involucrados se incrementa considerablemente. Reza el ritualista:

1. *Callicanchi* (un paraje) (al que se suman personas y deseos diversos)
[dispone un *k'intu* y toma el siguiente]
2. *Chulpampa* (un páramo) (al que se suman personas y deseos diversos)
[dispone otro *k'intu* y toma el siguiente]
3. *Qolpa Cuchu* (un lugar arenoso) (más personas y deseos diversos)
[dispone otro *k'intu* y toma el siguiente]
4. *Apacheta* (un paraje) (más personas y deseos diversos)
[dispone otro *k'intu* y toma el siguiente]
5. *Niwayo* (un paraje) (más personas y deseos diversos)
[dispone otro *k'intu* y toma el siguiente]
6. *Morococha* (una laguna) (más personas y deseos diversos)
[dispone otro *k'intu* y toma el siguiente]
7. *Quispecasa* (una vivienda) (más personas y deseos diversos)
[... etc.]

Es decir, que los *k'intus* son «expansivos» y tienen la capacidad de involucrar entidades diversas atendiendo a las situaciones; son flexibles. Destaca que la suma total no se cuenta y el rezo, que liga a la coca con las entidades divinas, humanas y los deseos, se puede extender a voluntad.

Pero profundicemos un poco más en el significado de los *k'intus*. El hecho de poder congregar elementos en apariencia distantes en un mismo objeto muestra la posibilidad cosmológica andina de separar y unir varias cosas en una misma unidad articulada: una pieza acabada y polisémica que puede asociarse con otras indefinidamente, creando conjuntos abarcantes.

Sin embargo ¿qué denominador común subyace a estos elementos dispersos? ¿Qué tienen en común el número 3, las hojas de coca, los *apus* y los seres humanos que les permite ser reunidos en un solo ingrediente? Debe aclararse en primer lugar que el *k'intu* recoge la significación básica de su número: el 3 significa para los quechuas *la persona como un ser social* que se desenvuelve en comunidades y establece con otros humanos y entidades, tanto naturales como sagradas, relaciones de intercambio recíproco. Los humanos intercambian entre sí bienes y servicios y se vinculan en diversas relaciones de interdependencia. Por eso se asocian con el número 3 en las prácticas rituales y también en los contextos diarios que involucran a la «persona» (curaciones, peregrinaciones, matrimonios). Desde esta perspectiva el 3 constituye un operador socio-relacional.

Pero el 3 destaca un aspecto específico del sujeto: su condición *masculina*. El 3 se refiere al ser humano *varón*, al hombre, algo extensible también a los *apus* que, en el contexto ceremonial de las ofrendas, se suelen considerar de género masculino. Y esto sugiere, con el anterior, otro indicio sólido de identificación entre humanos y cerros: ambos *in abstracto* son «hombres» (machos, *orqo*). En este sentido, aunque evidentemente los clientes mujeres y los *apus* femeninos existen también entre los quechuas, aquí estamos analizando el proceso ritual y sus operadores semánticos.¹⁸ Desde esta perspectiva, el 3 es un operador genérico.

Considerando lo dicho, el 3 es aplicado entonces a los humanos y a los *apus* indicando su similitud, su capacidad de identificación. De esta manera, además de concebirse a los seres humanos y a los *apus* como «personas» principalmente por su carácter *socio-relacional*, es decir, por la capacidad respectiva de establecer dependencias recíprocas —entre sí y con los otros—, y de considerarlos a ambos «varones», este número establece una correspondencia más profunda.

El 3 aplicado a *apus* y humanos nos remite a su propia constitución física como *organismos*, a su corporalidad. Así, mientras los seres humanos poseen una anatomía en la que se distinguen las extremidades, y entre ellas específicamente

¹⁸ Mientras en las invocaciones rituales los *apus* son *orqo*, «macho», en los testimonios particulares existen *apus* de naturaleza femenina. Pero ritualmente y abordados desde el 3 son, genéricamente, entidades masculinas.

la «cabeza» y los «pies»,¹⁹ también los *apus*, según ciertos estudios de campo,²⁰ están provistos de extremidades o accidentes geográficos descritos en términos anatómicos: su cuerpo forma una totalidad que presenta, entre otros rasgos, una «cabeza» y unos «pies». Así los humanos y los *apus* poseen cuerpos.

Pero esta identificación no sería pertinente si los propios *k'intus* de coca no respondieran a la misma lógica. En su empleo la anatomía orgánica resulta evidente: en el demorado proceso en el que se seleccionan las hojas para elaborar los *k'intus*, estas son revisadas minuciosamente para comprobar su entereza. Si diferentes defectos menores son obviados por secundarios —fisuras, rasguños, etc.—, se considera no obstante determinante que cuenten con el extremo superior y con el tallo perfectos, esto es, que dispongan de «cabeza» y de «pies».

La identidad morfológica entre humanos y *apus* que se explicita en los *k'intus* —y que parece articular de alguna forma todas las analogías anteriores—, encuentra lógicamente su eco después en la configuración del despacho finalizado; regido por el mismo principio anatómico, se presenta como un paquete rectangular definido igualmente por la presencia de «cabeza» y de «pies». Con el fin de lograrlo se dispone un clavel o una hoja de coca bajo el hilo del cierre, que convierte el paquete en un «cuerpo» dotado de orientación (los objetos señalan «la cabeza»). El clavel y la coca que han dominado el despacho destacan una vez más, ya al final, el sentido de *identificación* y *condensación*.

Y terminado el paquete, el 3 aglutinador surge de nuevo, esta vez de manera contundente. El ritualista lo entrega al cliente para que sople 3 veces sobre él. Esto ya había ocurrido durante su preparación, cuando el ritualista exhalaba repetidamente su aliento sobre los manojos de coca. Lo que sucede en este momento es que la ofrenda realizada por él es finalmente «apropiada», «hecha suya» por el cliente. Dicha personalización me fue explicada plásticamente por un ritualista que aludió al significado del soplo en los siguientes términos: «La coca —me dijo— [y también, por extensión, el despacho] es la *carta*, y el soplo es la *firma*. Entonces el pago ya es *tuyo* y los *apus* saben que eres *tú* quien lo da».

De esta manera el número 3 que articuló todos los ingredientes surge ahora para reunir, en el mismo paquete y simultáneamente, a seres que pueden constituir los destinatarios divinos y sus oferentes. El cliente y las deidades son fusionados.

¹⁹ No deja de llamar la atención que el «tronco» sea obviado en este contexto por los quechuas. Quizá el énfasis en destacar la «cabeza» y los «pies» estribé en que estos subrayan la verticalidad.

²⁰ Véase especialmente Joseph Bastien (1985) en su estudio sobre una región aymara de Bolivia.

EL NÚMERO 4 COMO DELIMITACIÓN DEL ESPACIO SAGRADO E «IMAGEN» CUADRADA DEL MUNDO

Si los *k'intus* pueden reunir a los *apus*, al cliente y al pedido es porque, identificando a los anfitriones y comensales, remiten a la geografía ritual circundante. Y este aspecto permite transitar al número 4 como delimitador de las formas espaciales.

Como se observa en las ofrendas descritas arriba, el 4 es un motivo recurrente que se proyecta sobre distintos ingredientes de manera sistemática.

En primer lugar, la propia *unk'uña* sobre la que se arma el despacho posee una forma cuadrangular. Esta servilleta de tela debe extenderse o interponerse entre la tierra y la ofrenda pues, como sucede en el caso de los seres humanos, no resulta adecuado «sentarse» directamente en el suelo. Es preciso tender una superficie que forme la «base» sobre la que asentar lo que se vaya a depositar. La *unk'uña* cumple bien este propósito porque simboliza a su vez el plano terrestre con sus 4 direcciones y lados; en realidad la *unk'uña* es una tierra reducida y ajustada a las dimensiones microcósmicas que dominan la ofrenda (véase la figura 5). Su posición puede variar sensiblemente. En el primer caso, en la ofrenda A, se dispuso a manera de rombo, es decir, con una de sus esquinas —y no un lado— dirigida hacia arriba. En la ofrenda B sin embargo fue extendida horizontalmente. Esto no pareció afectar en modo alguno a su significación simbólica, pues el papel que se dispone encima adoptó en ambos casos una disposición alargada.



Figura 5. La *unk'uña* ceremonial: «una tierra en miniatura». (Fotografía del autor)

Este *papel* blanco y rectangular constituye estrictamente el primer despliegue del 4. Se inscribe en la *unk'uña*, más pequeña, para indicar que también se refiere a la tierra con sus 4 esquinas y lados que permitirán estructurar después otros ingredientes.

En el caso del *algodón*, por ejemplo, en la primera ofrenda se ajustó a esta figura, pues fue colocado en el medio del despacho y en el centro del papel y la *unk'uña*. Conformaba un tercer rectángulo. Los conos dorado y plateado a manera de cerros delimitaban sus esquinas superiores (otros dos conos ausentes se presumían en la parte inferior).

Tras situar la figura de cóndor en el centro del algodón, la operación se repitió al colocar a su alrededor otras *figurillas* menores contorneándola. Su disposición obedeció al número 4: una figurilla superior, otra inferior, una a la izquierda y otra a la derecha (¿formando una cruz?). Arriba se dispusieron 4 estrellas (2 pares de 2, como ya vimos); a izquierda y derecha 2 manos humanas y 2 sapos de metal abajo. Aunque su sentido respondía al número 3, pues refería la situación deseada para el paciente —las manos eran «para que todos le den la mano [ayuden al cliente]» y «el sapo, dinero»—, la forma rectangular de las figuras respondía al número 4. Explicó el ritualista: «Aquí estamos pagando para que todo el territorio esté cerrado, para que siempre esté protegido». Volveremos después sobre ello. Notemos ahora que objetos con un primer significado de 3 pueden servir después con sentido de 4 para marcar un territorio, para «cerrarlo» y «protegerlo».

En este sentido, la posición de los dulces en torno al centro del despacho responde a lo mismo (galletas redondas en las esquinas y cuadradas en los lados). Por multifuncionalidad un ingrediente relacional o nutricio se puede convertir en un ingrediente *señalizador*.

El número rige todo el proceso y el pago termina transformado en «paquete» cuadrado y atado (en cruz), es decir, configurado como 4 y «cerrado». Esto en cuanto a la ofrenda A.

En la ofrenda B se observa una mayor profusión de usos del 4. Se recurre al clavel para configurar un rectángulo inscrito en el papel. Los pétalos se ponen en grupos de 3 y en series de 4: 4 montones arriba, 4 en el medio y 4 abajo. Estas líneas de 4 sirven para definir un cuadrilátero que es además la suma de los *apus* que integran el territorio circundante. Otra vez un ingrediente-relacional se transforma en ingrediente-señalizador. El cuadrado inscribe a los *apus* como hitos que lo conforman. Se trata de un territorio delimitado por cerros, y aquí la lógica del 3 = *apus* es asimilada por la del 4 = espacio. No deja de ser significativo que en esta mezcla los *k'intus* se superpongan a los pétalos, como si se tratase de superponer así un *apu* sobre otro en el perímetro del plano terrestre.

Hagamos un inciso: ciertos despachos emplean la configuración del clavel para crear formas en crecimiento. No se pone un cuadrado inmediato, sino que más bien se empieza trazando un rombo con 4 grupos de 3 pétalos (arriba, izquierda, abajo, derecha) para llenar luego los espacios sobrantes hasta configurar un rectángulo. La figura va desarrollándose y creciendo por etapas.²¹ Este despliegue indica la capacidad de transformación de la ofrenda, que a veces evoluciona como las formas geométricas de un caleidoscopio. El 4 genera este crecimiento (véanse las figuras 6 y 7).

Volvamos a la ofrenda B. Tras disponer los claveles se instalan objetos demarcadores en las esquinas: 4 en total. Esta especie de «mojones» en miniatura contienen en su interior la totalidad de la superficie geográfica a la que afecta la ofrenda: un país, un terreno específico, una porción del cosmos representativa. Así se configura una unidad espacial, un *mundo* con cuatro lados delimitado por cuatro ejes en las esquinas. Al emplear en este caso dos *algodones* se recrean otra vez dos rectángulos que se suman al de los dulces, los pétalos de clavel, el papel blanco y la *unk'uña*²² como una especie de «tapa» del espacio cuadrangular. Pero el algodón es polivalente y se convierte también en un dulce: es un postre valioso que se dona a las deidades. Aquí, inversamente a la situación anterior, un ingrediente marcador es empleado como un ingrediente nutritivo.

En ambos casos, terminados los pagos, se dobla el papel para envolver los ingredientes y así se convierte en un paquete con la forma exacta de su preparación. No se debe voltear ni ladear, pues se corre el riesgo de que, como sucedía con los *k'intus* de coca, se confunda la «cabeza» con los «pies». Y la cabeza debe dirigirse hacia el Este. Esto nos revela que su superficie no se considera indistinta ni indiferenciada: la fijación de la cabeza inscribe por siempre al despacho en una posición acorde con la salida del Sol. La representación espacial cuadrangular que es la ofrenda adquiere entonces sus orientaciones propias: la parte superior se *sintoniza* con el Este; los pies con el Oeste; la derecha con el Sur y la izquierda con el Norte.²³ Se configura

²¹ Recuérdese aquí la colocación de las *unk'uñas*: una dispuesta en rombo y la otra apaisada.

²² La *unk'uña* y el despacho se corresponden, y no es extraño que la primera envuelva y acoja al segundo en un juego de inclusiones y relaciones recíprocas antes del paso final, en que será liberado e incinerado. El ser representaciones cuadrangulares, basadas en el número 4, los hace fácilmente identificables, y el hecho de orientarse hacia los cuatro puntos cardinales también (véase Flores Ochoa 1975).

²³ La importancia de las direcciones cardinales Este y Oeste, relacionadas lógicamente con la salida y la puesta del sol, ha sido ampliamente reconocida por diversos autores en estudios relativos a la cultura inca (*cfr.* Rowe 1946: 300 y una interesante discusión en Reinhard 2002: 109-113).

como un fragmento de espacio cerrado que reúne los 4 lados contenedores, las 4 esquinas demarcadoras y los 4 puntos cardinales (véase la figura 8).



Figura 6. Figura en crecimiento con pétalos de clavel que señalan los puntos cardinales. (Fotografía del autor)



Figura 7. Los espacios intermedios del rombo (figura 6) se llenan hasta formar un rectángulo. (Fotografía del autor)



Figura 8: El despacho cerrado: los pétalos de clavel señalan hacia el Este. (Fotografía del autor)

Finalmente, la incineración revela que la ofrenda no es un simple envoltorio de comida. Constituye una recreación reducida y exacta del espacio en el que viven las divinidades a las que está destinada. La orientación debe respetarse durante la quema para que la ofrenda sea eficaz, efectiva, y llegue correctamente a unos seres que no son abstractos sino entidades articuladas con el espacio o, más específicamente aún, inscritas geográfica y simbólicamente en él.²⁴

POLISEMIA Y CONTEXTUALIDAD: SOBRE LA VERSATILIDAD NUMÉRICA DE LAS OFRENDAS

Los ejemplos etnográficos expuestos revelan que la numerología responde a diversos propósitos.

Un primer análisis demuestra que el número 2 es un recurso para indicar los entes invocados pero también para establecer una división de la ofrenda en dos mitades: una derecha-masculina y otra izquierda-femenina. En lugar de que el ritualista aplique la división sexual a los ingredientes con un número que podría significar en sí el género o el «par», recurre a la dualidad andina para disponer los objetos en binomios por mitades: sirviéndose de un eje vertical ofrece dones

²⁴ Con frecuencia, en el periodo inca las divisiones sociales y políticas se plasmaron en divisiones cuádruples, como sucedió en la organización del propio Imperio y la ciudad del Cuzco (véase Rostworowski 1983).

«sexualizados», masculinos y femeninos.²⁵ Los *apus* se consideran masculinos y la *pachamama* femenina, pero no excluyen radicalmente de su constitución al género opuesto. Para los quechuas algo enteramente masculino o femenino en abstracto es raro, y prefieren las parejas a los individuos aislados. El 2 facilita la integración genérica.

En cuando a noción de «multitud», la cantidad abundante y no contada de semillas es siempre una forma de indicar la saturación de la comida ofrecida. Un alimento escaso no agradaría a los dioses, así como un banquete comunitario frugal no crearía consecuencias sociales valiosas. Del alimento abundante dependen los dones divinos, y una ofrenda cuantiosa se considera adecuada incluso para el cliente pobre que dispone de escasos recursos. Ser tacaño, qué duda cabe, no es una actitud sensata. Pero ciertas golosinas no se dan sin medida: las pasas, las paletas y los higos respetan el sentido del 2 para desplegarse en masculinas y femeninas, no se excede este número porque son más lujosas.

Pero los números definitorios de las ofrendas son el 3 y el 4.

El 3 es ante todo un recurso clasificador. Aisladamente representa entidades en parte «fijas» —clientes, cerros, parajes— que se conciben como «personas». Comparten una identidad ontológica: se trata de sujetos sociales con voluntad, sentimiento y conciencia, susceptibles de establecer entre sí relaciones recíprocas. Son individuos que forman «comunidades», pues se ligan en conjuntos mayores formando familias, linajes, pueblos. El carácter relacional depende de su aplicación *ordinal*, y la idea quechua de «ofrenda» se basa en este principio. La cooperación se considera central en una cosmología interconectada en la que la acción de los seres distintos produce la vida en el cosmos. La reciprocidad se plasma en la oración que es preformativa y exegética a un tiempo: crea lo deseado e informa al cliente de lo que va a suceder, regenera las relaciones para lograr un contexto propicio, una situación vital adecuada. Rezar es, en sí, una operación correctiva. Entonces la presencia en el rezo del número 3 está plenamente justificada.

En este sentido, el empleo ritual de la coca como recurso «vinculador» no hace sino prolongar su utilidad cotidiana. Por poner un ejemplo, cuando un grupo

²⁵ En el caso de las mesas rituales aymaras de Bolivia, cuya configuración es circular, existe «una disposición axial que induce a pensar en la efectiva sectorialización de la ofrenda en ‘cuatro cuartos’ según un doble sistema de ejes ortonormales definiendo ocho sectores (cuatro de ellos hacia las diagonales o ‘esquinas’ de la superficie de la ofrenda) y un centro [...]. Este ‘diseño’ se va llenando con el resto de los ingredientes que pugnan por alcanzar el centro, mediante un sistema de círculos concéntricos que desarrollan conjuntamente una espiral centrípeta» (Fernández Juárez 1994: 166).

de vecinos enfrenta el trabajo comunal o la cosecha reparten y mascan juntos la coca con el fin de consolidar los lazos internos; la coca cohesiona y articula a sus miembros. Por su parte, en la ofrenda el ritualista distribuye primero coca a los asistentes, uniéndolos en un contexto hermanado. Después amplía la «comunión» a los seres tutelares para conformar una gran colectividad en la que el «trabajo común» resulte propicio. El ritualista emplea los *k'intus* para obtener armonía y equilibrio en todos los niveles, uniendo a los comensales (cerros, parajes, personas). Por eso es extraño que, como afirman varios autores, la coca y la identidad cultural quechua constituyan una unidad insoluble.²⁶ Con ella se puede unificar a todas las entidades del cosmos que, en el proceso ritual de la ofrenda, resulten necesarias.

Por su parte, el 4 no indica la cantidad de ingredientes sino las formas espaciales. Es un operador geométrico. Sirve para representar las cuatro direcciones del mundo, los cuatro lados de la tierra, las cuatro esquinas, pero también a los *apus* como mojones simbólicos de la configuración global. Los pétalos de clavel, el papel, los caramelos, las galletas, el algodón, la propia servilleta ceremonial y la forma final del pago como «paquete» conforman rectángulos. El hilo con que se ata el paquete formando una cruz se ajusta a dicho principio.²⁷

Pero esta polisemia cuadrangular incluye otra consecuencia importante: el acto de «cierre». Si el espacio de las deidades y del cliente es un ámbito definido, el despacho debe «cerrarse» para envolver a la totalidad de los seres. Cerrar es un acto de «protección», de aislamiento frente al exterior, y el 4 persigue lograr esta clausura. No se trata sin embargo de un procedimiento que afecte únicamente a la vida ritual; la acción de «clausurar» resulta común en la vida comunitaria y los pueblos suelen conjurar la desgracia en un movimiento *centrípeto*, es decir, aislándose del extraño, los peligros y las amenazas con un repliegue hacia el interior.²⁸

Y durante el cierre algunos ingredientes marcan los rumbos cardinales. El pago se convierte así en un *mundo* finito que mantiene para siempre su cabeza señalando hacia el Este, los pies hacia el Oeste, el lado izquierdo hacia el Norte y el derecho hacia el Sur.

Entonces, al recibir el paquete el cliente estará convencido de que sus ruegos serán escuchados. Quizá no sea del todo consciente pero los números hablan un idioma muy persuasivo.

²⁶ Véase un extenso desarrollo sobre esta idea en Allen (2008).

²⁷ Al quemar el paquete, el ritualista vierte libaciones de vino formando una cruz alrededor de la hoguera.

²⁸ Fernández Juárez ha desarrollado este aspecto relacionando la vida comunitaria aymara con la simbología de la alimentación y el proceder ceremonial (véase Fernández Juárez 2000).

BIBLIOGRAFÍA

- ALLEN, Catherine J.
- 2008 *La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».
- BASTIEN, Joseph W.
- 1985 *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Tomo II. Prospect Heights: Waveland Press.
- DALLE, Luis
- 1969 «El despacho». *Allpanchis Phuturinga*. I: 139-154. Cuzco.
- DEHOUVE, Danièle
- 2007 *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Plaza y Valdés, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo
- 1994 «‘El banquete aymara’: aspectos simbólicos de las mesas rituales aymaras». *Revista Andina*. 12(1): 155-189. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».
- 1997 *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».
- 1998 «Todos santos: Todos almas». *Revista Andina*. 16(1): 139-159. Cuzco.
- 2000 «Entre lo ‘abierto’ y lo ‘cerrado’. Fracturas, tensiones y complicidades en torno a la salud en el espacio cultural aymara». En Juan van Kessel y Horacio Larraín Barros (eds.). *Manos sabias para criar la vida*. Quito/ Iquique: Abya-Yala/Instituto para el Estudio de la Cultura y Tecnología Andina, pp. 341-360.
- 2006 «Apxatas de difuntos en el altiplano aymara de Bolivia». *Revista Española de Antropología Americana*. 36: 163-180. Universidad Complutense de Madrid.
- FLORES OCHOA, Jorge
- 1975 «Pastores de alpacas». *Allpanchis Phuturinga*. 8: 5-23. Cuzco.
- MARISCOTTI DE GÖRLITZ, Ana María
- 1978 *Pachamama Santa Tierra: contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Berlín: Gerb Mann Verlag.
- MARZAL, Manuel
- 1971 «¿Puede un campesino cristiano ofrecer un ‘pago a la tierra’?». *Allpanchis Phuturinga*. 3: 116-128. Cuzco.

- MILLONES, Luis
1997 «Maestros curanderos». *El rostro de la fe. Doce ensayos de religiosidad andina*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide y Fundación El Monte, pp. 59-68.
- REINHARD, Johan
2002 *Machu Picchu. El centro sagrado*. Cuzco: Instituto Machu Picchu.
- RICARD LANATA, Xavier
2007 *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*. Lima/Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».
- RÖSING, Ina
1994 «La deuda de ofrenda: un concepto central de la religión andina». *Revista Andina*. 12(1): 191-216. Cuzco.
- ROSTWOROWSKI, María
1983 *Estructuras andinas de poder. Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ROWE, John
1946 «Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest». *Handbook of South American Indians*. 2: 183-330. Washington DC: Smithsonian Institution.
- TSCHOPIK, Harry
1951 «The Aymara of Chucuito, Peru. 1: Magic». *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*. 44(2): 137-308. Nueva York.
- URTON, Gary
1997 *La vida social de los números*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».
- ZUIDEMA, Tom
1990 *Inca Civilization in Cuzco*. Austin: University of Texas Press.
1995 *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.