

Santa Veracruz Tatala: ¿Moderna extirpación de idolatrías?

Renato Choque Flores¹³³, Mónica Karem Rojas Corrales¹³⁴

Introducción

El presente ensayo pretende cuestionar la idea ya muy trillada y folklorizante de que la festividad ritual de Santa Veracruz Tatala, celebrada anualmente en una zona semiperiférica de la ciudad de Cochabamba¹³⁵ durante los primeros días de mayo¹³⁶, se trate de una feliz y pacífica tradición en la que se unen ideal y románticamente dos componentes religiosos: un componente andino ancestral nativo sumiso y un componente católico hospitalario. Lo que en realidad puede estar repitiéndose anualmente es más bien una interminable injusticia epistemológica manifestada en una recurrente violencia simbólica y espiritual, aunque muchas veces sobrellevada silenciosamente a través del tiempo o hasta introyectada y naturalizada en el inconsciente colectivo. Cual si fueran los ecos interminablemente dolorosos de la histórica extirpación de idolatrías practicada durante la colonia contra la parte espiritual de las culturas andinas.

Enigma inicial

Desde la década del cincuenta del siglo pasado la capilla de Santa Veracruz se halla regentada por sacerdotes de la Compañía de Jesús. Revisando la génesis de la festividad de Santa Veracruz (Albó, 1974; Rocha, 1982; Coronel, 2003; Aguiló, 2016) hallamos la historia de un humilde campesino que cierto día encontró una piedra con rasgos muy inusuales y llamativos la cual fue posteriormente guardada y reverenciada por una colectividad creciente en la región. La leyenda que se ha tejido dice que, durante el traslado de esa piedra al lugar actual para sustituirla por una cruz cristiana, ella se extravió, así sin más, con la mayor cándida facilidad. Se la narra así:

De acuerdo a Paredes (1957)¹³⁷, la tradición oral sobre el origen de la fiesta indica que muchos años atrás [sic] un indio encontró una piedra triangular en medio de la cual las venas del material pétreo parecían una cruz[...] La piedra original ha desaparecido. En su lugar hay actualmente un crucifijo bronceado de madera de unos 3 mts. de altura, conocido como el Señor de Santa Vera Cruz, o más popularmente como Tata Velacruz o bien Velacruz Tatita (Albó, 1974: 169).

133 Estudiante del Programa de Licenciatura en Antropología, FACSO UMSS. E-mail: choquefloresrenato@gmail.com

134 Estudiante del Programa de Licenciatura en Antropología, FACSO UMSS.

135 La Parroquia Santa Veracruz en jurisdicción de la OTB (Organización Territorial de Base) Santa Veracruz, Distrito 8, Municipio Cercado, Departamento de Cochabamba del Estado Plurinacional de Bolivia.

136 Del 1º al 4 de mayo, aunque los actos centrales se realizan los días 2 y 3.

137 Se remite a la fuente "Folklore en el valle de Cochabamba: dos fiestas populares" de Antonio Paredes Candia, publicada en el vol. 4-5 de la revista Khana, La Paz, 1957. Confrontable también en Paredes, 1976: 183.

Nuestro interés está orientado en profundizar sobre los significados de este ritual religioso que permitan analizar y comprender las complementariedades y contraposiciones de las creencias, prácticas religiosas y rituales que subyacen en esta festividad religiosa. Sobre todo, develar algunas de las formas de encubrimiento y violencia simbólica a la que puedan estar sometidos las prácticas rituales y culturales de la población.

La *wak'a* andina

Empezamos describiendo el ancestral simbolismo que encierra un elemento primordial en la geografía andina, la piedra. Según Guillermo Francovich, las sociedades andinas, aún desde época preincaica, establecieron su cultura sobre un simbolismo vivenciado en torno a las montañas, las rocas y la piedra. Cuyos vestigios son: Tiwanaku, el Fuerte de Samaipata¹³⁸, la ruinas de *Inka Raqay*¹³⁹ y otros en Bolivia. La administración incaica, en su época, utilizó la piedra en diferentes ámbitos, sean arquitectónicos, artesanales y hasta rituales. En la actualidad, las sociedades rurales aún conceden especial valor cultural a este elemento de la naturaleza. Francovich menciona al mítico Viracocha¹⁴⁰ como un “dios salido de la tierra, dios petrificador que finalmente acaba por convertirse él mismo en piedra” (Francovich, 1980: 19).

El mito de la piedra no solamente configuró la religiosidad de los kollas y las manifestaciones de su arte. Daba también sentido a su vida y estaba presente en su organización social y política. Hemos visto que, como dice Bachelard¹⁴¹, el hombre encuentra en la piedra un desafío. La piedra, con su dureza, con su resistencia a la manipulación, provoca la voluntad del hombre y engendra en éste actitudes y sentimientos que toman forma en su comportamiento y hasta en sus instituciones (Francovich, 1980: 28).

Pablo Joseph de Arriaga, sacerdote jesuita, uno de los eximios extirpadores de idolatrías durante la colonia, en un detallado informe publicado en 1621, tras hacer sus prolijas averiguaciones sobre qué cosas adoran los indios y en qué consiste su idolatría, concluye que estos adoran “al “Sol¹⁴²”, “a la Luna[...]”¹⁴³ y a algunas estrellas¹⁴⁴”, al “Rayo¹⁴⁵”, a “Ma-

138 Imponente vestigio incaico ubicado en el Municipio Samaipata de la Provincia Florida del Departamento de Santa Cruz, Bolivia.

139 Sitio arqueológico incaico situado en el Municipio Sipe Sipe de la Provincia Quillacollo en el Departamento de Cochabamba, Bolivia.

140 *Wiraqucha* o *Illa Tiqsi Wiraqucha* o *Qun Tiqsi Wiraqucha*: divinidad preinca adoptada por la nobleza incaica cuzqueña de la parcialidad superior.

141 Gaston Bachelard alude a las piedras preciosas y a la piedra filosofal en la historia del conocimiento alquímico (Cf. Bachelard, 2010).

142 “[A]doran al Sol, con Nombre de Punchao, que significa el día, y también debajo de su propio nombre Inti” (Arriaga, 1999: 26).

143 “Y también a la Luna, que es Quilla” (Arriaga, 1999: 26).

144 “[A] algunas estrellas, especialmente a Oncoy que (son las siete Cabrillas)” (Arriaga, 1999: 27).

145 “Adorar [sic] a Libiac, que es el Rayo[...] o Hillapa, que es lo mismo” (Arriaga, 1999: 27).

macocha¹⁴⁶, a “Mamapacha¹⁴⁷”, a “los Puquios¹⁴⁸”, a “los Ríos”, a “Cerros altos y montes y algunas piedras muy grandes”, a las “Sierras nevadas”, y a “las Pacarinas¹⁴⁹” (Cf. Arriaga, 1999: 27-30). Los cuales, en interpretación suya, todas son “huacas¹⁵⁰” ocupando el lugar de Dios. “Todas las cosas sobredichas son huacas que adoran como a Dios, y ya [...] no se les pueden quitar delante de los ojos, porque son fijas e inmóviles” (Arriaga, 1999: 30). Pero, en cambio,

[o]tras huacas hay móviles, que son las ordinarias, y las que van nombradas en cada pueblo, que se les han quitado y quemado. De ordinario son de piedra, y las más veces sin figura ninguna; otras tienen diversas figuras de hombres o mujeres, y a algunas de estas huacas dicen que son hijos o mujeres de otras huacas; otras tienen figuras de animales. Todas tiene [sic] sus particulares nombres, con que les invocan[...] (Cf. Arriaga, 1999: 30-31).

Muchos autores e investigadores especializados en diferentes disciplinas realizan aproximaciones generalmente etnográficas, pero también interpretativas de los lugares y de los objetos sagrados andinos denominados en lengua quechua *wak'a*. Es muy interesante entender la manera peculiar cómo las culturas andinas, antiguas como modernas, conciben la dimensión sagrada de la realidad y de la existencia. En cuya cosmovisión cualquier lugar o acontecimiento tiene la capacidad de transformarse en lugar u objeto o evento sagrado. De ahí las perplejidades que esto ocasiona a muchas ciencias como a la antropología, por ejemplo. Mas, lo que pretendemos establecer previamente es que las piedras, en circunstancias diversas o especiales, también pueden convertirse en *wak'a*. Es decir, un material sagrado, cargado de inmenso poder divino; o meramente atribuido, a veces. Como aquella que encontró el campesino de la leyenda señalada líneas arriba.

María Alba Bovisio, filósofa argentina, establece un acercamiento conceptual al término quechua *wak'a* pero aún como hipótesis.

1) La *wak'a* es una entidad sagrada material, su carnadura es parte ineludible de su sacralidad puesto que se inscribe en una ontología donde toda existencia es necesariamente material, principio fundado en la noción de *pacha*, que implica la insolubilidad del espacio-tiempo; es decir que, para existir, “ser” en el tiempo, siempre hay que “estar” en el espacio. En este sentido [...], las manifestaciones materiales llamadas *wak'a* no representan la idea (inmaterial) de lo sagrado, sino que son lo sagrado mismo.

2) Una misma *wak'a* puede asumir diversas corporalidades (humana, animal, vegetal, pétrea, etc.), esta multiformidad responde al principio de que las cosas son en un *continuum* ontológico fundado en una multiplicación de vinculaciones entre

146 “Mamacocha, que es la Mar[...] y le piden en particular que nos lo deje [sic] enfermar y que vuelvan presto con salud y plata de la mita[...]” (Arriaga, 1999: 27).

147 “Mamapacha, que es la tierra, [a quien] también [la] reverencian, especialmente las mujeres, al tiempo que han de sembrar, y hablan con ella diciendo que les dé buena cosecha, y derraman para esto chicha y maíz molido[...]” (Arriaga, 1999: 27-28).

148 “[L]os Puquios, que son los manantiales y fuentes[...]” (Arriaga, 1999: 28).

149 “Pacarinas, que es de adonde ellos dicen que descienden[...]” (Arriaga, 1999: 30).

150 *Wak'as*.

todo lo existente. Los tratados de extirpación, encabezados por el de Arriaga, taxonomizaron los tipos de *wak'as*, mientras que una lectura atenta al conjunto de las fuentes permite vislumbrar que no se trataría de entidades diferenciadas (distintos “ídolos”) sino de un complejo que remite de manera multiforme tanto a los antepasados (*mallquis*) reales y míticos como al tiempo-espacio (*pacha*) del origen de los hombres y de la naturaleza (*pacarina*) (Bovisio, 2016: 80).

Nos quedamos, así, con la idea básica de corresponder *wak'a* a “una entidad sagrada material” que “puede asumir diversas corporalidades [multiformes]”. Y a continuación colocamos, sobre el tapete de la mesa de discusión, a la extirpación de idolatrías ejercida por la colonia sobre, o contra, las sociedades autóctonas no solamente de la región andina sino de toda Iberoamérica.

La extirpación de idolatrías colonial

Según Pierre Duviols, etnohistoriador especializado en este tema, “la extirpación de la idolatría fue la parte previa y negativa del esfuerzo de cristianización en los Andes” (Duviols, 2003: 21). Aunque la política represora y extirpadora llegó ya en las mismas carabelas de Cristóbal Colón, sus orígenes andinos se hallan en un decreto del primer arzobispo de Lima, Jerónimo de Loaysa, quien en 1545 expidió una “Instrucción” para curas de indios. Este documento contiene los elementos fundacionales para la empresa de extirpación en los Andes. “En ella encontramos un esbozo de las futuras visitas de idolatrías: todos los años el doctrinero deberá detenerse seis u ocho días en cada pueblo de indios para buscar y destruir huacas” (Duviols, 2003: 22). Primitivo Tineo, estudioso de los concilios limenses coloniales, acota que “Loaysa la impuso a todos los clérigos que doctrinaban indios, con la obligación de llevarla consigo y guardarla bajo pena de 50 pesos[...]” (Tineo, 1990: 81). “Una mínima medida contra el paganismo era enterarse y saber dónde tenían sus guacas y adoratorios [los indios] y hacerles que los deshagan, si es posible cristianizándolos, poniendo en esos lugares cruces o signos cristianos” (Tineo, 1990: 83). La mencionada “Instrucción tiene 18 capítulos o decretos de asombrosa semejanza en el sentido y aun en las mismas palabras con las constituciones de los concilios posteriores[...]” (Tineo, 1990: 82). Entre 1551 y 1552 se realiza el Primer Concilio de Lima, en cuyas actas se ordena “*Que las guacas sean derribadas, y en el mismo lugar, si fuere decente, se hagan iglesias*”¹⁵¹ (Vargas, 1951: 8).

La religiosidad de los pueblos autóctonos manifestada en la veneración o adoración de sus respectivas *wak'as* fue considerada como “la peste de la idolatría”. Los indígenas fueron (inclusive hasta hoy en día) catalogados de idólatras con el argumento de que cualquier objeto *wak'a* equivale a ídolo, es decir, a una representación diabólica. Que promueve la idolatría indígena. Y para combatir este supuesto error fue organizado y montado todo un aparataje ideológico y material en el que participó muy activamente la Compañía de Jesús. Pierre Duviols continúa: “Declarada la guerra antiidolátrica, el virrey [Toledo], de acuerdo

151 Cuyo tenor reza: “Por tanto, S.S. ap. mandamos que todos los ídolos y adoratorios que hobiere en pueblos donde hay indios cristianos sean quemados y derrocados; y si fuere lugar decente para ello se edifique allí iglesia, o a lo menos se ponga una cruz” (Vargas, 1951: 8).

con los obispos, nombró a visitantes eclesiásticos¹⁵² escogidos entre clérigos que eran buenos conocedores de las lenguas nativas [y] buenos predicadores[...]" (Duviols, 2003: 24). Destacándose entre ellos Cristóbal de Albornoz y el ya aludido jesuita Arriaga.

Los métodos aplicados para combatir la idolatría indígena fueron en mayor parte violentos, coercitivos y punitivos. Llegando a usarse inclusive la tortura para arrancar la confesión de los indígenas sobre la identidad oculta de los "dogmatizadores" (sacerdotes indígenas) y el paradero de las *wak'as* escondidas. Luego, el espectáculo intimidatorio de la destrucción y quema pública que se realizaba de todo objeto sagrado autóctono (*mallkis*¹⁵³, conopas¹⁵⁴, *illas*¹⁵⁵, *wak'as*, etc.). Hasta los escarmentadores castigos infligidos a quienes seguían adorando sus *wak'as* o propagaban su vigencia. Se sugiere inclusive, aunque excepcionalmente, la condena a morir en la hoguera. Duviols, en la introducción a su obra "Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo¹⁵⁶, siglo XVII", declara:

En cuanto a los castigos contra los "camayos¹⁵⁷ o sacerdotes", se menciona el llevar coraza o ciertas señales infamantes "en las mantas y llicllas¹⁵⁸", los azotes, la trasquiladura, el ser paseados por las calles del pueblo desnudos y montados en una llama, el cepo, el servicio personal provisional o perpetuo en la Iglesia, y para ciertos hechiceros, el encierro perpetuo, en una cárcel construida a propósito, al lado de la iglesia¹⁵⁹. En cuanto al encierro perpetuo hubo quejas, v.g. en Chucuito¹⁶⁰. El deseo de Toledo era que los especialistas religiosos andinos más peligrosos fuesen entregados al Santo Oficio, que fuesen juzgados *mixto fore*, es decir, por los tribunales eclesiásticos y por los civiles, lo que hacía posible la aplicación de la pena de muerte a ciertos acusados. La Asamblea del Cuzco[...]¹⁶¹ menciona que el brazo secular puede condenar a muerte a los hechiceros. El obispo de La Plata, Alonso de Granelo, escribía el 20 de marzo de 1582, que "hechiceros e idólatras que se hallaren, de quien no se ouise castigo ejemplar con pena de fuego, como se ha hecho con otros, se pongan en una casa aparte por algún tiempo". No sabemos si "otros" en esta frase

152 La Extirpación alcanzó mayor nivel de efectividad con "la creación del cargo juez visitador de idolatrías, con los poderes excepcionales que el arzobispo concedía a estos nuevos funcionarios eclesiásticos" (Duviols, 2003: 40).

153 *Mallki*: cuerpo momificado de algún determinado antepasado.

154 "Las conopas[...] son propiamente sus dioses Lares y Penates, y así las llaman también Huacicamayoc, el mayordomo o dueño de la casa; éstas son de diversas materias y figuras, aunque de ordinario son algunas piedras particulares y pequeñas que tengan algo de notable, o en el color, o en la figura" (Arriaga, 1999: 35). "Hay también conopas más particulares, unas para el maíz, que llaman zarap conopa; otras para las papas, papap conopa; [y] otras para el aumento del ganado[...]" (Arriaga, 1999: 36).

155 *Illa*: reproducción lítica miniaturizada de la figura de algún animal doméstico, destinada a un propósito ritual vinculado con la fertilidad.

156 Provincia de Cajatambo ubicada actualmente en el Departamento de Lima, Perú.

157 Del idioma quechua *kamayuc* traducible por "encargado de", y en este caso, inferimos, "encargado de algún ritual andino equis".

158 *Lliklla*: clásico textil andino multiuso.

159 Al respecto, se aclara: "El sistema [de evangelización] de la Compañía [de Jesús] consistía en 'alcanzar las masas a través de la élite'[...] De allí la creación de colegios para hijos de curacas (por ejemplo, el Colegio del Príncipe, en Lima) y su reverso, la de la cárcel de 'hechiceros' para suprimir a la élite [sic] de los sacerdotes de la religión indígena (por ejemplo, la Casa de Santa Cruz, en Lima)" (Duviols, 2003: 41-42).

160 Actualmente localidad de la Provincia Chucuito en el Departamento de Puno, Perú.

161 "En el Cuzco, Toledo reunió una asamblea y esta decidió [varias] medidas [antiidolátricas]" (Duviols, 2003: 24).

alude a los hechiceros indígenas o a reos del Santo Oficio¹⁶² (Duviols, 2003: 25).

En consecuencia, quizá aquella historia inocente y simplona tejida respecto al origen de la festividad de Santa Veracruz esté escondiendo rizomáticas articulaciones históricas e ingredientes ideológicos subterráneos aún más sorprendentes, reveladores e impredecibles. Lo mismo que los principales símbolos¹⁶³ que se han desplegado, súbita o procesualmente, en torno a este evento ritual, durante alguna etapa de su conformación.

¿Un caso de extirpación de idolatrías actual?

Destruir todo objeto y adoratorio idolátrico para plantar encima una cruz o mejor aún construir una capilla y hasta un templo cristiano. Tal era la consigna dictada para los curas doctrineros y para los misioneros de entonces. Por este motivo (y esta parte es ya aceptada por la historia oficial) muchos principales centros de peregrinación católica en Latinoamérica y aún otra infinidad de centros menos famosos, están contruidos sobre las ruinas de antiguos adoratorios o *wak'as* autóctonos. Los santuarios de Copacabana¹⁶⁴ y de Urkupiña¹⁶⁵ son dos ejemplos bastante conocidos en Bolivia. Y muy curiosamente gran parte de la ritualidad de Urkupiña también gira en torno al símbolo de la piedra.

La festividad de Santa Veracruz Tatala consiste en un acontecimiento paradigmático que corrobora nuestra hipótesis central. A nuestro juicio representa la prueba fehaciente de una real práctica de violencia simbólica parangonable a una moderna extirpación de idolatrías. Un razonamiento rememorativo crítico (deconstructivo) permite suponer que la *wak'a* de Santa Veracruz pudo haber sido originalmente una *paqarina* o una *illa*. *Wak'as* muy peligrosas para cualquier extirpador de idolatrías colonial o contemporáneo. Una *paqarina* es, en la mitología andina de largo aliento, un lugar de origen sobrenatural. Que suscita la idea de la fecundación ecológica del género humano. Una *illa*, en cambio, se trata de un objeto generalmente lítico que contiene energía reproductora según el animal que represente. Que irradia la idea de la fertilidad. *Paqarinas* e *illas* perviven hoy en varias regiones del territorio andino. Por otra parte, el ritual del Tatala coincide con el *Aymuray Killa*¹⁶⁶ del calendario *tawantinsuyano*, otro aspecto que valdría la pena indagar y ahondar.

El término *illa* tiene, según Viviana Manríquez citada por Lucila Bugallo, dos acepciones principales:

una remite a las divinidades, principalmente el rayo; y la otra lo asocia con

162 Josep Barnadas realiza una indagación preliminar sobre la existencia de actividad idolátrica extirpable también en Charcas, actual territorio boliviano (Cf. Barnadas, 1993).

163 Las velas, las estatuillas de animales domésticos, el excremento de los animales representados, ciertos productos agrícolas de la región, sugiriendo a todas luces verdaderos rastros de conopas e *illas* prehispánicas. También las coplas picantes y los símiles o muñecos de *wawas* (bebés humanos).

164 Localizada en el Departamento de La Paz, Bolivia.

165 En el Departamento de Cochabamba, Bolivia.

166 "MAIO / *Aimoray Quilla* [mes de cosecha]:

En este mes ofrecían otros ganados grandes pintados de todos los colores. En esto de *aymoray* [cosecha] ay otras fiestas chicas; dicen que hallando una masorca que nasen dos juntas, o papas, y de recoger la comida y lleuallo a casa o al depócito para guardarse en las *cullunas*, *chahuays*, *pirua* que son barriles, hazen muy mucha fiesta y borrachera. [Y] Cantan[...]" (Guaman Poma, 1988: 219).

los antepasados, los antiguos (la prehumanidad), los tesoros y lo antiguo, lo que se debe conservar y guardar por muchos [sic] tiempo y que de este modo permite obtener riqueza y ventura; es decir, “es el prestigio de algo antiguo conservado y guardado”. Entre estas *illas* se encuentran las piedras bezoares, las pequeñas esculturas de piedras y las *conopas* de piedra o metal relacionadas con el agua de lluvia (Bugallo, 2016: 139).

Hasta nuestros días, el cristianismo se constituye todavía en el principal factor ideológico de la expansión occidental. Muchos valores y muchas instituciones sociales y económicas del mundo capitalista occidental todavía guardan conexión con los valores antropológicos y éticos cristianos. Entonces, la discrepancia ideológica y espiritual no ha perdido su peligrosidad. En nuestra contemporaneidad, la teología católica (aunque con menor fanatismo y dogmatismo que las teologías protestantes) continúa acusando a la espiritualidad andina de utilitarista y animista más afín a las corrientes *new age* que a la ética cristiana. Por eso su constante celo por exorcizarlo. Ataviado con discursos como “inculturación del evangelio”¹⁶⁷, “sincretismo religioso”¹⁶⁸ o “ecumenismo”¹⁶⁹; persiste el inlaudable esfuerzo católico por darle significados cristianos a cada uno de los ritos y símbolos reproducidos anualmente por los peregrinos a la festividad del Tatala, por ejemplo. Con la agravante de que se trata ésta de una *wak’a* de la fertilidad, fertilidad extensiva desde la agrícola hasta la zoológica además de la humana¹⁷⁰. Sabiendo que la teología puritana y misógina del cristianismo mantiene sus dificultades por entender y comprender la manera como se concibe y se vivencia la dimensión erótica y reproductoria en la cosmovisión andina¹⁷¹.

A pesar de que se puede sostener que la cruz se trata de un símbolo antropológico universal, sin embargo, ésta se ha ataviado a través del paso del tiempo con una fuerte

167 “Podría resumirse el proceso de inculturación como una doble y recíproca apropiación entre Evangelio y cultura” (Do Carmo, 1988: 49). Imponiéndose siempre el primero en el final del proceso.

168 Según Juliane Esch-Jakob, “[c]uando llegaron los evangelizadores, los nativos siguieron con sus antiguos ritos religiosos, que para ellos no parecieron contradictorios a la nueva religión” (Esch-Jacob, 1994: 18). Una estratégica adaptación recurrente hasta la actualidad, definido como sincretismo, con la bucólica metáfora de la leche y el café los cuales una vez mezclados ya no pueden ser separados.

169 Si bien “[e]n los ambientes católicos, ‘ecuménico’ se emplea en un sentido más bien restringido para [...] el restablecimiento de la unidad [católica]. En el ámbito del *Consejo Ecuménico de las Iglesias* se abre una perspectiva [...] más amplia[...]”. Por otra parte, “[s]e ha abierto una perspectiva más amplia aún con el llamado ‘ecumenismo secular’”. Sin embargo, “[a] veces, la palabra hace referencia a cualquier esfuerzo de unión y reconciliación entre todas las religiones incluidas las no cristianas; más aún, entre todos los pueblos” (Vercruysse, 1993:12). Pero salvaguardando siempre una perspectiva cultural cristiana en el último horizonte.

170 Siendo las civilizaciones andinas sociedades eminentemente agrarias han desarrollado una vasta y compleja tecnología especializada en el manejo de la naturaleza con finalidad agrícola. En cuyo conocimiento (ciencia) participa también la ritualidad formando un todo holístico con los demás saberes humanos. Por eso, la fertilidad constituye un don vital en todas las dimensiones (sea botánica, zoológica, antropológica, etc.) dentro la cosmovisión andina. Y la conjunción entre la espiritualidad y la fertilidad (sexualidad) franca y sin eufemismos (igual que sucede en el hinduismo), muchas veces ni siquiera es simplemente incomprendida en su verdadera dimensión y significantes por el catolicismo romano tanto de antaño como de la actualidad, sino aún minusvalorada como si fuese una distorsión de cierta moralidad cristiana con pretensiones de universalidad. Por ello su consecutivo intento por cristianizarlas.

171 “La fiesta [de Santa Veracruz] se ha realizado desde tiempos inmemoriales. Ha tenido fama en los centros socialmente altos de la ciudad de Cochabamba de ser una fiesta ‘pagana’ y de ser motivo de licenciosas orgías. Por este motivo hace varias décadas un obispo intentó suprimirla. Aquel año se cerraron las puertas del templo y no se permitió ningún culto cristiano tradicional. La gente, sin embargo, acudió como de costumbre con sus velas y con sus cantos. La medida del obispo resultó altamente impopular” (Albó, 1974: 169).

carga ideológica religiosa identificada uniformemente con el cristianismo. Que ya estaba fuertemente definida en los siglos correspondientes a la conquista y el coloniaje de tierras americanas. Hasta nuestra contemporaneidad. Por eso la cruz del Tatala de Santa Veracruz está indudablemente plantada sobre una *wak'a* andina¹⁷². Una prueba más de que la extirpación de idolatrías continúa hoy en pleno siglo XXI, bajo nuevos métodos y estrategias, más solapadas y subliminales por supuesto, pero más efectivas de esa manera. La violencia física de antaño transformada en violencia simbólica y semiótica, como sugerirían desde su respectiva perspectiva Michel Foucault y Pierre Bourdieu. La afirmación y erección triunfante de la cruz cristiana occidental sobre todas las culturas y sobre cualquier diferencia, en este caso epistemológica espiritual de la cultura ancestral andina. El avance incontenible de la racionalidad occidental¹⁷³ hasta los últimos rincones del planeta y de la misma intimidad espiritual del ser humano. Otra expresión más de un nietzscheano ejercicio del poder, la voluntad de dominio y poder.

Poder simbólico y violencia simbólica aquí y ahora

Michel Foucault, uno de los filósofos más incisivos de nuestra contemporaneidad, en una entrevista versada sobre las implicaciones que suscita el tema del poder, asunto tan profusamente reflexionado por él, responde así: “Creo que los mecanismos de poder son mucho más amplios que el mero aparato jurídico, legal, y que el poder se ejerce mediante procedimientos de dominación que son muy numerosos” (Foucault, 2012: 41). Por lo cual “[l]os controles psicológicos son siempre más eficaces que los controles físicos” (Foucault, 2012: 131). Por su parte, Pierre Bourdieu, eminente sociólogo contemporáneo de ascendencia marxista, expresa que “[e]l poder simbólico es un poder de construcción de la realidad que tiende [siempre] a establecer un orden *gnoseológico*” (Bourdieu, 2000a: 67). Y en vista de que “[e]l campo de producción simbólica es un microcosmo de la lucha simbólica entre las clases [...]” (Bourdieu, 2000a: 69), el poder simbólico “se define en y por una relación determinada entre los que ejercen el poder y los que lo sufren, es decir, en la estructura misma del campo donde se produce y se reproduce la *creencia*” (Bourdieu, 2000a: 72).

Se parte en base al planteamiento de que

“[e]xtirpar” es ‘arrancar’, ‘desarraigar’ y consiguientemente ‘suprimir’. Este verbo se aplica, y se aplicaba, en particular a las malas hierbas, con las que eran comparadas las religiones paganas –andinas en nuestro caso–, junto con los comportamientos, rituales, dogmas y representaciones que les correspondían, y que la Iglesia quería desarraigar para poder sembrar y plantar luego en tierra despejada (Duviols, 2003: 21).

172 Aunque el inicial lugar sacralizado migró algunas veces durante el transcurso del tiempo (Paredes, 1976: 183-184), nuestra hipótesis principal permanece invariable.

173 Racionalidad occidental fundamentada, simultáneamente, en el *logos* griego como en el racionalismo cartesiano y en la moral judeocristiana. Racionalidad que crea la drástica y maniquea disyuntiva entre razón y mito, entre objeto y sujeto, entre ciencia y religión, entre materia y espíritu, entre el bien y el mal, entre lo sagrado y lo profano, entre tiempo y espacio, entre tiempo lineal y tiempo circular, por ejemplo; disyunciones tradicionalmente ajenas a la racionalidad andina.

Surgiendo inmediatamente la noción de *violencia ejercitada*, en este caso contra la dimensión religiosa espiritual del mundo indígena andino. La agresión al alma del nativo una vez que se hubo consumado impunemente las multiformes agresiones contra su cuerpo. Manuel Fernández desde los planteamientos de Bourdieu sostiene:

La noción de violencia simbólica juega un rol teórico central en el análisis de la dominación en general hecho por Pierre Bourdieu, quien la considera indispensable para explicar fenómenos aparentemente tan diferentes como la dominación personal en sociedades tradicionales o la dominación de clase en las sociedades avanzadas, las relaciones de dominación entre naciones (como en el imperialismo o el colonialismo) o la dominación masculina tanto en las sociedades primitivas como modernas (Fernández, 2005: 8).

No obstante, Pierre Bourdieu mismo explica que

[l]a violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural (Bourdieu, 2000b: 51).

De tal suerte que “la violencia simbólica es la forma suave y larvada que adopta la violencia cuando la violencia abierta es imposible [...]” (Bourdieu, 2007: 215), situación en que “[l]os dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas aparecer de ese modo como naturales” (Bourdieu, 2000a: 50). La manifestación social como cultural de un fenómeno, en cierta medida parecido al psicológico síndrome de Estocolmo¹⁷⁴, en la generalidad de ocasiones hasta subconsciente e inconsciente. Proceso en el cual la víctima ni siquiera solamente empieza a simpatizar, sino que pasa inclusive a solidarizarse con su verdugo. Una relación donde el dominador ejerce un modo de violencia indirecta e inmaterial en contra de los dominados, los cuales al no evidenciarla “son inconscientes de dichas prácticas en su contra”, convirtiéndose en “cómplices de la dominación a la que están sometidos” (Cf. Olisa, 2016). Una violencia interiorizada y naturalizada hasta el punto de que se llega a creer que las cosas *siempre fueron así* y por lo tanto ciertos “valores y lugares dentro de la sociedad serían no sólo incuestionables sino también inmutables” (Cf. Olisa, 2016).

Trágica evolución (en la interminable lucha simbólica) desde una multiforme resistencia aborígen preliminar hasta la, en cierta forma, amnésica complicidad posterior actual. Como la que tenemos oportunidad de observar, y no sin estupor, en la naturalización e inclusive justificaciones antropológica o sociológica del rito festivo de Santa Veracruz Tatala en Cochabamba. La cruz cristiana (occidental) campeante sobre las aún humeantes cenizas icónicas andinas.

174 Síndrome de Estocolmo: Término acuñado por el psiquiatra Nils Bejerot, asesor de la policía sueca, para intentar explicar el inusual comportamiento que las víctimas de un secuestro en un banco de Estocolmo, mostraron, solidarizándose y aún protegiendo a su raptor.

Pero, ¿y la *chakana* o cruz andina? Ana María Pino, intelectual peruana, problematiza inclusive esta última objeción:

[R]esulta un tanto cuestionable que la denominación de “chacana” le corresponda a un “ícono sagrado” o al signo escalonado o la cruz cuadrada que aparece en los numerosos estudios de arqueología, arquitectura, historia, entre otros. Por otro lado, en la literatura, tanto impresa como virtual, “chacana” es la designación en general, tanto para la cruz cuadrada, como para la cruz que exhibe tres o cinco escalones por lado.

Por tanto, se puede concluir que lo que hoy es el término “chacana”, es resultado de ejercicios de elucubración o resignificación que se ha dado [recién a partir de los ochenta del siglo pasado] desde la cultura dominante a elementos de una cultura subalterna” (Pino, 2012: 54).

A todo esto, el teólogo y filósofo Josef Estermann, desde su territorio, oficia como el más locuaz ideólogo contemporáneo que postula a la *chakana* o cruz andina como un símbolo perfecto que resumiría la filosofía andina quechua y aymara (Cf. Estermann, 2006), practicando por cuenta propia un posmoderno velado experimento extirpacionista en el mundo de las ideas del espíritu andino.

Cerrando ideas

La “extirpación de idolatrías”, por sus maneras de llevarse a efecto, junto a la vergüenza de la mita potosina, podría considerarse otro de los episodios negros en la historia conjunta de Latinoamérica. Un suceso demasiado traumático para la conciencia colectiva de los pueblos y las naciones indígenas, un cruel y sádico ingrediente del gran holocausto andino. Considerada por Pierre Duviols como hija bastarda de la Inquisición europea, esta institución extirpadora de idolatrías manejada por la iglesia católica en América Latina fue la encargada de doblegar la parte invisible en la resistencia indígena a la conquista y al coloniaje. Fue la encargada de vencerla en la última región donde se había refugiado y atrincherado, la encargada de aniquilar (en el ser del indio) su fuero interno, su espíritu.

Aunque la institución extirpadora de idolatrías pertenece al pasado colonial y la festividad del Tatala de Santa Veracruz se visualiza como fenómeno de estudio recién en el siglo veinte. Ello no quita la sombra de la sospecha, que es nuestro propósito proyectar. La reconstrucción, o desconstrucción como plantea Jacques Derrida (2005), de la historia de la evangelización en Bolivia y en Latinoamérica nos servirían de sobremanera para arrojar-nos un poco más de claridad a la hora de observar cualquier fenómeno religioso-cultural sea local o sea regional. Como es el caso de la festividad de Santa Veracruz Tatala¹⁷⁵.

La antropología boliviana tiene el desafío de ser también una antropología crítica e

175 La apología santaveracruziana ha conseguido la promulgación de la Ley N° 323 de 20 de diciembre de 2012, declarando a la “Festividad Religiosa de Santa Vera Cruz ‘Tatala’” como Patrimonio Cultural del Estado Plurinacional de Bolivia. En 2016 inició una cruzada internacional ante la Unesco persiguiendo ahora el *status* de Patrimonio de la Humanidad.

interpeladora, puesto que todo conocimiento y la ciencia misma solamente avanzan en la medida en que se ejercitan rupturas o se plantean herejías. Y la antropología tiene el desafío de hacerlo según esa sensibilidad y con esa actitud crítica. Despertar, motivar, cuestionar, lanzar el guante, para futuras investigaciones.

Conclusión

Finalmente, en lo concerniente a la religiosidad andina se dispone de un cúmulo de estudios e investigaciones realizados desde diferentes disciplinas. Y diversas interpretaciones en torno al encuentro o desencuentro de sus dos principales componentes: cristiano (europeo) y autóctono (andino). Desenlazándose en explicaciones a veces integradoras (sincretismo religioso, inculturación del evangelio, diálogo interreligioso, ecumenismo, etc.) pero otras veces disociadoras (resistencia espiritual, religiosidad subterránea, resignificación simbólica-ritual, etc.) de ellos. Lo que a nosotros nos motiva, a fin de cuentas, no es tanto ofrecer respuestas sino antes bien preferentemente provocar preguntas y reacciones, sean de consenso o de disenso con nuestro planteamiento esencial, el cual afirma –reiteramos– que la festividad cochabambina de Santa Veracruz Tatala pudiera tratarse de nada más y nada menos que de una reeditada extirpación de idolatrías en versión moderna o ahora posmoderna.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILÓ, Federico (2016). “Significado socio-antropológico de las coplas del Cristo de Santa Veracruz”. Recopilación de Carla Ascarrunz M. a partir de un texto mimeografiado por la UMSS en 1984. En: *Traspatios. Revista de ciencias sociales*. INCISO-FACSO-UMSS, Nº 4 / Noviembre, Cochabamba.

ALBÓ, Xavier (1974). “Santa Vera Cruz Tatita”. En: *Allpanchis Phuturinga* Nº 7, Instituto de Pastoral Andina (IPA), Cusco.

ARRIAGA, Pablo Joseph de (1999). *La Extirpación de la Idolatría en el Pirú (1621). Estudio preliminar y notas de Henrique Urbano*. Cuzco: CBC-Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

BACHELARD, Gaston (2010). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México, D.F.: Siglo veintiuno editores. © [1948] Librairie philosophique j. vrin. Título original: *La formation de l'esprit scientifique*.

BARNADAS, Josep M. (1993). “Idolatrías en Charcas (1560-1620): datos sobre su existencia como paso previo para la valoración del tema de su extirpación”. En: Ramos, Gabriela y Urbano, Henrique. *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI – XVIII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

BOURDIEU, Pierre (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: siglo XXI editores. © 1980, Les Éditions de Minuit. Título original: *Le sans pratique*. Traducción: Ariel Dilon.

____ (2000a). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba. © 1999, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

____ (2000b). *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama. © 1998, París, Éditions du Seuil. Título original: *La domination masculine*. Traducción de Joaquín Jordá.

BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc J.D. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México, D.F.: Grijalbo. © 1995. Título original: *Reponses: pour une Anthropologie Reflexive*. Traducción: Hélene Levesque Dion.

BOVISIO, María Alba (2016). “Acerca de la naturaleza de la noción de *wak’a*: objetos y conceptos.” *En*: Bugallo, Lucila y Vilca, Mario (comp.). *Wak’as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino*. San salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy – Instituto Francés de Estudios Andinos.

BUGALLO, Lucila (2016). “*Wak’as* en la puna jujeña. Lo fluido y lo fino en el diálogo con pachamama.” *En*: Bugallo, Lucila y Vilca, Mario (comp.). *Wak’as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino*. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy – Instituto Francés de Estudios Andinos.

CORONEL Quinteros, Edith María (2003). *Religiosidad popular y la fiesta de Santa Vera Cruz*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Religiosas, Universidad Católica Boliviana San Pablo, Cochabamba.

DERRIDA, Jacques (2005). *De la gramatología*. Mexico, D.F. y Bs.As.: Siglo XXI Editores; octava edición. Primera edición en español, 1971. © 1967. Título original: *De la grammatologie*. Traducción de Oscar Del Barco y Conrado Ceretti.

DO CARMO Chehuiche, Dom Antonio (1988). *Evangelización de la Cultura e Inculturación del Evangelio*. Bogotá: CELAM.

DUVIOIS, Pierre (2003). *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: IFEA Instituto Francés de Estudios Andinos; Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

ESCH-JAKOB, Juliane (1994). *Sincretismo religioso de los indígenas de Bolivia*. La Paz: Hisbol.

ESTERMANN, Josef (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT); segunda edición.

FERNÁNDEZ, J. Manuel (2005). “La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica”. *En*: *Cuadernos de Trabajo Social*. Universidad Complutense de Madrid, Vol 18. Disponible en: <<http://www.enlinea.cij.gob.mx/Cursos/Hospitalizacion/pdf/PierreBourdieu.pdf>> (fecha de consulta 21/05/2018).

FOUCAULT, Michel (2012). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores. © 1994, Editions Gallimard. Título original: *Dits et écrits I, II*. Traducción de Horacio Pons.

FRANCOVICH, Guillermo (1980). *Los mitos profundos de Bolivia*. Cochabamba: Los Amigos del Libro.

GUAMAN POMA de Ayala, Felipe (1988). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores. Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno. Traducciones por Jorge L. Urioste.

OLISA, Mariana (2016). “5 ejemplos de violencia simbólica”. Disponible en: <<https://afrofeminas.com/2016/08/26/5-ejemplos-de-violencia-simbolica/>>, (fecha de consulta 21/05/2018).

PAREDES Candia, Antonio (1976). *Fiestas populares de Bolivia Tomo I*. La Paz: Ediciones Isla y Editorial Popular.

PINO Jordán, Ana María (2012). “La chacana. ¿Elucubración o resignificación?” En: *Pluralidades*. Vol 1 / N° 1, febrero 2012. Disponible en: <http://www.pluralidades.casadelcorregidor.pe/pluralidades_1/pluralidades_1_41-57.pdf> (fecha de consulta 21/05/2018).

ROCHA, José Antonio (1982). *La fiesta de Santa Veracruz “Tatita”. Determinaciones económicas para una práctica religiosa*. Tesis presentada para la obtención del Título de Licenciado en Ciencias Religiosas, Universidad Católica Boliviana, Facultad de Filosofía y Ciencias religiosas, Cochabamba.

TINEO, Primitivo (1990). *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.

VARGAS Ugarte, Rubén (1951). *Concilios Limenses (1551-1772) Tomo I*. Lima: s.e.

VERCRUYSSSE, Jos E. (1993). *Introducción a la teología ecuménica*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino