

Santa Vera Cruz Tatita

Xavier Albó

CIPCA, La Paz.

Este trabajo es un análisis sociológico y antropológico de una de las principales celebraciones del tipo peregrinación dentro de los valles de Cochabamba. En la literatura andina abundan las descripciones y análisis de fiestas y celebraciones rituales. Pero en la gran mayoría de los casos se trata de fiestas locales o regionales de tipo patronal, son menos frecuentes las descripciones de peregrinaciones, aunque no faltan algunas, como por ejemplo la de Ramírez (1969) sobre la novena de Qoyllur Rit'i cerca del Cusco. Hay partes de los Andes en que las peregrinaciones son casi inexistentes, como por ejemplo entre los aymaras (Albó, en prensa). Pero en otras regiones los centros de peregrinación son una faceta importante dentro de todo el sistema religioso-ritual. Cochabamba es una de ellas. Puede deberse ello a la gran densidad demográfica de sus valles centrales (más de 100 habitantes por Km², frente a 5 habitantes en el promedio de Bolivia) y también a la abundante inter-acción social que caracteriza a esta región valluna, en contraste con otros lugares más aislados y con una estratificación social más rígida, corrientes en otras partes de los Andes.

Los datos en que se basa este trabajo han sido recopilados en diversas ocasiones. Asistí por primera vez a la fiesta en 1953, cuando puede decirse que se desarrollaba en su forma más tradicional, y seguí en varios años sucesivos. En 1967 presenté un trabajo centrado en la fiesta de Santa Vera Cruz en un seminario dirigido por Víctor Turner en la Universidad Cornell. Para ésta ocasión hice lo que podría llamarse trabajo de campo "a distancia". Con la eficaz ayuda de un grupo de estudiantes jesuitas dirigidos por Javier Reyes elaboré una serie de cuatro encuestas estructuradas, las cuales fueron administradas por dicho grupo. A ello se añadió otra

serie de trabajos personales de los estudiantes junto con reportajes grabados y fotográficos de todo el desarrollo de la fiesta. Finalmente en 1971 hice un último estudio, también con la ayuda de estudiantes jesuitas.

Esta vez se complementaron algunos datos estadísticos pero utilizamos sobre todo el método de la observación participante junto con un sinnúmero de conversaciones informales con gente representativa de los diversos segmentos concurrentes a la fiesta.

El núcleo del presente artículo es el trabajo presentado al Seminario de 1967, debidamente actualizado y completado según las observaciones de 1971. No se incluyen aquí una serie de elementos técnicos (como las encuestas) ni tampoco otros aspectos aún no analizados, como el contenido de muchas de las coplas grabadas en 1967 y 1971. Para los estudiosos interesados este material está a su disposición en CIPCA. En el presente artículo, después de dar los descriptivos más importantes del festival, me voy a concentrar en el análisis del mismo. Primero haré un intento de explicar el festival desde la perspectiva de la estructura social de los concurrentes. En una última parte completaré las limitaciones de este intento desde otra perspectiva, inspirada sobre todo en el trabajo del seminario en 1967.

1. EL CONTEXTO DEL FESTIVAL

1.1 Ubicación de la fiesta dentro del ciclo anual

No es mera casualidad el hecho de que una fiesta del año cristiano que pasa casi desapercibida en el Viejo Mundo, llegue a adquirir tanta importancia al ser trasplantada al Nuevo Mundo. Las colecciones folklóricas procedentes de España casi no mencionan, o al menos dan comentarios muy breves, a la fiesta de la Cruz del 3 de Mayo. Sin embargo, al pasarnos a este lado del Atlántico, la fiesta del 3 de Mayo está mencionada en casi todas las recopilaciones etnográficas y folklóricas desde México (Fay 1960:9-10) hasta los diversos rincones de la Cordillera de los Andes (Milne 1965:87-91). Un gran número de las etnografías consulta-

das que se refieren al aspecto de fiestas en la Sierra Peruana y en Bolivia mencionan la fiesta de la Cruz en Mayo, en muchos casos considerándola una de las más importantes a lo largo del año (Andrews 1963; Doughty 1970 Garr 1972; Goins 1967; Hickman 1963; Marzal 1971; Montalvo 1965; Paredes 1963; Stein 1961; Tschopik 1968; etc.). Valcárcel (en Verger 1945:196) señala la razón probable para esta mayor importancia de la fiesta en el nuevo mundo:

“Otras fiestas son universales, es decir se observan a lo largo de todos los años, como por ejemplo el día de la Invencción de la Cruz (3 de Mayo) porque se da el caso de que las fechas en que se celebran coinciden con el evento anual más importante para los agricultores de la sierra — el principio de la cosecha”.

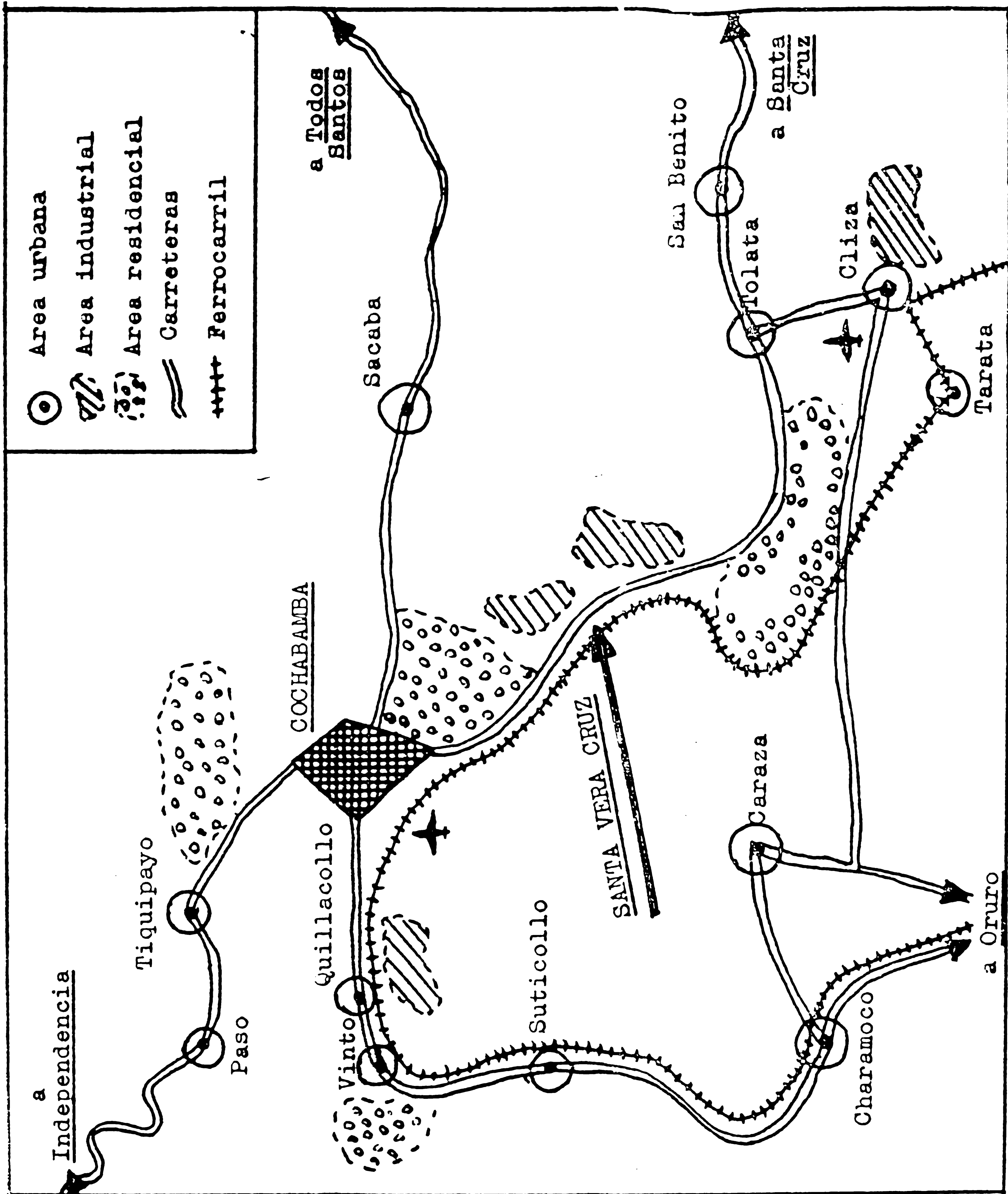
En efecto en los valles de Cochabamba el principio de Mayo es la época en que ha finalizado la cosecha de la papa y en que el maíz, el principal producto de la región, ya ha sido cosechado y está todavía en los campos secándose. Mayo es también uno de los primeros meses secos después de la larga estación de lluvias. Por otra parte, Mayo, Junio y Julio serán los meses más prometedores de todo el calendario agrícola, meses en que el campesino anda muy atareado vendiendo sus productos y gozando del fruto de sus sudores en los meses anteriores del año. Es posible que por este motivo muchos de los peregrinos vayan a Santa Vera Cruz precisamente entonces, olvidándose de este lugar para el resto del año. En este sentido el 3 de Mayo podría llamarse, parafraseando a Van Gennep (1960), un “tiempo de paso”.

Dentro del conjunto ceremonial del año en los valles de Cochabamba, la fiesta de Santa Vera Cruz representa el principio de su culminación. Este año ceremonial tiene su primera manifestación general en las celebraciones en la época de Todos Santos en Noviembre. Esta es una celebración medio familiar, medio comunitaria en que, a raíz del recuerdo de los difuntos se reafirma con mayor fuerza la vida. Es también la época en que se han acabado las siem-

bras. El otro gran hito ceremonial del año es el carnaval, otra fiesta familiar medio comunitaria. Se podría decir que éste es el rito de la época de las lluvias, el rito del crecimiento y fertilidad de la tierra. Es un rito en que predomina la distensión, la alegría y la esperanza. Finalmente en Mayo ya llega la época seca y de la cosecha y entonces empieza una serie de fiestas tanto patronales, es decir del patrón de cada comunidad o pueblo, como del tipo peregrinación. Santa Vera Cruz es una de las primeras peregrinaciones. Durante los meses subsiguientes habrá otras varias en el valle de Cochabamba: Melga, Surumi, Urkupiña (quizás la más importante de todas, el 15 de Agosto), Mama Bella en Arani, etc. Debe también tenerse en cuenta que hay algunas fiestas de peregrinación recientemente instituidas, como por ejemplo la de Copacabana en el santuario de la Angostura.

1.2 Ubicación Geográfica (Ver cuadro 1)

La fiesta de Santa Vera Cruz, cerca de la ciudad de Cochabamba, tiene algunos rasgos que no se dan otras fiestas del mismo título en otras partes de los Andes. En muchos otros lugares la celebración ocurre a nivel local de la comunidad. En cambio en nuestro caso se trata de un festival de peregrinación regional. Durante todo el año, el lugar de la fiesta es sólo un pequeño rancho con casas más bien dispersas y sólo unos pocos cientos de habitantes. Pero en torno al 3 de Mayo se reúne una muchedumbre de 10 a 15,000 personas provenientes de todos los lugares, que representan los múltiples valles en torno a Cochabamba: se perciben distintos tipos de sombreros que caracterizan a los grupos provenientes de cada rincón. En el cuadro N° 2 puede apreciarse la variedad de lugares de los que proceden los peregrinos, en base a los recuentos hechos en 1967 y sobre todo en 1971: quedan representados todos los lugares importantes del departamento de Cochabamba, así como la gran mayoría de los departamentos de Bolivia (sólo Pando no está representado). Incluso hay unos pocos peregrinos que afirman proceder del Perú, Chile y Argentina.



Ubicación de Santa Vera Cruz en los Valles centrales de Cochabamba

La misma ubicación topográfica del santuario parece que quiere simbolizar en forma muy viva la vinculación de la ciudad con el campo en el contexto cochabambino. El santuario se halla ubicado a unos 6 kms. de la ciudad, sobre la carretera a Santa Cruz, inmediatamente después del último de los símbolos urbanos, la refinería de petróleo. Desde el santuario hacia la ciudad se está formando un pequeño barrio satélite de ex-campesinos que viven allí en un ambiente primordialmente rural pero que trabajan en asuntos urbanos. En cambio junto al santuario y sobre todo hacia la dirección contraria, sólo hay pequeñas casas y ranchitos de campesinos. Más aún el lugar es el final de la pampa conocida como Valle bajo, y el principio de un corto cañón llamado la Angostura, que vincula este Valle Bajo y la ciudad de Cochabamba con el Valle Alto, la región rural más poblada del departamento y probablemente del país. Por eso junto a Santa Vera Cruz la carretera, la línea férrea y el río empiezan a correr sólo a unos pocos metros el uno del otro. Todos esos rasgos no son quizás casuales en Cochabamba donde la dependencia mutua entre la ciudad y el campo ha sido importante desde muchos años atrás, tanto en tiempos de hacienda como en los mercados más modernos. Se siente la tentación de llamar a Santa Vera Cruz un "lugar de paso" (Van Gennepe). Todos estos rasgos de **ambigüedad liminar** tanto en el tiempo como en el espacio, encajan plenamente con características observadas en forma general por Turner en los centros de peregrinación. Cochabamba cumple también la mayor parte de las condiciones señaladas por el mismo Turner (1973a:195), como óptimas para la emergencia de sistemas de peregrinación: "sociedades basadas principalmente en la agricultura, pero con un grado relativamente avanzado de división del trabajo artesanal; con regímenes políticos de tipo patrimonial o feudal; con clara división urbano-rural y con poca industrialización".

1.3. Resumen Histórico

De acuerdo a Paredes (1957), la tradición oral sobre el origen de la fiesta indica que muchos años atrás un indio en-

contró una piedra triangular en medio de la cual las venas del material pétreo parecían una cruz. Incluso en la actualidad los campesinos cochabambinos interpretan hallazgos de este tipo como la aparición de un ser sobrenatural. En el caso relatado, se interpretó como una aparición del **TATA CRUZ** (1). La ubicación actual del santuario es la tercera dentro de la misma región. 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 Velacrus o bien Velacrus Tatita. Los campesinos y los devotos en general relacionan explícitamente esta imagen con el Cristo de la Cruz. Pero también recibe el nombre de Tata Espíritu, y es el objeto de una serie de tributos populares, identificaciones y cultos que no se encontrarían en ningún tratado teológico de cristología. Para mantener alerta al lector sobre éstas peculiaridades, en este artículo nos referimos al Cristo principalmente con el nombre de Tatita.

La fiesta 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 sus cantos. La medida del obispo resultó altamente impopular. Pocos años después este obispo contrajo la enfermedad de la lepra, lo cual fue interpretado por los devotos del Señor de Santa Vera Cruz como un castigo al mismo. Desde 1953 se instaló junto al santuario una comunidad de jesuitas, en la cual estaba ubicado durante varios años el noviciado y ahora hay un colegio popular de "Fe y alegría". Por lo mismo, en las dos últimas décadas la fiesta ha sufrido una serie de innovaciones, intentos de "purificación", mejoras organizacionales y actividades paralelas. Pero la fiesta sigue manteniendo básicamente el mismo sabor popular, aunque a veces la

confrontación de dos sistemas de valores —el de la comunidad religiosa y el del devoto popular— ha provocado algún conflicto. En los últimos años se observan menos intentos de transformación de la fiesta, como si la comunidad religiosa hubiera cedido ante la presión popular. El año 1969 la fiesta transcurrió casi sin fieles y ciertamente sin la mayoría de manifestaciones populares que la caracterizan. Es que en aquellos días se realizó en la ciudad de Cochabamba el entierro del Presidente Barrientos, muy popular entre los campesinos. Este es el único evento que ha logrado superar el movimiento masivo de devotos hacia el santuario.

2. DESCRIPCION DEL FESTIVAL

No todos los peregrinos permanecen en el lugar de la fiesta durante los varios días; la mayoría permanece allí menos de 24 horas. Tampoco todos los peregrinos realizan todos los ritos de la fiesta. Hay una cierta especialización, determinada en parte por la propia estructura social regional. En esta descripción necesariamente simplificada voy a distinguir entre los aspectos privados y los aspectos colectivos de la fiesta, dando primeramente una rápida pincelada de los diferentes matices que adquiere la fiesta a lo largo de los diversos días.

2.1 Cronología de la fiesta

En los días inmediatamente anteriores al 1º de Mayo empieza a notarse una actividad no corriente en torno al santuario: la capilla, ordinariamente desierta, empieza a atraer devotos durante bastantes horas del día y en las cercanías del lugar empiezan a levantarse algunos toldos para el expendio de comida y bebida. Esta actividad llega a su máximo los días 30 de Abril a 1º de Mayo. El 2 de Mayo es el primero de la fiesta: la vigilia, para ser más precisos. Desde la mañana acuden peregrinos de muchas partes, llegando a un máximo hacia las primeras horas de la tarde. Este máximo se mantendrá después durante el resto del día. Durante este día y el anterior se observan bastantes grupos pequeños de peregrinos junto al santuario, quemando

do incienso junto con productos animales a que me referiré más adelante. Desde media tarde empiezan a sonar acordeones por todas partes. A medida que avanza el atardecer y se acerca la medianoche, estas notas de centenares de acordeones, junto con los cantos en falseto de los grupos de cholitas, forman una melodía ambiental difusa que podría competir con muchos conjuntos de música ultramoderna. A este contexto musical se añade el visual: una mezcla indescriptible de luces de vela, humo, el colorido de la gente, las sombras de la noche. Todo ello está impregnado de un olor combinado de chicha, sudor, velas, etc. Este conjunto crea el ambiente psicodélico que caracteriza la famosa noche de Santa Vera Cruz. Esta múltiple actividad va prosiguiendo hasta altas horas de la madrugada. Después viene un pequeño receso en la actividad sin quedar del todo suspendida, y al día siguiente, 3 de mayo, a partir de aproximadamente las 8 de la mañana otra vez vuelve la actividad y llegan nuevos grupos de peregrinos, mientras los del día anterior se van retirando a sus localidades. El ambiente de este día 3 es algo distinto: hay la principal misa de la fiesta, la actividad comercial de los vendedores establecidos llega a culmen, etc. Pero el número de peregrinos sigue siendo importante sobre todo a primeras horas de la tarde. En la tarde de este día el ambiente es mucho menos ruidoso. Hay muchos más peregrinos provenientes de la ciudad (excepto si el día anterior ha caído en domingo). Al atardecer el ambiente se parece algo al de la noche anterior, pero en una proporción mucho menor. La noche es tranquila. Al día siguiente siguen viniendo algunos peregrinos, pero ya en cantidades mucho menores, sobre todo a partir de la tarde. Los días siguientes seguirán teniendo alguna actividad extraordinaria, pero poco a poco Santa Vera Cruz volverá a la tranquilidad característica del resto del año.

2.2 Aspectos privados del ritual

La mayoría de los peregrinos vienen en grupos más o menos numerosos procedentes del mismo lugar. Muchos, an-

tes de salir, van a sus corrales a recoger bosta de sus animales, lana de su ovejas, pelos de la cola de la vaca, del asno, etc., grasa de oveja o de otros animales.

En los años recientes suelen llegar a Santa Vera Cruz en camión o, si son de los valles céntricos, en "góndola" (colectivo u ómnibus). El esquema más frecuente es que una vez llegados estos grupos, ordinariamente compuestos de amigos y familiares, se dirijan directamente hacia el santuario. Junto a la puerta del canchón que da acceso al mismo, hay varios puestos de venta de velas y algunos objetos religiosos. Allí se compran principalmente velas y con ellas se entra en el gran canchón donde se realizan los principales rituales privados. Hay que tener en cuenta que hace unos 20 años, la importancia de cada ritual era algo distinto en relación al presente. Los ritos centrales de este aspecto privado eran las velas, los intercambios de dones con el Señor, y el holocausto de productos animales. Ahora estos dos últimos aspectos han decrecido algo; en cambio ha cobrado más importancia el contacto personal con el Señor.

a) Holocausto de productos animales

Los peregrinos con ganado, sobre todo los que proceden de estancias, han traído al santuario lana, grasa, o bosta de sus animales para ofrecer al Señor. Una vez en el canchón, a poca distancia de donde está expuesto el Cristo, preparan su holocausto. La lana se puede retorcer formando un pabilo. Este queda rodeado por toda la bosta y la parte superior del conjunto se cubre con una cuantas piezas de grasa de animal o con *velawira* (una especie de velas de fabricación doméstica hechas con grasa animal). Todo ello se coloca con frecuencia encima de una pieza rota de cerámica doméstica. En algunos pocos casos he visto utilizar también cigarro o simplemente tabaco, en estos ritos. También hay bastantes casos en que simplemente se queman, como si fuera una pequeña fogata, unas cuantas piezas de bosta seca, que es uno de los principales combustibles en el campo. Si los hombres vienen solo, cosa poco frecuente, son

ellos los que realizan este rito. En los demás casos lo más frecuente es que el hombre tienda a permanecer a un lado, quizás cuidando los bultos y los niños, mientras que su esposa e hijas preparan la ofrenda vigilando con cuidado su propio holocausto y el de las mujeres cercanas. Parece que el mismo hecho de que haya humo abundante es parte del rito, como suele suceder en las frecuentes ofrendas de incienso. Muchos llaman a este rito *q'osñichiy* (hacer humear). Cuando la ofrenda ha sido quemada, las mujeres recogen estas cenizas y también un poco de tierra del lugar. Al regresar a sus casas, esparcirán estas cenizas y tierra dentro del corral en que guardan sus animales. Durante este ritual y los siguientes, la mayor parte de la gente se quita el sombrero. Las mujeres mantienen cubiertas sus cabezas con un velo o con paño amarrado. También es común que vayan rezando al mismo tiempo.

b) Velas

Hay varios esquemas, y no mutuamente exclusivos. Alguna gente, sobre todo mujeres, ponen las velas fijas en el suelo, quizás en el mismo lugar en que han realizado el holocausto precedente. De esta forma pueden colocar líneas rectas de velas o en semicírculo mirando al Señor, etc. Todavía es más frecuente que el peregrino agarre varias velas en sus manos, dejando a propósito que la cera vaya chorreando en sus manos. Para ello se procura estar lo más cerca posible del Tatita. En los últimos años la imagen del Tatita es sacada a un recinto "ad hoc" fuera de la capilla durante las horas de mayor aglomeración. Pero anteriormente, cuando la imagen se mantenía dentro de la capilla, ésta se convertía en un campo de batalla con mucha gente gritando y luchando para llegar lo más cerca posible al Señor. Los candelabros junto a la imagen también están constantemente repletos de las que rápidamente se tuercen por el calor ambiental.

Esta ofrenda de velas es quizás la característica principal de la fiesta y el rito más universal de la misma. En pocos minutos desaparecen montañas de velas de los vendedores.

Probablemente a ello se debe la modificación popular del nombre de la fiesta: "Vera Cruz" se ha convertido en "Vela crus". Se ha calculado que cada peregrino compra un promedio de cuatro velas. Otras velas son de fabricación casera. Hay algunas velas muy elaboradas y adornadas con combinaciones de colores casi psicodélicos. Algunos peregrinos casi personifican a las velas: compran tantas velas como individuos, sobre todo familiares, viven en sus casas o les hayan encargado transmitir sus pedidos al Tatita. Entonces el número de velas equivale al número de peregrinos potenciales que no han podido realizar el viaje hasta Santa Vera Cruz. Algunos creen que la primera vela que se apague (*Wañuy*: morir) indica quién será el primer pariente que morirá.

c) Contacto personal con el Tatita

Frecuentemente durante este tiempo de oración relativamente cercana al Señor, con las velas en la mano, el peregrino se olvida de toda la muchedumbre a su alrededor y de todos los ruidos. Queda casi completamente absorbido por su contacto individual con el Tatita. En los años recientes se ha añadido un nuevo rasgo a este momento ritual. Se ha construido una valla en tal forma, que en aglomeraciones, cada individuo pueda llegar a besar la imagen. Con ello se ha incrementado el sentido de cercanía personal a la imagen. Cuando los peregrinos llegan a la imagen, muchos hacen la señal de la cruz, dos o más veces, con sumo cuidado. Y al estar frente a la imagen inician un nuevo diálogo. Muchos miran fijamente el rostro de la imagen. Algunos hablan en voz alta, incluso gesticulando. Otros cantan con ese llanto melódico ritual propio de los valles de Cochabamba (Albó, 1974b: cap. 6.53). También tocan y frotan los pies y las piernas de la imagen, besan estos pies o algunos de los paños que cuelgan del Cristo, y se frotan después la cara con sus manos.

d) Intercambio de dones

Durante este estadio de mayor cercanía al Tatita, hay también un intercambio de dones. Es el sentido andino de la

reciprocidad, que reaparece aquí a un nivel ritualizado y y de obvia dependencia de un poder superior sobrenatural (cf.: Wachtel 1973 y Albó 1974a). Hay también cierto paralelo entre este intercambio de dones y los intercambios de dones entre los campesinos o entre campesinos y grupos socialmente superiores para sellar alianzas del tipo compadrazgo. Quizás hay algún paralelo también con los trueques que ocurren en las ferias rurales. Algunos peregrinos ofrecen sus dones simbólicos al Tatita, mientras que otros toman para sí estos dones que han sido dejados a los pies de la imagen. Los tipos más frecuentes de dones son los siguientes:

Chupita (colita), se trata de mechones de pelo sacados de la cola de los animales domésticos, sobre todo de la vaca, la mula o el burro. El color puede tener diversas propiedades. Una chupita negra indica una buena vaca lechera; si es de color café significa una buena yunta. Al regresar de la fiesta, las chupitas traídas de Santa Vera Cruz se guardan en un lugar significativo de la casa de los peregrinos, en la pared o en la alacena o relicario de la familia. Son como una garantía del cuidado que el Tatita tendrá para la salud y fertilidad del ganado.

Millma (lana). Representa a las ovejas y tiene una utilización semejante.

Wawita (bebé). Algunos peregrinos de la ciudad traen pequeños muñequitos de plástico envueltos o tapados en pañitos. Pero los peregrinos del campo hacen las wawitas con un marlo de maíz cuidadosamente envuelto en trapitos, como si fueran pañales. Con frecuencia este intercambio de wawitas con el Señor se hace en forma secreta, a veces en medio de manifestaciones emotivas. Al preguntar a los pergerinos sobre este culto, varios se sonrojaron o ríen o afirman enfáticamente que ellos no se dedican a este tipo de prácticas. Las parejas que quieren algún hijo piden uno de los wawitas dejado a los pies del Cristo. Los que ya no quieren más hijos dejan una wawita a sus pies. Uno de los entrevistados llegó incluso a la conclusión de que dar

un wawita al Tatita indica que el peregrino desea la muerte de un hijo ya vivo, pero que quizás está demasiado enfermo o tiene problemas mentales.

Productos vegetales. Estos dones son menos frecuentes que los anteriores. Más corrientes son las ofrendas de papas, especialmente grandes, como acción de gracias por la cosecha recientemente concluida. En los años recientes, algunos peregrinos que proceden de las zonas de colonización del Chaparé y Santa Cruz, donde la coca es la cosecha principal, pueden ofrecen un tambor de coca en miniatura.

Tikita (florecita). Entre los campesinos bolivianos es antigua la creencia de que algunas flores, sobre todo los claveles rojos, tienen virtudes medicinales, si han estado con contacto físico con algún objeto sagrado. Sirven para preparar bebidas medicinales. Desde que los peregrinos tienen acceso a la propia imagen de Tatita, casi ninguno abandona el santuario sin haber recogido alguna flor de los pies del Cristo, que en estos días recibe ramos abundantes. Muchos frotan las flores en los pies y piernas de la imagen antes de retirarse.

Dinero. Se trata de pequeñas cantidades que rara vez pasan de los 10 bolivianos (poco menos de un dólar en 1971). En este caso no hay intercambio del mismo don. Es decir, nadie retira para sí el dinero que otros han dejado. Sin embargo en los últimos años parece que algunos dejan dinero a cambio de **chupitas, t'kitas, wawitas**, etc. Del intercambio se pasa a la compra de dones y por tanto, de beneficios del Señor. Otros invierten la plata más bien en encargar misas para pedir algún favor concreto del Señor. Cuando la gente toma algunos de estos objetos de los pies del Tatita, es evidente que desean pedir algún favor simbolizado en dicho don. Dar objetos al Señor es un signo de agradecimiento por favores previos. Pero en última instancia esta entrega de dones es también una manera refinada de pedir nuevos favores. El Tatita se verá más obligado a ayudar a éstos que ya le han entregado su cariño, en forma análoga a lo que sucede en los regalos entre compadres.

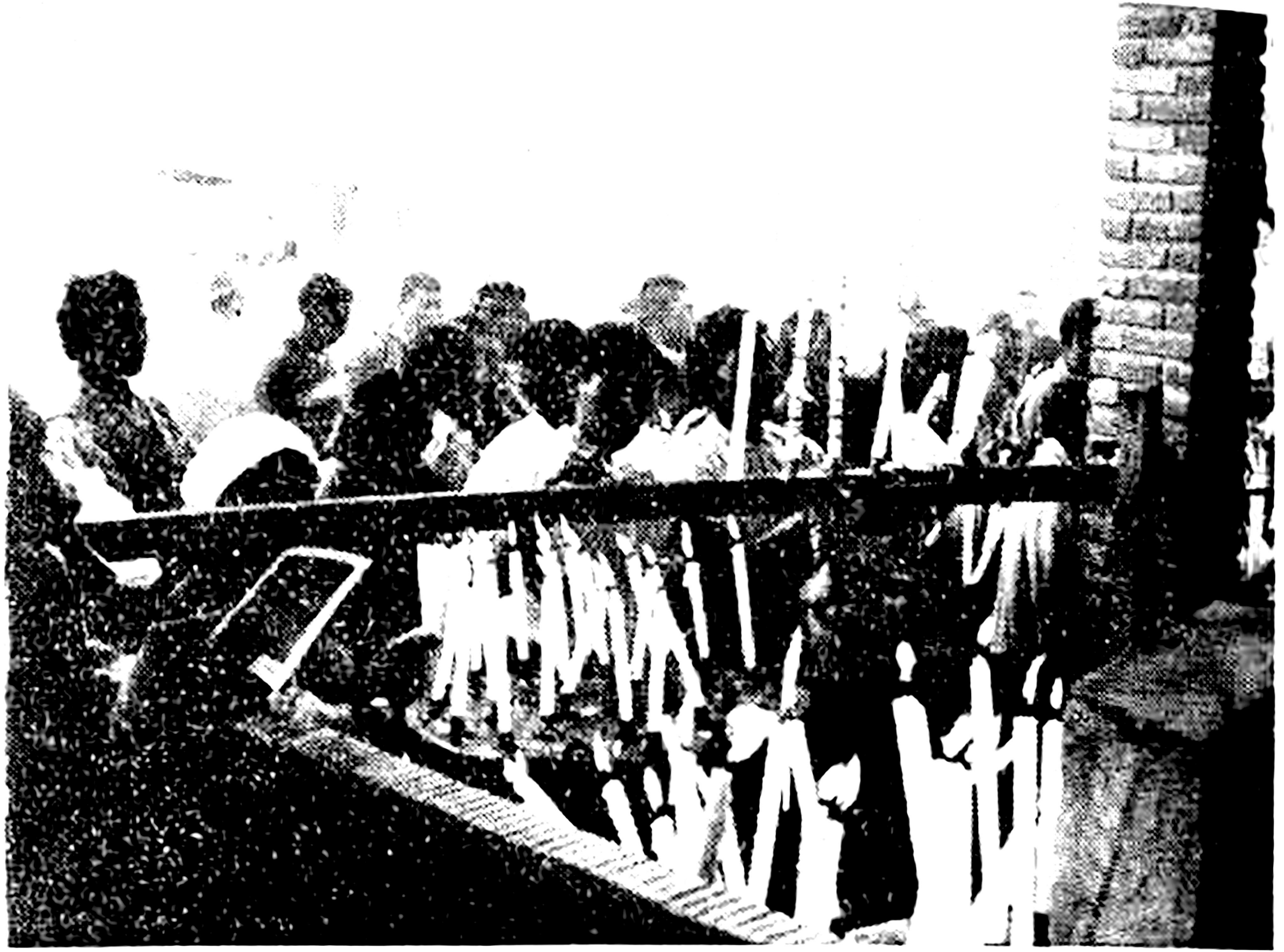


Bandilla en la noche de Santa Vera Cruz

**Puesto para la venta
de chicha**



Fotos ALBO



Velas
a
"Tata Vela Crus"

Fotos ALBO

2.3 Aspectos colectivos del ritual

Mientras cada individuo va realizando estos ritos privados, y sobre todo cuando se retira del santuario, los peregrinos quedan rodeados de un ambiente peculiar. Quedan inmersos dentro de una corriente humana impresionante que va cantando y bebiendo por toda la zona. Esta atmósfera de euforia colectiva es creada sobre todo por las comparsas o bandillas y, por supuesto, por el olorcillo de chicha, la bebida dorada del maíz.

Bandillas. — Se trata de grupos de jóvenes de ambos sexos, sin ningún disfraz especial, formados sobre todo por grupos de amigos procedentes del mismo lugar. Cada bandilla varía en tamaño y composición. A veces se trata de un hombre solo con un acordeón, probablemente a la busca de algunas chicas para cantar con él más adelante. El tamaño más grande contado por mí es de 6 hombres y 8 mujeres. Suele tratarse de gente más bien joven, pero puede haber solteras, casadas, parientes, simples amigos y en algún caso, menos corriente pero no raro, gente que recién se ha conocido en Santa Vera Cruz. Uno o varios de los hombres toca el acordeón. Ordinariamente se trata de acordeones muy modernos. Antiguamente era frecuente que tocaran el charango, pero hoy son pocos los que usan este instrumento. Otros hombres simplemente acompañan al grupo. En general sólo las mujeres cantan, casi siempre en voz de falsete. De vez en cuando el canto se interrumpe para bailar y dar palmeadas. Son excepcionales los hombres que participan en el canto. Las melodías varían algo según las regiones pero son de corte parecidos. En los últimos años hay una mayor standarización gracias a discos populares que se venden profusamente en estos días en el mercado de Cochabamba. Las bandillas empiezan a aglomerarse en la región de Santa Vera Cruz hacia la tarde del día 2 y llegan a su número máximo al anochecer de dicho día. En 1971 llegué a contar más de cien comparsas. Después se verán, llenando el ambiente, hasta el amanecer del día 3. Durante el día 3 apenas hay bandillas, excepto algunas aisladas en chicherías. Al atardecer de este día otra vez

se reúnen en un número inferior a la mitad del día anterior. Algunas de las bandillas se forman ya desde el momento de salir de su lugar de origen y van cantando por el camino. Pero la mayoría empiezan sus cantos y su música sólo después de haber bebido algunas rondas de chicha ya en Santa Vera Cruz. Después ya nadie los puede detener en sus cantos por horas. Al principio las bandillas se dirigen hacia el santuario y en el canchón van cantando al Tatita. Las coplas suelen tener muchos elementos standarizados que se repiten de año a año, pero no faltan algunas improvisaciones en este canto. Durante mi investigación pregunté a una de las bandas de dónde era y espontáneamente los componentes me contestaron en forma de copla cantada improvisada en la que poco a poco fueron metiendo los versos tradicionales. Todo el esquema tiene las variantes pentatónicas típicas de la música andina con ciertos dejes de las melodías de carnaval en el valle de Cochabamba. Se va cantando una y otra vez en una forma medio salmódica repitiéndose dos veces cada estrofa y repitiéndose de vez en cuando los mismos estribillos. Después que la bandilla ha cantado y bailado un poco cerca de la capilla, empieza su gira por toda la región entrando de vez en cuando a una chichería. Allí antes de servirse la chicha, cantan un rato parados, después compran alguna ronda de chicha y van cantando y bailando a intervalos. Antes de regresar a sus localidades, las bandillas se despiden nuevamente del Señor, lo cual ocurre principalmente a la madrugada del día 3. A medida que aumenta la cantidad de chicha ingerida, también las notas en falsete vuelan más y más altas, el texto se hace menos y menos inhibido, y de la estructura musical se va pasando a una especie de "comunidad" musical en que las notas se van mezclando en forma indefinida sin mucha distinción de roles ni pentagramas.

De esta forma, a medida que avanza la noche del 2, va cobrando vuelo un ruido medio armónico medio inarmónico, pero impresionante, de centenares de acordeones que tocan melodías semejantes aunque cada uno a su tiempo y a su ritmo, invadiendo por completo la atmósfera del festival. Cuando ya ha oscurecido, las luces de las velas, las sombras

cambiantes del humo, junto con el olor de la chicha y el movimiento de las masas, añaden nuevas dimensiones que subrayan el ambiente de cálida convivencia o de encuentros de estilo "hippie". Al apartarnos del canchón del santuario, hacia la carretera donde están colocadas la mayoría de las carpas, la luz decrece y el olor a chicha aumenta. Constantemente van llegando nuevos camiones con romeros y también con turriles de chicha. Cada carpa y cada casa del vecindario está aglomerada de gente que come, bebe y a veces canta y baila. En el patio interior de una de estas casas, diseñado para la vida familiar normal, llegué a contar más de 300 comensales. Por los callejones formados entre las tiendas van pasando las comparsas. Si nos vamos apartando de las carpas llegamos a algunos matorrales y lugares más apartados, bien conocidos por más de una parejita.

Esta música y actividad seguirá fuerte durante toda la noche. Al amanecer del día 3 las bandillas regresan otra vez al canchón para despedirse del Tatita con sus cantos y bailes. Después irán regresando en camiones a sus localidades. Desde esta mañana del día 3 la fiesta empieza a tomar un aspecto distinto. Aunque algunas bandillas siguen cantando de chichería, la mayor parte de la gente se empieza a reunir en el canchón sobre todo hacia el medio día, para escuchar la misa principal de la fiesta. En la tarde del 3 va llegando un mayor porcentaje de gente de la ciudad, y el ambiente es más de feria. También es el día 3 el que ha sufrido más innovaciones, de tipo religioso convencional o de entretenimiento, por parte de la comunidad de jesuitas establecida en el lugar: misa, procesiones, títeres, películas, concursos folklóricos, etc.

3. INTERPRETACION SOCIO-CULTURAL

3.1 Punto de Partida

Como punto de partida para la interpretación de la celebración que acabamos de describir, debemos recordar la diferencia que existe entre los conceptos de "estructura" y

“comunidad”, que se deriva en última instancia de la famosa distinción hecha ya hace un siglo por Tonnies entre *Gesellschaft* (sociedad diferenciada) y *Gemeinschaft* (comunidad unificada). Aquí tengo en cuenta sobre todo el uso que Turner (1969, 1973) hace de esta distinción. La estructura se refiere más a las diferencias de roles, prestigio, status, división pragmática de trabajo, etc., que existe en una sociedad. En cambio el concepto de comunidad se refiere más bien a los elementos unificantes, muchas veces cargados de sentido emotivo. Por lo mismo es frecuente que los ritos, sobre todo los que implican peregrinaciones masivas, estén cargados del sentido de comunidad. De todos modos ha habido muchos autores que al analizar las fiestas han insistido más bien en una interpretación que parta del sentido de sociedad estructurada. Por este motivo, en esta parte me fijaré en la validez y limitaciones de este primer enfoque que intenta interpretar el festival a partir de las estratificaciones y diversos roles de los participantes. En una sección siguiente completaré esta visión a través del otro concepto complementario de comunidad. El modelo sociológico al analizar la fiesta se inspira en parte en análisis como los realizados por Vogt (1955) y Dobyns 1960. Vogt, por ejemplo, describe el festival de Laguna en Nueva Méjico como un mecanismo social puesto en marcha solo dos días año y es, sin embargo, crucial para la articulación de los diversos grupos culturales de la región de una forma bien diferenciada. Dobyns va más adelante. En su sentido comparativo a escala mundial de diversos festivales empieza con la hipótesis general de que éstos son “la “institución” que toma aisladamente representa mejor todo el sistema social en el que ocurre (Dobyns 1960:3). Al final de su largo estudio, llega a la conclusión de que: “Nuestra hipótesis inicial... se quedó corta con relación a la realidad. En verdad los festivales religiosos ofrecen al que los analiza la quinta esencia del sistema social en el que ocurren, porque esta institución llamada festival integra a las demás instituciones en un sistema equilibrado de relaciones asimétricas en las que la institución festival se comporta en forma dinámica y las demás instituciones in-

tegradas por el mismo se comportan de una forma de respuesta a este dinamismo” (Dobyns, 1960:450-451).

Más aún,

“De todos los festivales religiosos, los festivales de peregrinación son los que captan de forma más eficiente esta quinta esencia del sistema social en el que ocurre” (Dobyns, 1960:454).

Estas afirmaciones tienen mucho de verdad, especialmente cuando se analizan determinadas sociedades y festivales. Por ejemplo las celebraciones que ocurren en sociedades aisladas y estables de la selva brasileña ciertamente responden a esta “quinta esencia” mencionada por Dobyns, (y viceversa, la misma estructura social de estos grupos aislados vienen a ser la expresión clásica del sistema de creencias de los mismos). Festivales como los de algunas comunidades de estructura rígida en los propios Andes, como Huacán (Stein, 1961), también tienen muchos aspectos de esta quinta esencia del sistema social.

En Santa Vera Cruz hay sin duda muchos aspectos sociales de los participantes que quedan reflejados en la fiesta. Pero, en una situación socialmente dinámica como la de Cochabamba, pongo en duda la validez de la hipótesis de Dobyns de que festivales como el que analizamos o incluso la red de fiestas anuales sea la “institución más representativa” del sistema social local. Los mercados, por ejemplo, son sin duda más representativos. También puede dudarse de que el sistema social como tal sea la principal explicación de la misma existencia del festival. En realidad creo que el festival refleja este sistema social pero no es causado por el mismo. Más bien un caso como Santa Vera Cruz parece ser un intento de solventar algunos de los problemas de la existencia a través de nuevos mecanismos que otros sistemas sociales o culturales han dejado sin resolver. El sistema social resulta la matriz imprescindible en que se desarrolla la fiesta, pero no la explicación de un festival como Santa Vera Cruz.

De todos modos sigue siendo cierto que esta estructura social queda reflejada en la fiesta. Para desarrollar este pun-

to tengo en cuenta la distinción que hace Buechler (1967) entre la participación ritual y las reglas rituales. Este reflejo de la estructura social se observa sobre todo en los diversos grados de participación en el festival según los grupos sociales a que pertenecen los individuos. En cambio las reglas rituales son menos propensas a reflejar la estructura social, sobre todo cuando esta última está sufriendo rápidos procesos de cambio.

3.2 Estructura social de Cochabamba

Para entender lo que sigue conviene sumarizar la estructura de la sociedad Cochabambina de los tiempos pertinentes: **Clase alta:** grupo considerado como blanco, según un criterio más social que racial; habla castellano y es conocido como "gente decente". Antes de la Reforma Agraria de 1953 este grupo controlaba las haciendas. Pero su poder rural ha ido decreciendo durante los últimos 50 años, con un fuerte receso a partir de 1953. Esta minoría tiene los cargos de tipo profesional administrativo y está concentrada en la ciudad de Cochabamba.

Clase media: Este es quizá el grupo más importante en Cochabamba, junto con el que viene. Su grueso está formado por los que a veces siguen siendo llamados "mestizos" o, más despectivamente, "cholos". Sus límites superior e inferior no quedan bien precisados, por haber bastante movilidad social. Buena parte de esta clase media vive en la ciudad de Cochabamba sobre todo en la periferia, y también en los principales pueblos de alrededor. Viven de la artesanía, mecánica, empleos secundarios, y sobre todo del comercio, a diversos niveles. Muchos de ellos mantienen fuertes contactos con el campo del que proceden. El bilingüismo castellano-quechua es muy alto en ellos.

Clase baja: Es la mayoría. Habla quechua, aunque hay bastante bilingües sobre todo entre los hombres de la generación joven. Casi todos son campesinos. Ese nombre cubre en realidad a los individuos que hasta 1953 eran llamados más despectivamente "indios" o en forma colectiva "la indiada". Dentro de esta clase cabe distinguir dos grupos so-

ciales y geográficos: los campesinos de los **ranchos** que viven en los valles centrales y están más aculturados, y sobre todo a partir de 1953 se han ido identificando cada vez más con los segmentos inferiores de la clase media. El otro grupo es el de los campesinos de **estancia**, que viven en las alturas o en los valles más alejados y están mucho menos aculturados. Quizás la peculiaridad principal en la estructura social de Cochabamba es la movilidad existente entre los grupos intermedios, sobre todo entre la clase media y los segmentos inferiores de la clase baja. Estos grupos son también los que quedan mejor representados y expresados en la fiesta de Santa Vera Cruz.

3.3 Sociología de grupos de peregrinos en Santa Vera Cruz

Usando el modelo seguido por Vogt (1955) en su estudio de Laguna, describiré los aspectos diferenciales de la fiesta de Santa Vera Cruz que muestren correlación con los grupos sociales que acabo de describir.

Las agrupaciones sociológicamente significativas aparecen en Santa Vera Cruz desde la perspectiva temporal como desde la sincrónica. Los grupos socialmente más distantes tienden a llegar a la fiesta en días u horas distintas. La principal dicotomía es entre los grupos campesinos (2 y 3 de Mayo) y el grupo de la ciudad (a partir de la tarde del día 3, excepto, si el día 2 ha sido domingo). **Ver cuadro N° 3.** Más significativo es quizás el análisis sincrónico de la distribución de grupos sociales a lo largo de la fiesta:

a) El grupo campesino es el único cuyo papel principal, si no único, es el de peregrino. Obviamente los ritos relacionados con el ganado son propios de este grupo, sobre todo del sector procedente de las **estancias**. Las bandillas también son propias de los campesinos, pero con una mayor participación del subgrupo procedente de los **ranchos**.

b) Parecería que la participación en el concurso folklórico sería más fuerte entre los campesinos que traen sus bandillas. Sin embargo, la participación mayor procede de la ciudad de Cochabamba y de los pueblos provinciales. Sólo

los ranchos más aculturados de campesinos entran en estos concursos. Una posible razón es la ubicación del concurso en las fases finales de la fiesta.

c) Los grupos de la clase media que atienden el festival como peregrinos insisten más en los ritos "civilizados", como prender velas, oír misa, o dar plata al "Señor" (ellos usan menos la expresión Tatita). Algunas parejas de la ciudad traen wawitas, pero se trata ya de muñequitos, no de marlos de maíz.

d) Los habitantes de la propia región del santuario forman un grupo especial. Hay una parte que pertenece al sector campesino; otros son de la clase media más bien baja. Ambos grupos consideran que la fiesta es el negocio del año, sobre todo con la venta de chicha. Casi todos pasan como devotos a besar y rezar al Cristo en las horas iniciales de la celebración el día 2 por la mañana. Pero después, con esta bendición del Señor, se dedican a la venta de chicha. Los del grupo campesino ponen sus enramadas peculiares en un área bien concreta de la zona. Los que viven cerca del santuario, pertenecientes a la clase media baja, reciben a sus clientes en sus propias casas. Ellos son los más interesados en que se prohibía la venta de chicha en las carpas de comerciantes. Pero ellos venden más chicha que nadie, bajo pretexto de que en sus casas hay pequeñas reuniones familiares.

Hay un contraste irónico entre la forma en que estos residentes de Santa Vera Cruz cumplen la función alimenticia y la manera en que esta función es cumplida por los residentes del lugar en las fiestas locales. En las fiestas locales normalmente son los pasantes los que alimentan con grandes costos personales a los que concurren a la fiesta. En cambio en Santa Vera Cruz son la gente del lugar los que tienen grandes ganancias gracias al bolsillo de los peregrinos hambrientos y sedientos.

e) Los comerciantes, de la clase media son otro grupo muy peculiar de participantes. Al no tratarse de una fiesta para elevar el prestigio y status social de la gente, Santa Vera Cruz no produce gastos excesivos a nadie. El peregrino me-

dio gasta sólo el pasaje de su viaje y lo poco que consume para unas velas, la comida popular de las carpas, y algunas rondas de chicha o refrescos. Rara vez este costo será superior a los 100 pesos (1 dólar 1971=12). Los que se benefician de estos pequeños costos de muchos individuos son los comerciantes y, hasta cierto punto, las diversas instituciones que giran en torno al santuario. El cuadro N° 4 presenta algunos detalles de la organización económica de la fiesta. Una estimación hecha en 1971 indica que aproximadamente hay una ganancia global de unos 180,000 pesos repartidos entre el número aproximado de 600 individuos que consideran la fiesta ante todo como una oportunidad económica de ganancia. Ello quiere decir un promedio de 300 pesos de ganancia por individuo, es decir unos 25 dólares. En realidad los que más ganan son las instituciones en torno a la parroquia del santuario, y los chicheros del propio lugar de Santa Vera Cruz. La mayoría de pequeños comerciantes, vendedores de comida y bebida, sólo ganan un promedio de unos 100 pesos o incluso menos, es decir menos de 10 dólares. Incluso dentro de este sector comercial hay diferencia social: la gran mayoría de chicheros son del propio lugar, de la ciudad Cochabamba, o de los tres o cuatro pueblos principales del Valle Alto. Los vendedores de velas u otros productos no alimenticios son casi todos de la ciudad. Los comerciantes más débiles económicamente, es decir los vendedores de alimentos, frutas, refrescos, etc. son más generalmente de origen rural o semirural en el Valle Alto.

f) Hay un grupo final de la clase media, procedente de la ciudad, que viene a la fiesta simplemente a distraerse. La distracción puede cubrir toda la gama, desde la devoción del peregrino, hasta el turismo, e incluso el pillaje. Desde hace años se ha tenido que establecer en la fiesta el "departamento de investigación criminal" (DIC). En 1966 tuvo que intervenir en unos 30 casos, causados sobre todo por los bajos fondos urbanos. En 1967 el número de casos descendió a 5, debido a que en los días anteriores a la fiesta el DIC detuvo en la cárcel de Cochabamba a 40 pillos ya conocidos, como medida preventiva.

g) Entre los grupos altos de la clase media y en la clase alta son mucho menos los devotos del Señor de Santa Vera Cruz. Y estos pocos devotos prefieren acudir cuando ha pasado el bullicio, sobre todo a partir de la tarde del día 3. Cuando vienen, también pasan a besar al Señor, mezclados con los campesinos, expresando su devoción en formas muy análogas a las de los campesinos: besando y frontando los pies del Cristo, rezando en voz alta, etc. Pero ellos son la excepción. La mayoría de los devotos que van a Santa Cruz procedentes de estos sectores socialmente elevados, prefieren hacerlo en forma particular varios días más tarde, cuando la "indiada" ya no está allí. No faltan tampoco los turistas, e incluso gringos, para los que la fiesta provee sobre todo de material fotográfico. Pero la mayoría de la gente de clase sobre todo alta cumple un rol negativo: su papel en el festival es estar ausentes, y comentar entre sí que ésta es una orgía india inmoral y pagana.

Además de ésta estratificación social de la fiesta, también hay otros elementos sociales reflejados en el festival. Por ejemplo hay diferenciaciones basadas en el sexo o la generación: los hombres tocan mientras que los más jóvenes forman bandillas, etc. También pueden descubrirse las unidades familiares, sobre todo cuando están descansando para dormir o para alimentarse con los fiambres que han traído desde sus lugares de origen.

Todo ello muestra que hay correlación entre la estructura de la sociedad a que pertenecen los peregrinos y la estructura misma del festival. Pero si aquí acabáramos nuestro análisis, perderíamos de vista el punto quizás más importante de la celebración. Caeríamos en el reduccionismo. No hay duda de que la fiesta no es un mundo aparte, desconectado de la estructura social. Pero ésta conexión, ¿es la principal razón que da existencia a la fiesta?

4. INTERPRETACION DESDE LA PERSPECTIVA COMUNITARIA

Una breve indicación de cuatro ausencias o correspondencias negativas entre la estructura social de Cochabamba y los ele-

mentos que aparecen en la fiesta nos ayudará a responder la pregunta anterior.

a) La primera ausencia es la de la clase alta. Esta clase tiene una posición clave en la sociedad de Cochabamba. Sin embargo su presencia en la estructura del festival de Santa Vera Cruz es meramente negativa. Esta no parece ser la mejor manera para expresar la quinta esencia de la sociedad.

b) En segundo lugar Santa Vera Cruz no expresa suficientemente la diferenciación existente entre comunidades. Dentro de los sistemas regionales la jerarquía existente entre los pueblos o entre pueblos y ranchos es una variable importante. Sin embargo en Santa Vera Cruz lo único que llega a vislumbrarse débilmente es la diferencia regional a través de pequeñas diferencias en la indumentaria, sobre todo en los sombreros y algo a través de pequeñas variantes en la melodía de las coplas.

Pero aún en estos puntos lo que prevalece es la función más que la diferenciación entre comunidades. En otras palabras las constantes rivalidades o luchas de prestigio que existen entre los pueblos de los valles de Cochabamba, tanto desde el punto de vista político como económico, están prácticamente ausentes en la fiesta. En años todavía recientes estos antagonismos han llevado a encuentros sangrientos, sobre todo en el Valle Alto. Pero esto no aparece reflejado en la fiesta. La única interdependencia que queda claramente expresada en Santa Vera Cruz, es la que existe entre la ciudad y el campo. Puede descubrirse también algunas deferencias entre ranchos y estancias y, en un grado mucho menor, entre pueblos y ranchos. Pero se trata de algo muy accidental, que no refleja las diferencias reales existentes. El hecho de pertenecer a uno u otro pueblo o valle resulta todavía menos visible.

c) La unidad familiar también queda minimizada. No se rompe totalmente. Aquí se ven pequeños grupos familiares que comen o duermen juntos. Pero por otra parte, se sobrepasa la unidad familiar en las actividades más patentes. Las bandillas por ejemplo se basan más en grupos de amigos; lo mismo ocurre con las aglomeraciones en la chicherías, en la mayor licencia sexual que caracteriza la celebración, etc.

d) Finalmente también están ausentes de la fiesta los complicados mecanismos sociales para levantar el status de los individuos dentro de la escala de prestigio social. Esta función de levantar el prestigio ha sido descrita por casi todos los etnógrafos andinos que han analizado el sistema de fiestas. En las fiestas locales y patronales ésta es una función evidente. Se encuentra también en algunas fiestas regionales como la de Corpus en Huaylas, Perú (Stein, 1961:273). Incluso algunos centros de peregrinación dan ocasión para levantar el status de los que viven en el lugar. Así sucede por ejemplo en Copacabana. Pero todo está ausente en Santa Vera Cruz. No se trata simplemente de una ausencia peculiar de toda la región de Cochabamba, también en muchas celebraciones locales incluso familiares de Cochabamba hay mecanismos elaborados para levantar el prestigio individual e incluso comunitario.

Para explicar estas ausencias se podría decir que la organización social de Cochabamba y la articulación entre ciudad y campo o entre status sociales es aquí más suave que en otros lugares de los Andes. Por ello no necesitaría tantos momentos de expresión. Todo ello es cierto. Pero, ¿es suficiente para explicar las cuatro ausencias que acabamos de comentar? (2)

Más adecuado es describir las ausencias como un aspecto que la fiesta pretende subrayar explícitamente. Es decir, la fiesta subraya la nivelación de diferencias estructurales que podrían ser fuentes potenciales de conflicto. La fiesta minimiza tensiones que podrían surgir entre individuos del mismo pueblo que buscan prestigio, o entre pueblos, o entre clases sociales.

Todo ello sucede en un ambiente altamente emotivo y alegre, en el que al mismo tiempo se enfatizan una serie de necesidades primarias como la fertilidad, la sexualidad, la bebida, el baile, etc. (ver sección 5). Es decir, se sanciona positivamente la conveniencia de la nivelación social vivida durante los días del festival, sin que al mismo tiempo haya rasgos evidentes de que se sancionan también otros aspectos desagradables de la diferenciación social existente en la vida diaria. De esta forma tal vez se hace más digerible esta estructura social diaria.

Las únicas tensiones que no quedan minimizadas son las existentes en la dicotomía urbano-rural. Con todo, éstas tampoco se subrayan. Simplemente se da el caso de que esta dicotomía es más aparente en la forma en que los peregrinos de la ciudad participan en la fiesta. Es una constatación en la forma de participación ritual, pero no es una regla interna de la fiesta. Se trata sólo de las opciones de los individuos, opción basada sin duda en la diferencia de cultura. En sus orígenes Santa Vera Cruz es una fiesta campesina-quechua. Actualmente es también una fiesta urbana, principalmente debido al hecho de que muchos quechuas han emigrado a la ciudad y, con ello han cambiado su identidad de clase.

Notemos también que la simplificación de la estructura o nivelación de diferencias ocurre a pesar de tratarse de una celebración propia de los segmentos inferiores del sistema de clases sociales. En otras partes hay cierta tendencia de dichos grupos inferiores a imitar a los grupos superiores en sus rituales y celebraciones. Por tanto hay también tendencia a representar en sus celebraciones rituales las estratificaciones sociales. Pero ello está ausente en nuestro caso.

Estas características analizadas hasta aquí coinciden nuevamente con las que Turner (1969) ha detectado en su análisis más generalizado de centros de peregrinación.

SIMBOLOS EN SANTA VERA CRUZ

Un análisis de la simbología utilizada directamente en la fiesta, tanto en los ritos privados como en los ambientales generalizados, como también en los contenidos de las estrofas, nos ayudará a entender mejor lo que el festival realmente pretende comunicar.

5.1 Premisas teóricas

Las líneas directrices de la teoría de símbolos de Turner (1973b) guiarán este análisis. En una forma comparable a la exégesis bíblica que distingue varios niveles de sentido (real, figurado, típico, etc.), Turner ha sistematizado una

exégesis de los símbolos de los rituales. Para nuestro estudio aquí resumiré los siguientes conceptos claves en su sistematización:

a) Los símbolos pueden pertenecer a muchas esferas distintas. Pueden ser palabras, acciones, objetos, sujetos, roles, contrastes, secuencias, ambiente, etc. Cualquier cosa que está en nombre de otra es algo que merece el nombre de símbolo o, al menos, de signo.

b) Los símbolos tienden a agruparse en racimos. Entonces hay un símbolo **dominante** rodeado de una constelación de **símbolos instrumentales**. Esta regla se aplica tanto a los signos concretos utilizados para simbolizar algo, como a lo que es simbolizado por medio de ~~estos~~ **signos**.

c) Como resultado de esta complejidad y agrupación surge lo que se llama **condensación** de significados. A través del símbolo, significados muy distintos e incluso contradictorios aparecen unificados. Así se encuentra un nuevo tipo de equilibrio. De esta manera los simbolismos del ritual pueden llegar a manipular las situaciones ordinarias de la vida o de la sociedad.

d) Esta condensación de significados no es unimodal polarizada, de modo que surgen dos polos opuestos aunque complementarios de significados. Estos dos polos semánticos son los siguientes: el polo sensitivo y el polo ideológico.

— **El polo sensitivo** se puede detectar inmediatamente a partir de las cualidades físicas de los signos concretos que se utilizan. Con frecuencia se refiere a actividades de tipo emotivo relacionadas con fenómenos naturales y fisiológicos. Está explícitamente presente en las mentes de los que realizan el rito.

— **El polo ideológico** no se capta en forma tan evidente, ni siquiera con la ayuda de exégetas nativos. Puede requerir para su interpretación una visión y una perspectiva más amplia. Cuando un símbolo se ve a la luz de todo el sistema ritual o del ciclo anual de celebración o del

ciclo incluso vital, aparecen nuevas explicaciones o “sentidos”. Estos nuevos sentidos se refieren con frecuencia a las normas y mecanismos de todo el sistema social y cultural.

Con estos nuevos instrumentos teóricos ya podemos regresar a los cantos, la chicha y las luces de Santa Vera Cruz.

5.2 La exégesis popular del festival

Tanto en 1967 como en 1971 se preguntó a grupos diversos de devotos el motivo que les había traído a la fiesta. En ambos casos el principal porcentaje de entrevistados respondió que acudía a pedir algún favor del Señor, relacionado con la fertilidad. Esta respuesta se refería sobre todo a la fertilidad de sus animales, sobre todo a sus vaquitas, ovejitas y burritos. Evidentemente esta respuesta la daban los campesinos. Algunas de las respuestas se referían también a otros aspectos relacionados con la fertilidad y más generalmente con la abundancia: para tener *wawa*, para tener salud, etc.

Junto con el tema de la fertilidad algunos mencionaron también el tema de la sexualidad y en general de la alegría. Una mujer respondió jocosamente que había venido a la fiesta para buscar “amor”, utilizando el castellano para esta palabra, a pesar de que estaba hablando en quechua. Otro hombre me preguntó ¿“Cuántas cholitas te ha dado el Tatala?”.

Finalmente otros devotos, sobre todo procedentes de la ciudad, piden favores más generalizados: plata, salud, ayuda para el trabajo, bendición, etc.

Estas respuestas nos dan la pista para interpretar en el párrafo siguiente el polo sensitivo de la semántica simbólica de Santa Vera Cruz.

5.3 El polo sensitivo

Es evidente que el símbolo o signo dominante de toda la celebración es la misma imagen del Tatita. Todos los otros signos

y rituales simbólicos son sólo instrumentales y convergen hacia el Tatita. Como tales, enriquecen el símbolo dominante con nuevos significados connotativos. Pero el centro de todo es la imagen de un padre. No debe pues extrañarnos que el polo sensitivo gire en torno a los temas de la fertilidad y de la sensualidad.

a) Los símbolos de la fiesta coinciden con la exégesis popular arriba mencionada. En los ritos e intercambios de regalos descritos en la sección 2.2, es evidente la conexión con el tema de la fertilidad, sobre todo con la fertilidad animal.

Los cantos de la bandillas confirman esta interpretación. La idea más repetida en ellos, al referirse a la imagen, es sin duda la de paternidad. El Señor de Santa Vera Cruz es llamado siempre **Tatita, Tatay, Tatala, Tatalitu, Papitu**, etc. Todos ellos, términos familiares y a veces únicos para expresar la relación de un hijo a su padre. En cambio otros términos que son incluso más comunes en otros contextos, como **Diosniy** (Dios mío), **Señorninchjesj** (Señor nuestro), son usados muy raramente en Santa Vera Cruz. Sólo algunos que vienen de la ciudad se refieren a la imagen como al Señor. El estribillo más repetido es el siguiente:

Santa Velacrus Tatita,
Uyariway, wawaykita.

Papito de Santa Vera Cruz
Escúchame, soy tu hijo.

Incluso los versos jocosos que analizaremos más adelante siguen jugando con la idea de que Tatita es el padre que da bienes a sus hijos. Después de estos estribillos introductorios empiezan series de peticiones que refieren una y otra vez al tema de la fertilidad:

corral junt'a wakillasta
Khapan junt'a ñuñuyota,
loma junt'a ovejasta
iskay iskay uñayojta
(Lara 1960:132)

Dame corrales llenos de vaquillas.
Con ubres repletas entre sus pier-
nas,
Dame lomas repletas de ovejas
Cada una con sus dos crías.

o bien
Loma pampay luisasta
chiña chiña unasta.
(Olmos 1966:122)

Una loma aplastada por las ove-
jas y crías todas ellas hem-
bras.

También abundan las estrofas indirectamente relacionadas con la fertilidad humana. Pero éstas, a diferencia de las precedentes, se refieren mucho más a la sexualidad. Por eso las analizaremos aparte de este contexto más amplio.

b) El tema de la sexualidad, tan directamente relacionado con el de fertilidad y fuente de emociones fuertes, no podía estar ausente en Santa Vera Cruz. Paredes (1957;1963:207; cf.: Taboada, 1968) dice que hay una creencia entre los campesinos según la cual tener relaciones sexuales en Santa Vera Cruz es algo deseable y sagrado, sobre todo si es la primera experiencia de este tipo. Otros añaden que ello deben ocurrir lo más cerca posible del Señor del Santuario. Las investigaciones de 1967 y 1971, a nivel de la exégesis popular, no han arrojado mayores datos sobre tales creencias. Pero es evidente que la actividad sexual en Santa Vera Cruz traspasa las reglas de la vida diaria. Se dice que el "té con té" que se expende en algunos de los toldos tiene cualidades afrodisíacas. Existe también el dicho de que "en la noche de Santa Vera Cruz, el campo provee las chclitas y la ciudad provee los muchachos". Con todo sería excesivo caracterizar la fiesta como una orgía sexual, en la forma en que ocurre en algunas otras culturas. Se trata sólo de una relajación, no de una liquidación, de las reglas sociales sexuales. Sólo en este sentido la noche de Santa Vera Cruz es "liminar". A decir verdad los que tienen actividad sexual durante estos días en la fiesta son sólo una pequeña minoría. En este como en otros puntos, aparece nuevamente el mito urbano (reflejado, por ejemplo, en Taboada 1968:81-96). Pero el ambiente general es ciertamente de relajación, como si se tratara de otro carnaval valluno. A todos estos hechos se añaden las alusiones clarísimamente presentes de tipo sexual en los cantos y en otros simbolismos.

Son muchas las coplas de las bandillas que se refieren a la sexualidad. Algunas lo hacen en términos más o menos crudos, otras mantienen el nivel de coplas amorosas tan corrientes en la música y poesía popular vallunas. Es curioso observar que en este punto hay una inversión de roles. La mayoría de estas coplas, aunque no todas, se concentran en pedir cholitas, cuan-

do en realidad quienes cantan estas coplas son las propias chollitas. He aquí algunos ejemplos:

Santa Velascrus Tatitu
uj warmita khuyayuway
manka chhikan umayojta
wirkhi chhikan sikiyojta.
(Olmos 1966:124)

Papito de Santa Vera Cruz
ten compasión, dame una mujer
con cabeza grande como olla
con poto grande como tinaja.

Y ya en el estilo más propio de las coplas amorosas:

Yana ñawi palomita
jamuy, yananchakusun, (3)
Mana mamayki munajtin
chinkamuy, jaku ripusun.

Palomita de ojos negros
ven, nos vamos a juntar,
Aunque tu madre no quiera,
acércate acá, vayámonos.

(grabación 1969: altura de Vacas)

En algún caso la idea de la fertilidad humana sigue presente:

Qayna wata kunanjina
mamaypaj wisallanpiraj,
kunan qhawaririwaychej
Tatalaj ñawpaqenpiña
(id)

Hace exactamente un año
Todavía estaba en el vientre de
mi madre,
Mírenme, por favor, ahora
ya estoy delante del Papito

Incluso la sexualidad se atribuye al Tatita:

Santa Velascrus Tatita,
warmi qhawaj ñawisitu.
(Paredes 1957)

Papito de Santa Vera Cruz,
ojito que miras a las mujeres.

Como puede apreciarse, la sexualidad, la paternidad y la fertilidad, se atribuyen explícitamente al Tatita.

Paredes (1963:207) afirma que entre otros dones que se dan al Tatita hay algunos objetos fálicos. Esta información fue escrita originariamente en 1920 y no fue repetida en una descripción ulterior hecha por su hijo (Paredes 1957). Los únicos intercambios de dones observados por mí ya han sido descritos en la parte 2.1, y en los cuestionarios no se ha repetido otra información. Pero es muy probable que algunos de estos dones tengan un sentido derivado de tipo fálico. Por ejemplo los mar-

los de maíz que están envueltos como wawitas, o incluso las velas que están en el centro de la simbología del festival. Las mismas chupitas, nombre que se oye una y otra vez cerca del santuario, podrían interpretarse también como un eufemismo con connotaciones sexuales. Es un hecho bien conocido que los eufemismos sirven para transferir significados por referencia a objetos semejantes o connotados. En estos consiste precisamente la efectividad de los símbolos en general. En el caso de la chupita hay además una analogía lingüística. Esta forma es el diminutivo de la palabra chupa (cola). Pero la única forma que se escucha en Santa Vera Cruz es el diminutivo. Por otra parte, chupita, también puede relacionarse muy fácilmente con la palabra chupi (órgano genital femenino), que se oye también en las siguientes coplas al Tatita:

Dotakuway imillata mathajina chupiyojta. (Lara, 1960)	Concédeme una jovencita con vulva como mati (calabacín para beber)
---	--

c) Abundancia y bienestar

Este tema se escucha principalmente como motivación para ir a la fiesta, al preguntar a los informantes procedentes de la ciudad. Pero aparece también en los obsequios de dinero al Señor e incluso en coplas, varias de las cuales son de tiempos relativamente antiguos y utilizan vocablos muy tradicionales para referirse al dinero:

Kaymá, wawayki chayamuni imatachus jaywawanki, Phata phisu gastakuni chaytachus kutichiwanki (grabación 1971, Alaláy)	Heme aquí, tu hijo ha llegado a ver qué me ofreces, Me he gastado mis centavos tal vez me lo vas a devolver
---	--

De todos modos este tema de la abundancia no está tan expresado en Santa Vera Cruz como en otras fiestas del valle y en general del folklore de los pueblos vecinos. La peregrinación de Urkupiña cerca de Quillacollo, el 15 de agosto, es quizás la peregrinación especializada en este tema. Allí los peregrinos, muchos de los cuales son camioneros de Santa Cruz a más de 500 kms. de distancia, acuden a un cerro de piedra que es conside-

rado como una especie de banco simbólico: los peregrinos arrancan piedras de distintos tamaños, que identifican con determinada cantidad de dinero, un millón, dos millones, etc. Después creen que con esa piedra pueden considerar los negocios así simbolizados. En general los "calvarios" y "alasitas" que clausuran muchísimas fiestas en los pueblos tienen este sentido de generosidad, abundancia, y dinero, en una forma mucho más explícita que la fiesta de Santa Vera Cruz.

5.4 El puente entre los polos sensitivo e ideológico.

Los párrafos anteriores nos han mostrado aspectos importantes del polo sensitivo: dar rienda a emociones y necesidades primarias. De esta forma el festival se hace especialmente contagioso y consigue en forma efectiva transmitir las normas expresadas en el polo ideológico.

A continuación voy a señalar otras áreas de riqueza emocional en Santa Vera Cruz. En cada una de ellas hay también algunas ausencias simbólicas que nos pueden ayudar a entender qué es lo que la celebración trata realmente de comunicar a los peregrinos.

a) La chicha.

La chicha y el beber chicha son símbolos rituales a lo largo de todos los Andes. En Santa Vera Cruz, como en carnaval, se oyen estrofas como las siguientes:

Señora de dueño de casa
aqhaykita venderiway
ch'uwitanta venderiway
qonchuntawan yapari-
way

(grabación 1969, alturas
de Vacas)

Señora, dueña de casa
véndame su chicha,
véndame chicha pura,
déme el sedimento del fondo
como yapa.

Desde tiempos y precoloniales la chicha ha estado asociada a ceremonias sociales y los bebedores solitarios han sido criticados. Doughty (1969:682), hablando de Huáylas en el Perú, dice:

“En Huaylas el ritual de beber es una especie de contrato especial entre dos o más individuos que legitiman sus relaciones sociales ...el ritual enfatiza la solidaridad social en Huaylas, porque se realiza en forma exclusiva e idéntica y a todos los niveles... la invitación implica la obligación a aceptar... Beber con alguien es reconocer su dignidad como individuo, y, mediante el rito, se llega a tener una interacción con él en una base de igualdad”.

Sariola (1956) añade que el beber hasta embriagarse representa escaparse de la vida diaria, es una especie de comunicación con el otro mundo.

Cochabamba es probablemente el primer productor de chicha en los Andes y, por tanto, en el mundo. La chicha cochabambina se hace de maíz, producto en sí mismo lleno de simbolismo ritual, la principal cosecha en los valles centrales. La ciudad de Cochabamba ha pavimentado sus calles, mantiene su universidad, y financia muchos planes urbanos gracias al impuesto de la chicha. El sindicato de chicheros de algunos pueblos principales es también el más importante. La chicha, por tanto, queda asociada no sólo con la alegría sino con la prosperidad. Hay también una relación entre la chicha y la madre tierra (Pachamama). Cuando se firmó la Reforma Agraria en Ucureña, el Presidente de Bolivia hizo una libación con chicha a la Pachamama. Las propias tinajas gigantes en que se hace madurar a la chicha están medio enterradas en el suelo y en algunas partes, como Cliza, son llamadas Pachamamas. Finalmente hay también ciertas asociaciones entre la chicha, la Pachamama, y la Cruz (Paredes, 1963:198).

Uno de los momentos principales en el proceso de elaborar la chicha tiene también algunos aspectos casi rituales y provee una de las mejores oportunidades para crear el sentimiento de comunidad en la vida diaria del pueblo o rancho. Boins (1967:82) describe esta convivencia informal de gente joven, llamada *muk'uchiku*, en la siguiente forma:

“Delante de cada persona, en el suelo, hay un montoncito de maíz molido que puede ser de 500 a 1,800 gramos. Cada quien tiene que transformarlo en mukus, como su contribución al trabajo. Quién sabe cuántos mukus salen de medio kilo de maíz; varían según las personas; porque, como dicen, unos tienen la boca pequeña y hacen mukus pequeños; otros las tienen grandes y hacen mukus grandes.

Así es que se sientan en círculo, cada quien mascando su maíz, escupiéndolo seco, haciéndolo una bolita, y volviéndolo a meter en la boca. Se masca y masca, durante dos o tres minutos cada muku, aunque algunos son más rápidos y aprietan la masa contra el paladar para darles la forma debida y para ensalivarlo bien. Cuando está listo se lo escupen en el suelo, en un montoncito de mukus amarillo oscuro que va creciendo a medida que mandíbulas se van debilitando. Entre tanto, a la luz y al calor de la lumbre de sunchu que arde en el centro del círculo, se bromea y se ríe, se canta y se flirtea, se dicen cuentos y acertijos. Hay pequeñas explosiones juguetonas, a veces el quitarle unos mukus al vecino, o un grito y un corretear alrededor del círculo y afuera en la noche”.

Muchos muk'uchiku acaban con bailes al son de acordeones y charangos. El muk'uchiku es también el nombre de una de las pocas constelaciones que en Cochabamba reciben denominación en quechua: la corona boreal, la constelación que mejor expresa el sentido de igualdad comunitaria. Al mismo Cristo de Santa Vera Cruz se le hace alguna alusión relacionada con esta ceremonia:

Santa Velacrus Tatitu
muk'u laky abmu
(Olmos, 1966:122)
muk'u suwaj simisitu.
(Paredes, 1957)

Papito de Santa Vera Cruz
bcquita que echa muk'u.
bcquita de ladrón de muk'u.

El uso abundante de la chicha en Santa Vera Cruz, como en casi todas las fiestas andinas, debe interpretarse dentro de este contexto más general. Sería una interpretación miope fijarse sólo en el exceso de la borrachera. Las bandillas cantan, bailan y beben porque consideran que, de esta manera, el Tatita está más contento y está más dispuesto a conceder sus favores:

Wakillapaj tusurisaj, Bailaré para conseguir la vaquita,
luisapaj mayurusaj. daré vueltas para lograr la oveja.
(Paredes, 1967)

Por otra parte es casi imposible cantar si no se han tenido primero unas cuantas rondas de chicha. Un informante explicaba el proceso de la siguiente manera:

“pedimcs, bebemos y el Señor nos escucha”.

Conociendo la cultura andina, e incluso americana en general, puede sorprender a alguno la ausencia de otras drogas en una fiesta como la de Santa Vera Cruz. Sólo en algunos casos muy aislados se ve tabaco o cigarro junto con las ofrendas-holocausto de besta animal. También se ve algún paquetito de coca ofrecido al Señor.

Pero el contexto es el de ofrecer lo mejor de la cosecha; no hay simbolismos relacionados con el poder alucinante de la coca. Esta ausencia puede parecer sorprendente, puesto que la coca es utilizada en muchos rituales a lo largo de los Andes. Pero hay consistencia simbólica en esto. La coca se utiliza casi siempre en ritos de tipo privado, familiar o mágico (ver ejemplo en Tschopik, 1968). Es decir, la presencia de la chicha junto con la ausencia de la coca, subraya por duplicado en sentido de unión identificante y al mismo tiempo minimiza los individualismos.

b) Sentido comunitario del canto y baile.

Voy a señalar otra ausencia y otra presencia que da un rasgo peculiar al canto y baile en Santa Vera Cruz. La primera vez que acudí a la fiesta quedé sorprendido por la coal-escencia de ruidos, luces y muchedumbre, sobre todo

durante la efervescencia de la noche del día 2. Pero me sorprendió también una ausencia. Esperaba algunos de los famosos grupos folklóricos con sus disfraces, que suelen ser parte integral de casi todas las fiestas. No había nada de esto. En Santa Vera Cruz quienes cantan y bailan lo hacen en traje de calle. No piden dinero para cantar o bailar. Actúan de propia voluntad. Las orquestas o tropas de bailes carísimas que suelen estar en otros festivales no tienen su lugar en un centro de peregrinación en el que se minimizan los mecanismos de prestigio. De vez en cuando se ve algún grupo de baile con disfraces, pero se trata sólo de promesas particulares al Señor. En cualquier caso incluso estos devotos que han hecho la promesa pasan desapercibidos a toda la muchedumbre.

c) Emoción religiosa y auto-expresión.

La tercera área de emociones presentes en la fiesta es el encuentro personal con lo sagrado. Los factores considerados hasta aquí tienden a eliminar diferenciaciones entre los individuos. Pero la persona no queda suprimida en medio de esta euforia colectiva. Todo lo contrario. Los individuos quedan personalmente expresados en una forma quizás más fuerte de lo que sucede en la vida diaria. Como cabría esperar de una convivencia emocional, las máscaras de roles, prejuicios, o intereses desaparecen. El individuo aparece tal como es, desnudo ante sí mismo, mostrando sus dimensiones más profundas. En Santa Vera Cruz este aspecto se logra principalmente en los ratos de oración y contacto personal con el Tatita, lo más cerca de El, mirando fijamente a sus ojos, si es posible. En este momento la mayoría de los devotos quedan plenamente electrificados. Es este momento en el que se puede escuchar el llanto de alguna mujer, o algunos hombres extendiendo sus brazos en cruz con el pulgar e índice juntos como hacía antiguamente el sacerdote. En estos momentos el peregrino expresa problemas domésticos o íntimos que lo abruman.

Este contacto personal con lo sagrado se describe mejor como un contacto físico. Los campesinos quechuas sienten la

presencia de lo sagrado en una forma muy concreta, muy realista. La imagen del Tatita cumple estas características: es muy grande, con una piel morena y brillante, como la de la raza de bronce. Una de las veces en que asistí a la fiesta uno de los hombres quería abrir las ventanas de la capilla porque "el Tatita está sudando". En 1967 otro de los peregrinos comentó que el Tatita todavía tenía la cara de joven, a pesar de que cada año iba creciendo en edad. En la religiosidad popular resulta difícil distinguir entre la representación de lo sagrado y lo sagrado que queda representado en la imagen. Por lo mismo la emoción de un encuentro personal con lo sagrado es todavía más profunda. El encuentro se convierte en un contacto físico y vivo. El peregrino frota todo con la imagen de este Tatita vivo, y a través de este contacto todo queda sacralizado.

Sin embargo, la relación sigue siendo de tipo vertical, de un inferior hacia un superior. No se trata de una relación entre iguales.

5.5 El polo ideológico.

Con frecuencia se dice que a un nivel generalizado, el polo ideológico de los símbolos y ritos sirve para reforzar la estructura social. Así el juego entre los polos sensitivo e ideológico se convierte en un instrumento eficaz para hacer las obligaciones diarias más deseables. Mientras que el polo ideológico confirma los mecanismos de la sociedad, el polo sensitivo los disfraza de gratificaciones emocionales. La estructura queda lubricada con el sentimiento comunitario. De esta forma los elementos conflictivos de la estructura social, aun cuando se expresen, resultan digeribles (Turner, 1967:39).

Pero en la situación concreta de Santa Vera Cruz no se ve esta estructura social de Cochabamba expresada ritualmente. Si el análisis se completara con el de las demás actividades rituales por las que pasan los individuos a lo largo del año, esta estructura social quedaría mejor expresada: el individuo que peregrina a Santa Vera Cruz pasa cada año, además, por una serie de ritos familiares y comunita-

rios, propios o ajenos, en que se refuerza la estructura familiar, inter-familiar, y comunitaria. En los ritos del ciclo vital, propios o ajenos, también se van fortaleciendo los roles de cada grupo social en el conjunto.

Santa Vera Cruz debe considerarse dentro de todo este contexto. Pero aun así en todo este conjunto ritual la estructura social se halla meramente "reflejada", en una forma más o menos pasiva. Dicha estructura no es ni la única ni quizás la principal explicación del conjunto. Es sólo un eco más o menos automático. Debemos, pues, buscar el polo ideológico más allá.

En mi opinión los elementos que parecen positivamente reforzados por toda la ambientación ritual de Santa Vera Cruz son más bien los aspectos desestructuralizantes y niveladores de las diferencias sociales.

Hay, con todo, algunos aspectos de la estructura social que no están meramente reflejados sino expresados en forma positiva e incluso ritual. Su nexos con los valores emotivos de la dimensión sensitiva no parecen lograr el que hagan deseables todas las obligaciones áridas de la vida diaria, pero al menos las hacen llevaderas. Aquí voy a describir uno de estos temas que parecen positivamente subrayados en la fiesta. Al final, sin entrar en detalles, sugeriré algunas otras rutas posibles, que exigirían análisis demasiado detallados, para lo que no hay espacio en este artículo.

a) Dependencia del grupo dominante ajeno.

Probablemente años atrás este punto era mucho más importante. Actualmente lo encuentro expresado sobre todo a través de una serie de coplas escuchadas aún de vez en cuando pero probablemente con menos frecuencia que hace unas dos o tres décadas. Sin embargo presenta un interés especial como ilustración de lo que puede ser el polo ideológico.

Veamos ante todo las siguientes estrofas:

Santa Velacrus Tatala
"Qhella Qhella" nilla-
wanki,
Qanmá aswan qhella
kanki,
Sayasqalla puñusqanki.
(Lara, 1960:132)

Papito de Santa Vera Cruz,
Me sigues llamando "flojo,
flojo",
Tu más bien eres todavía más
flojo,
sigues durmiendo parado en la
cruz.

O la otra versión del último verso (Paredes, 1957:150):

Sayaspalla jisp'asqanki. Hasta de parado estás orinan-
do.

Hay también toda una letanía dedicada al Señor de Santa Vera Cruz o al Tata Espíritu, otro de los nombres recibidos por el Señor de la Santa Cruz:

Espiritu, Tatalitu
juk'ucha uya machitu,
senqan punta thutawitu
chaupi wasan matha-
witu
llausa suraj simisitu
lloq'e ñawin ch'ojñisitu
pañã rinrin palqawitu,
ch'aska chupa atojsitu
thana yunpaqa burritu
Jinan kanki, Espiritu
juk'ucha uya machitu
(Lara, 1960:138)

Papito, Espiritu
Viejito con cara de ratón,
Con la punta de tu nariz apo-
lillada,
matoso en la mitad de tu es-
palda,
boquita babosa;
con el ojo izquierdo lleno de la-
gañas,
y la oreja izquierda medio cor-
tada,
zorrito con la cola erizada,
burrito que parece un enano.
Así eres espíritu,
viejito con cara de ratón.

O las siguientes variantes recopiladas por Olmos (1966:122; cf. Paredes, 1957):

Santa Velacrus Tatitu
Juk'ucha uya machitu
muk'u lak'aj simisitu

Papito de Santa Cruz
viejito, cara de ratón
boquita que echa muk'u

warmi qhawaj ñawisitu
Santa Vela-crus Tatitu
muk'u suwana ponchitu
yawar sut'oj simisitu
sara qhawaj ñawisitu.

ojito que mira a las mujeres.
Papito de Santa Vera Cruz
ponchito para robar muk'u
boquita que chorrea sangre
ojito que mira el maíz.

El punto de mayor interés es que estas "burlas simbólicas" coexisten con un respeto sagrado y profundo y una gran confianza con el Tatita.

Es cierto que de ordinario hay unas cuantas rondas de chicha entre las expresiones de respeto a que me he referido antes, sobre todo en el contacto personal con el Tatita, y estos cantos burlones de las comparsas.

Pero el punto es que de hecho se canta, siguiendo un esquema repetido año tras año. Paredes (1957:159) dice que versos como los aquí citados, sólo parecen insultantes "al que desconoce el alma valluna". Según él, el campesino "en sus metáforas representa todo lo que a su alma simple e ingenua le agrada por lo gracioso, por lo bribón, o por lo bello". Estos versos burlones serían su signo de la confianza familiar hacia el Tatita. Hay razones para pensar de ésta manera. Lara (1960) ha recolectado muchos ejemplos de coplas populares satíricas.

Muchas de ellas se utilizan casi indiscriminadamente durante la semana de carnaval, la principal relajación colectiva del año. Pero las circunstancias del carnaval no son las mejores para buscar formas populares de cariño. El carnaval es el momento de relajar tensiones. Más bien parece que se trata de otra manifestación del carácter liminar, en el que se crea sentido comunitario, propio tanto del carnaval como de Santa Vera Cruz.

Pero en Santa Vera Cruz las burlas se refieren directamente al objeto de culto. Este es un rasgo que no ocurre siquiera en el carnaval. Por eso conviene ahondar más en el sentido de las mismas. Tal vez se pueda encontrar una explicación en términos de inversión de los roles sociales. En esta línea quisiera explorar la hipótesis de que los insultos

al Tatita reflejan el antagonismo entre "indios" y blancos, Debemos recordar que los esquemas rituales de la fiesta están asentados desde muchos años antes de la Reforma Agraria de 1953. Por otra parte cambios sociales como los que trajo esta Reforma no suelen plasmarse inmediatamente en los ritos formales. Durante muchos años los cambios aparecen sólo en las pautas de participación. Por tanto parece justificado interpretar estas coplas de corte antiguo y tradicional en base a unas condiciones sociales que han cambiado radicalmente en los años recientes, pero que dominaban el universo de la vida rural durante por lo menos 4 siglos. (5)

Hasta 1953 se daba por supuesto que el "indio" debería tener una actitud silenciosa y humilde hacia la autoridad india. Algunas de estas autoridades eran muy exigentes, pero el "indio" debía obedecerles sin chistar ni rebelarse. Esto sucedía especialmente en las relaciones dentro de la hacienda. El patrón era frecuentemente llamado tatay (padre mío). Esta actitud se extendía también al juez, al cura, etc. No parece pues improbable que en una ocasión como Santa Vera Cruz los campesinos expresaran simbólicamente en una forma más o menos inconsciente una especie de liberación de estas cargas de sumisión y silencio que acarreaban en la vida diaria. El paso siguiente es ver si Santa Vera Cruz ofrece coincidencias que favorecieran esta expresión simbólica. Ante todo, los datos ya analizados de nivelación estructural, sentido comunitario, aspectos liminares en el ritual son relevantes aquí. Así se ayuda a relajar tensiones y por lo tanto a expresar lo más profundo del ser. En segundo lugar se trata de una fiesta primordialmente india, en la que la élite blanca dominante está ausente. Al mismo tiempo la cercanía de la ciudad de Cochabamba, enfatizada con la presencia de los comerciantes, podría fomentar específicamente algunas características anti-ciudad o antiblancos. En tercer lugar está el hecho de que se trata de un culto al **Tata Cruz**. Es decir, la imagen central de todo el culto es un símbolo que puede condensar significados muy dispares, tales como los siguientes: ser poderoso que

protege, pero también ser que quita dones; etc. Una vez se ve la posibilidad de estas asociaciones contradictorias, se entiende también que el Tatita puede ser al mismo tiempo el objeto de la máxima reverencia y cariño y el objeto de insultos y burlas. Un sicólogo podría explicar esta situación en términos de dependencia y contra-dependencia.

Para subrayar el argumento que precede voy a señalar algunos paralelos contrastivos: los indios llamaban **Tatay** a su patrón y a las autoridades; los campesinos en Santa Vera Cruz llaman a la imagen **Tatáy**, **Tatita** etc. Por otra parte los patrones y las autoridades llamaban a los indios **waway** (hijo mío) o el equivalente castellano "hijo" (ver Antezana, 1955:50); las comparsas juegan con estas palabras en estrofas como las siguientes:

Santa Velacrus Tatala	Padre de Santa Vera Cruz
"waway waway" nilla-	Me vas llamando hijo mío, hi-
wanki	jo mío.
Qayqa wawayki jamuni	Héme aquí, soy tu hijo que ha
	llegado:
Imatataj dotawanki?	¿Qué me vas a obsequiar?

Y la estrofa de la contra-dependencia suprema:

Santa Velacrus Tatala	Fadre de Santa Vera Cruz
"waway waway" nilla-	me vas llamando hijo mío, hi-
wanki	jo mío.
Ma ullullaykipis kanchu	Si ni siquiera tienes pene
imaykiwan ruwawanki?	¿con qué parte de tu cuerpo me
	has hecho?

(Lara, (1960:130-132)

Para completar el argumento sería interesante encontrar alguna celebración con polos semánticos sensitivos semejantes a los de Santa Vera Cruz pero con un símbolo dominante que no permitiera connotaciones anti-blancas, como las que aquí sugerimos. Supongamos por ejemplo, un festival de peregrinación directamente en honor de la madre tierra, Pachamama, una divinidad directamente "india", tam-

bién relacionada con la fertilidad. Si en este caso no hubiera ningún tipo de cantos o rezos insultantes, nuestra hipótesis quedaría reforzada. Pero en realidad no hay ningún festival de este tipo. Tampoco conozco oraciones que insulten a la Pachamama. La madre tierra o bien es tratada con mucho cariño o temida. Pero nadie se ríe de ella. Quizás sea útil apuntar al paso que hay ciertas relaciones entre el Tatita de Santa Vera Cruz y la Pachamama, aunque los simbolismos más específicamente relacionados con el culto de la Madre Tierra, están positivamente ausentes de la fiesta. (6)

Si toda esta explicación que hemos hecho hasta aquí tiene sentido, podría preverse que con el tiempo estrofas como las analizadas irán perdiendo vigencia. Ya no hay una situación social que las justifique. En este caso con los años más bien irían adquiriendo mayor fuerza en el festival aspectos de tipo carnavalesco, aspectos comerciales, etc.

Esto parece ser lo que va sucediendo en Santa Vera Cruz, y ciertamente en otros centros de peregrinación como el de Urkipiña ya explicado.

b) Otros aspectos del polo ideológico.

Santa Vera Cruz parece subrayar a propósito la distinción entre roles según el sexo. Los hombres tocan los instrumentos (cosa muy corriente en todos los Andes). Las mujeres cantan y bailan (esta limitación es menos común, incluso en Cochabamba). Las mujeres hacen los ritos del ganado, en cambio a veces son sus maridos los que cuidan a sus hijos en estos momentos. Además de ésta hay alguna otra inversión. Son las propias chicas las que al cantar, piden como si fueran varones que el Señor les dé lindas cholitas. Todo esto podría significar el dominio del varón en todos los niveles de la estructura social como una fuente de armonía subrayada en el polo ideológico.

Tal vez el contraste generacional se simbolice en forma positiva: las comparsas formadas por jóvenes, los viejos con-

centrados en los ritos para el ganado. En este caso la hipótesis sugerida más arriba de inversión de los roles sociales para explicar los insultos al Tatita, podría extenderse perfectamente a estos aspectos estructurales. El padre de la fertilidad, el Tatita, es simbolizado como un viejito. Es un rasgo que también ocurre en carnaval, que en el Valle de Cochabamba se representa a veces como un viejito barbudo que lleva dos huevos hueros en el talego. Estos grupos de cholitas jóvenes cantando coplas alegres y atrevidas a un varón viejo, el Tatita, llamado viejito, a pesar del gran tamaño de la imagen, podrían expresar simbólicamente las relaciones asimétricas, a veces ásperas, que existen entre los padres y sus hijos, o entre marido y mujer en la vida diaria de las familias campesinas.

Si todas estas sugerencias son válidas, podríamos observar que el mismo modelo invertido se generaliza a los distintos niveles estructurales subrayados en el polo ideológico de los simbolismos de Santa Vera Cruz: el nivel de los dos principales grupos sociales (campesinos o "indios" vs. blancos) y el nivel familiar (padre e hijos, marido y mujer). (7)

N O T A S

1.—Hay por tanto, una relación entre este culto a la cruz y el culto a las piedras, muy extendido en Cochabamba. Es frecuente que los campesinos de la región guarden una piedra-santo en sus casas. En varias ocasiones, al visitar sus casas, me han pedido que las ayude a identificar de qué santo se trata. Suelen ser piedras de forma o vetas especiales, encontradas al arar o por el descampado. Una vez reconocidas como una "aparición" de algún santo o mamita, o de la cruz, suelen ser repintadas con una representación de dicho ser sobrenatural y guardadas en una hornacina especial, con los debidos adornos y veneraciones en el hogar. Cuando llega la celebración pertinente en el calendario litúrgico, son llevadas a la iglesia para que "oigan misa", en las celebraciones conocidas como **misachiku**. Algunos santuarios tienen aún alguna piedra-santo como objeto central del culto (por ejemplo, mamita Surumi en Santiváñez).

2.—En 1954 Mangin escribió una tesis sobre fiestas andinas, centrada en la interpretación socio-estructural. En ella predijo que los cambios organizativos y de promoción económica introducidos en la hacienda de Vicos (centro del conocido proyecto Perú-Cornell) producía notables cambios en el sis-

tema de fiestas. Años más tarde regresó al lugar y corrigió su primera predicción: "Las pautas de actividad en la fiesta parecen notablemente estables, a pesar de los cambios drásticos introducidos en la organización de la hacienda... Más bien parece que la creciente prosperidad y la atmósfera protectora creada por el proyecto han intensificado las pautas de la fiesta tradicional" (1961:85-86).

3.—Platt (1973) ha analizado el sentido simétrico de la estructura mental simbólica en el Norte de Potosí, expresada por ejemplo a través del concepto de *yana* y *yanantin*, que analiza teniendo en cuenta las acepciones dadas en los primeros diccionarios coloniales del quechua y el aymara. La palabra *yananchakusun* de la copla podría ser una reliquia de esta estructura simbólica ya poco visible en los valles cochabambinos.

4.—Hay, con todo, algunos estímulos para el prestigio individual. Algunas de las bandillas que vienen año tras año han ido ganando fama y van seguidas siempre de un grupo de hinchas. La introducción de discos populares grabados a estas bandillas y el reciente festival folklórico (últimamente muy decaído por su mala ubicación cronológica) han contribuido a esta modalidad. En 1967 la policía del DIC acudió apresuradamente a un lugar en que se estaba formando un tumulto con fuerte griterío. Pero no había de qué alarmarse: estaba llegando Encarna Lazarte, la cholita que había ganado en el festival folklórico del año anterior y cuyos discos se habían hecho "best sellers" en el ambiente popular; sus hinchas le estaban dando la bienvenida que le correspondía. En cualquier caso se trata aquí sólo de una popularidad momentánea que no deja huellas en el status ulterior en la comunidad. No es pues, el rito de paso que se da en el sistema de cargos de la fiestas locales.

5.—Nuevamente conviene recordar aquí la distinción de Buechler (1967) entre participación ritual (es lo que ha cambiado más rápidamente en Santa Vera Cruz tras la reforma agraria) y reglas rituales (que mantienen por más tiempo la inercia del pasado, como en el caso de las relaciones jocosas al Tatita, expresadas en las coplas).

6.—Paredes (1957) hacía la conexión entre Tata Cruz y la Pachamama, al vincular en el culto del primero con una piedra grande, símbolo corriente de la acción de la segunda. Aún hoy se asocian algunas cruces con la Pachamama en la región de Cochabamba (Goins 1967:155), y ambas se asocian con la fertilidad. En Santa Vera Cruz el hecho de recoger algo de tierra junto con las cenizas de los holocaustos y el plantar las velas de tierra junto con las cenizas de los holocaustos y el plantar las velas en el suelo pueden ser alusiones a la misma Madre Tierra. Pero otros símbolos que en Cochabamba están corrientemente asociados a la Pachamama están ausentes en la fiesta: no se ofrecen sistemáticamente las mazorcas dobles de maíz (llallawa o pachamama), ni se utiliza el *millo* ni la *q'owa*, productos típicos para curar las enfermedades causadas por la Pachamama, etc.

7.—Deliberadamente he eliminado consideraciones de tipo pastoral en este trabajo. Con demasiada frecuencia los celos pastorales precipitados impiden ver lo que celebraciones como la de Santa Vera Cruz significan realmente para las religiosidad popular del peregrino. Sólo después de entender bien este punto es pensable introducir consideraciones pastorales. Pero esto requeriría otro artículo. Sólo quiero indicar que una pastoral centrada en la idea de "superación" (de la fiesta, de la chicha, etc) para evitar abusos sería errónea, además de ser ineficaz. (La venta de chicha está formalmente prohibida en un radio de 1 km. del santuario durante los días de la fiesta; pero los primeros en servirse son los policías encargados de velar por el cumplimiento del orden). Sólo conociendo bien las funciones cumplidas por la fiesta, descritas en este artículo, puede pensarse en buscar alternativas que las cumplan en forma igual o mejor, sin tener los inconvenientes de las formas actuales.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ALBO, Javier

1974a "La reciprocidad complementaria, una categoría mental andina". Documento 12 del **II Congreso de Lenguas Nacionales**. Edit. Portales. Cochabamba.

1974b **Los mil rostros del quechua**. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

— "La paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo". **Estudios Andinos** 11 (en prensa).

ANDREWS, David H.

1963 **Paucartambo, Pasco Peru: an indigenous community and a change program**. Tesis doctoral inédita. Cornell.

ANTEZANA, Luis

1955 **Resultados de la Reforma Agraria en Bolivia**. Ed. Cuenca. Cochabamba.

BUECHLER, Hans C.

1967 "A social game and its transformations: The Aymara Fiesta System". Trabajo presentado al 66 Anual Meeting, American Anthropological Association. Washington.

DOBYNS, Henry F.

1960 **The religious Festival**. Tesis doctoral inédita. Cornell.

DOUGHTY, Paul L.

1967 "La cultura, la bebida y el trabajo en un distrito mestizo andino". **América Indígena** XXVII4:667-668.

1970 **Huaylas**. Instituto Indigenista Interamericano. México.

FAY, George E.

1960 **Fiesta Days in Mexico**. Southern State College. Magnolia, Ark.

GARR, Thomas M.

1972 **Cristianismo y Religión Quechua**. Instituto de Pastoral Andina. Cusco.

GENNEP, A. van

1960 **The rites of Passage**. Routledge & Kegan. Londres.

GOINS, John F.

1967 **Huayculí**. Instituto Indigenista Interamericano. México.

HICKMAN, John M.

1963 **The aymara of Chinchera, Peru**. Tesis doct. inédita. Cornell.

LARA, Jesús

1960 **Poesía popular quechua**. Ed. Canata. La Paz.

MANGIN, William

1961 "Fiestas in an Indian community of Peru". Proceedings of the 1961 annual spring meeting of the American Anthropological Society. Univ. of Wash. Press. Seattle.

MARZAL, Manuel M.

1971 **El Mundo Religioso de Urcos**. Instituto de Pastoral Andina. Cusco.

MILNE, Jean **Fiesta Time in Latin America**. Ed. Richtis. Los Angeles.

1965

MONTALVO, Abner

1965 **Chinchero social structure**. Tesis .Cornell

OLMOS AGREDA, Angel

1966 "Cancionero popular en Cochabamba". **Archivos del Folklore Boliviano**, 2:98-146. Dirección Nacional de Antropología. La Paz

PAREDES C., Antonio

1957 "Folklore en el valle de Cochabamba: dos fiestas populares". **Khana**, vol. 4-5, nn.21-24:145-151. La Paz.

PAREDES, Manuel R.

1963 **Mitos, Supersticiones y Supervivencias Populares**. Ed. Isla. La Paz (primera edición 1920).

PLATT, Tristan

1973 "The symbolic structure of Society in the Bolivian Andes (Mache,, Potosí)". Manuscrito de tesis en preparación.

RAMIREZ, Juan A.

1969 "La novena del Señor de Qoyllur Rit'i". *Allpanchis* 1:61-88.

SARIOLA, S.

1956 "Intiaani ja alkoholi". *Alkoholi politiika*. Helsinki.
(Resumen inglés en *Quarterly Journal of Studies on Alcohol* 1959)

STEIN, William W.

1961 *Hualcán: life in the Highlands of Peru*. Cornell.

TABOADA, Néstor

1968 *Indios en rebelión*. Ed. Los amigos del Libro. Cochabamba.

TONNIES, Ferdinand

1887 *Gemeinschaft und Gesellschaft*. (ed. inglesa, 1963, Harper. N.Y.).

TURNER, Víctor V.

1969 *The ritual process: structure and anti-structure*. Aldine. Chicago.

1973a "The center out there: pilgrim's goal". *History of Religions*, pp. 230. Chicago.

1973b *Simbolismo y Ritual*. Universidad Católica del Perú. Serie Antropología N° 3. Lima (original: *The forest of symbols*).

TSCHOPIK, Harry jr.

1968 *Magia en Chucuito*. Instituto Indigenista Interamericano. (original inglés, 1951).

VAZQUEZ, Mario C.

1967 "La chicha en los países andinos". *América Indígena* XXVII-2:265.

VERGER, Pierre

1945 *Fiestas y Danzas en el Cuzco y en los Andes*. Ed Sudamericana. Buenos Aires.

VOGT, Evon Z.

1955 "A study of the Southwestern fiesta system as exemplified by the Laguna fiesta". *American Anthropologist* 57:820-839.

WACHTEL, Nathan

1973 "La reciprocidad en el esta inca: de Karl Polanyi a John V. Murra". En *Sociedad e Ideología*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Lugar de origen	N°(c)	%	Lugar de origen	N°(c)	%
Depart. de Cochabamba (95% del total)	7948	100	Otros Departamentos (5% del total)	455	100
Ciudad de Cochabamba(a)	2691	33	La Paz	124	27.2
Valle Bajo y Cercanías(b)		23.8	Oruro	123	27.1
—Cercanías de V.C	235	2.9	Potosí	90	19.7
—Cercanías de Cochabba	202	2.5	Santa Cruz	67	14.7
—Quillacollo-Vinto	555	6.8	Chuquisaca	39	8.6
—Tiquipaya-Colcapirua	246	3.0	Beni	4	0.8
—Sipesipe	99	1.4	Tarija	2	0.4
—Sacaba	365	4.5			
—Santibáñez	160	1.9	Argentina y Chile	6	1.5
Valle Alto(b)		28.1			
—Punata-San Benito	763	9.3	Fuente: Recuento de peregrinos en 1971 (2 y 3 de Mayo).		
—Arani	449	5.5			
—Cliza-Anzaldo-Toco	702	8.2	Notas:		
—Villa Rivero	171	2.2	(a) Porcentaje más elevado por ser día Domingo. En 1967 el porcentaje de Cochabambinos fue el 25% y el de otros departamentos fue del 2.5% (muestra de 5,000 peregrinos).		
Alturas y Valles Alejados(b)		15.1	(b) Aproximadamente un 35% vienen de los pueblos principales y un 65% de los ranchos y estancias.		
—Colomi	161	2.0	(c) Sólo las cifras de la muestra. Las cifras absolutas reales deben ser aproximadamente un 70% más elevadas.		
—Tiraque	141	1.7			
—Vacas	114	1.4			
—Aiquile—Mizque	101	1.2			
—Totora-Pojo-Pocona	241	3.1			
—Capinota-Parotani-Arque	132	1.5			
—Morochata-Independencia	145	1.8			
—Chapare	131	1.6			
—Otros	37	0.6			

PARTICIPACION DIFERENCIADA SEGUN GRUPOS SOCIALES

ACTIVIDADES GRUPOS SOCIALES	Devociones			Vendedores				Diversión		Asistencia(a)										
	Ritos para ganado	Comparsas	Velas	Encargar Misa	Oír Misa, Proces.	Ambulantes	Puestos, Fruta, etc.	Almuerzos	Chicha	Velas	Concurso 1967 (b)	Cine, Títeres	Observadores	Hasta 1º de mayo	2 de mayo a.m.	2 de mayo p.m.	3 de mayo a.m.	3 de mayo p.m.	Desde 4 de mayo	Ausencia total
Campo:																				
Estancias	2	2	3	2	2							2		2	2	1	1	1		
Ranchos	1	3	3	1	2	1				1	2	2		1	3	3	1	1		
Pueblos		1	3		2	2	1	2	2	2	2	2		1	2	3	2			
S. Vera Cruz					1		3	3	1	2	1	1		1	2					
Ciudad:																				
Bajo			3	2	2	3	3	1	2	1	1	1	1	1	1	2	3	3		
Medio			1	1	1							2	2	1	1	1	1	1		2
Alto												1	1	1						
MAXIMA ACTIVIDAD:																				
Día 1	+																			
Día 2 a.m.	+		+						+											
Día 2 p.m.			+						+											
Día 2 noche		+	+																	
Día 3 a.m.			+			+														
Día 3 p.m.			+			+					+									

Clave de participación: 1=Alguna; 2=Bastante; 3=Máxima.

Notas: (a) Si cae un día domingo, vienen muchos de la ciudad por la tarde.

(b) En 1971 fracasó por mal horario y poca preparación.

Tipo de actividad	N° aprox. de indiv.	Procedencia y beneficiarios	Ganancia por indiv. (aprox.) 1 US\$ = 12 pesos	Ubicación
VENTA DE CHICHA — En propias casas — Toldos, enramadas	50 50	Vecinos de SVC Campesinos de SVC y alrededores	1000	Sus casas
ALMUERZOS ALIMENTOS VARIOS CAMIONES DE CAÑA O NARANJA	20 a 30 100 6	Cochabamba Pueblos y Valle alto Santa Cruz	200 a 600 100 a 400 20 a 120 500 a 1000	Carreteras Vía férrea Carretera Carretera y Camino viejo
HELADOS AMBULANTES (b) RECUERDOS RELIGIOSOS VELAS	20 a 40 10 aprox. 10 aprox.	Cochabamba Cochabamba Cochabamba	— 100 100 a 800	Todas partes Gradas al Santuario
FOTOGRAFOS, BUENA SUERTE... TRANSPORTISTAS (c)	20 a 60 300 aprox.	Cochabamba Cochabamba, pueblos	?	Todas partes Carretera
PUESTOS: — en carpas — pequeños — ambulantes	100 130 100	Junta de vecinos de S. Vera Cruz (d)	2000 (total) 600 (total)	Por todas partes.
RIFA (pollos y guardería bicicletas) BAZAR y TOMBOLA PARROQUIA - SANTUARIO	— — —	Viaje promoción colegio local. 3 Escuelas	?	Carretera Canchón
— Misas encargadas — Donativos al Señor — Venta de la cera	— — —	Obras parroquiales (dispensario) Salón parroquial	3000 (total) 1958 (e) 3000 (total) 4000 (total)	Capilla Capilla Capilla

(a) **Recuentos:** Día 2, 11 a.m. y 11 p.m.: unos 100 vehículos estacionados, 6 en movimiento en un minuto.
Día 3, 10 a.m. y 5 p.m.: unos 200 vehículos estacionados, 10 en movimiento en un minuto.

(b) Asalariados de fábricas de helados.

(c) "Góndola", sobre todo hacia la ciudad y camiones, sobre todo hacia el Valle.

(d) En 1974: 4000 pesos (1 US\$ = 20 pesos).

(e) Datos 1973: 2442 pesos (1 US\$ = 20 pesos). En 1971 se encargaron 89 misas.

