Horizonte Académico
Revista Multidisciplinaria
Recibido:22/08/2025 Aprobado:25/09/2025

DOI: https://doi.org/10.70208/3007.8245.v5.n3.242

Del Amuleto a la Fe Interior: Aproximación Filosófica a la Cruz Andino-Cristiana

Boris Pozo Pérez
bobopope37@gmail.com
https://orcid.org/0009-0003-2561-755X
Universidad Técnica de Oruro
Oruro-Bolivia

Luis Angel Guarachi Alcon
luisangelguarachialcon@gmail.com
https://orcid.org/0009-0009-3533-3573
Universidad Técnica de Oruro
Oruro-Bolivia

Valery Andrea Palma Vicente
valypalma14@gmail.com
https://orcid.org/0009-0004-0401-444X
Universidad Técnica de Oruro
Oruro-Bolivia

Marianela León-Mendoza
Leonmedozamarianela2@gmail.com
https://orcid.org/0009-0009-2050-7662
Universidad Técnica de Oruro
Oruro-Bolivia

RESUMEN

Este estudio analiza la cruz como nodo semiótico en el imaginario religioso andino - cristiano en el contexto urbano de Oruro, articulando perspectivas antropológicas, teológicas y filosóficas desde el paradigma de la relacionalidad andina. Mediante un diseño etnográfico interpretativo y entrevistas semiestructuradas a líderes evangélicos, comerciantes católicos y un informante andino mayor, se identificaron tres modelos discursivos de significación que funcionan como formas de *ayni* (reciprocidad ontológica): (1) la cruz como símbolo de fe interior y victoria espiritual en el cristianismo evangélico; (2) la cruz como amuleto protector y marcador de identidad en el catolicismo popular; y (3) la cruz como elemento que adquiere sacralidad cuando se integra a la cosmovisión andina mediante la imagen de Cristo o rituales vinculados a la Pachamama y los cerros sagrados. Los hallazgos revelan que la cruz opera como un tinku (encuentro- confrontación) donde se negocian autenticidad, materialidad y espiritualidad bajo principios de complementariedad. Se argumenta que la desmaterialización de la cruz en el evangelismo contemporáneo constituye un pachacuti simbólico que transforma el objeto en memoria activa, mientras que en las comunidades andinas persiste un sincretismo funcional que subordina la forma al contexto relacional. Este trabajo aporta a la antropología religiosa mostrando que la cruz no es un emblema fijo, sino un espejo de identidades en construcción que articula modernidad, tradición y resistencia simbólica.

Palabras Clave: cruz, simbolismo, antropología religiosa, sincretismo, desmaterialización

From Amulet to Inner Faith: A Philosophical Approach to the Andean-Christian Cross

ABSTRACT

This study analyzes the cross as a semiotic node within the Andean-Christian religious imaginary in the urban context of Oruro, articulating anthropological, theological, and philosophical perspectives from the paradigm of Andean relationality. Using an interpretive ethnographic design and semi-structured interviews with evangelical leaders, Catholic merchants, and an elder Andean informant, three discursive models of meaning were identified, each functioning as forms of *ayni* (ontological reciprocity): (1) the cross as a symbol of inner faith and spiritual victory in evangelical Christianity; (2) the cross as a protective amulet and marker of identity in popular Catholicism; and (3) the cross as an element that becomes sacred when integrated into the Andean worldview through the image of Christ or rituals linked to the Pachamama and sacred mountains. The findings reveal that the cross operates as a *tinku* (encounter-confrontation) where authenticity, materiality, and spirituality are negotiated under principles of complementarity. It is argued that the dematerialization of the cross in contemporary Evangelicalism constitutes a symbolic *pachacuti* that transforms the object into an active memory, while in Andean communities a functional syncretism persists, subordinating form to relational context. This work contributes to the anthropology of religion by showing that the cross is not a fixed emblem but rather a mirror of identities in the making, articulating modernity, tradition, and symbolic resistance.

Keywords: cross, symbolism, religious anthropology, syncretism, dematerialization

INTRODUCCIÓN

La cruz, uno de los símbolos más universales de la historia humana, ha sido interpretada como instrumento de suplicio, eje cósmico y signo de redención, es el eje que une lo que está arriba, lo que está abajo y lo que está aquí con nosotros. Eliade (1991) la llamó *axis mundi*, el lugar donde se encuentran el cielo, la tierra y el inframundo. Guénon (1927) por su parte, la concibió como representación de la realización del "Hombre Universal", integrando verticalidad espiritual y horizontalidad material, como si su propia existencia fuera un puente.

Sin embargo, desde la filosofía andina contemporánea, autores como Rodolfo Kusch (1976), nos invitan a pensar la cruz no como símbolo occidental universalizable, sino como elemento que debe ser comprendido desde la lógica del *"estar siendo"* (kaj) andino, donde los objetos solo adquieren sentido en su relacionalidad con el cosmos viviente.

Octavio Paz (1950) señaló que *"los símbolos no son signos transparentes, sino núcleos de significación que se despliegan en múltiples direcciones"*, perspectiva que resuena con los planteamientos de Xavier Albó (1988) sobre el sincretismo andino como estrategia de supervivencia cultural que no implica sumisión, sino recreación creativa de sentidos. En contextos andinos y cristianos contemporáneos, sin embargo, la cruz adquiere significados plurales y a menudo contradictorios, desde su función como amuleto de protección hasta su reinterpretación como recordatorio invisible de la gracia divina (Monreal, 1997).

Este artículo propone que la cruz en Oruro no es un símbolo estático, sino un campo de batalla simbólica donde se entrecruzan lógicas religiosas distintas, generando un imaginario híbrido, dinámico y profundamente contextualizado. Para comprenderlo, necesitamos escuchar a quienes la usan, la rechazan o la transforman.

Este estudio busca mirar de frente la polisemia de la cruz y no solo describirla, sino sentirla dentro de la filosofía de la relacionalidad andina, que será nuestro hilo conductor. En el cosmos andino, nada está solo: todo respira junto a algo más, en un permanente ayni, esa reciprocidad que no es mera cortesía social, sino un principio que sostiene el tejido del mundo. Javier Medina (2006) lo llama una "ontología del ente", recordándonos que los objetos sagrados no tienen poder por sí mismos; lo obtienen cuando entran en la red de relaciones vivas, como si cada vínculo fuera un hilo que les da vida.

El ayni, de hecho, va más allá de la simple ayuda mutua es una ley cósmica. Todo debe mantener un equilibrio relacional para ser eficaz, como si el universo mismo exigiera que las cosas se miren, se devuelvan la mano, se reconozcan. Silvia Rivera Cusicanqui (2010)

lo expresa de forma contundente, en la ontología andina, las personas, los objetos y hasta los espíritus existen solo en relación mutua, tejiendo una "relacionalidad ontológica" que derriba la vieja dicotomía occidental de sujeto y objeto.

La chakana, "la cruz andina" se mueve en esta misma frecuencia. No es un simple adorno precolombino ni un símbolo inmóvil. Es más bien un mapa relacional, un puente que articula los mundos (alajpacha, akapacha, manqhapacha) y los tiempos, permitiendo que pasado y futuro se crucen en el presente. Carlos Milla Villena (1983) la describió como una "tecnología simbólica": un instrumento para ubicarse correctamente en el cosmos, como si fuera una brújula sagrada.

Por eso, este análisis se despliega en tres planos que dialogan entre sí:

- La experiencia de creyentes evangélicos que, con fervor, rechazan toda materialización de la cruz, viéndola casi como un riesgo de idolatría;
- La práctica popular católica, que la cuelga en las puertas de las casas, en las tiendas, en los taxis, como quien pone un escudo invisible contra el mal.
- Las cosmologías andinas, que la vinculan con las fuerzas telúricas y los rituales colectivos, donde la cruz no "es", sino que "se hace" en el momento de integrarse a un cuerpo —sea divino, humano o de la propia tierra.

Además, asoma su eco en la masonería simbólica, no como protagonista, sino como contrapunto filosófico: una metáfora del equilibrio entre materia y espíritu, tal como lo sugiere Wirth (1998).

Con base en un trabajo etnográfico en la ciudad de Oruro, este artículo se atreve a proponer que la cruz actúa como un tinku, un encuentro-confrontación semiótico donde se cruzan y chocan lógicas religiosas distintas. Allí se negocian sentidos, se disputan símbolos, se resignifican creencias. Lo que emerge es un imaginario andino-cristiano híbrido, vivo, siempre en movimiento.

El propósito es claro, mostrar que la cruz ya no puede verse como un mero signo de fe, sino como un

campo de batalla simbólica donde se juega quién tiene la autoridad espiritual, qué significa creer "de verdad" y qué se considera sagrado bajo las reglas de la relacionalidad andina.

MATERIALES Y MÉTODOS

MATERIALES

El trabajo se sustentó en el uso de materiales tanto bibliográficos como de campo, los cuales sirvieron de base para la aproximación filosófica y antropológica a la cruz andino-cristiana en la ciudad de Oruro: Fuentes bibliográficas, se consultaron textos de referencia en filosofía andina, antropología de la religión y teología cristiana, entre ellos las obras de Rodolfo Kusch, Silvia Rivera Cusicanqui, Javier Medina, Manuel Marzal, Luis Millones, Xavier Albó y Mircea Eliade, así como estudios contemporáneos sobre sincretismo religioso, simbolismo de la cruz y religiosidad popular en América Latina. Estas fuentes permitieron construir el marco teórico y conceptual del análisis. Instrumentos de registro, se emplearon grabadoras digitales y cuadernos de notas para recoger y conservar de manera íntegra las entrevistas semiestructuradas y las observaciones realizadas en los espacios de investigación.

METODOLOGÍA

Se empleó un diseño etnográfico interpretativo de Spradley (2016) complementado con la metodología de "conversación intercultural" propuesta por Rodolfo Kusch (1976), que privilegia el diálogo horizontal sobre la observación vertical, basado en observación participante y entrevistas semiestructuradas realizadas durante 2025 en tres espacios clave, la Iglesia Monse Sinai (evangélica), el Mercado Fermín López (espacio comercial) y espacios católicos.

Las entrevistas, se inspiraron en el principio del parlay, ese diálogo ceremonial andino donde no se "saca información", sino que se construye algo juntos. Siendo un participante más en un intercambio de saberes. Por eso, además de entrevistas individuales, se conversó con el pastor y su esposa al mismo tiempo. Escuchar cómo se interrumpían, se corregían o se complementaban fue revelador para comprender cómo tejen juntos su visión de lo sagrado.

La muestra fue intencional, buscando historias más que datos cuantitativos. Seis informantes clave formaron el corazón de este trabajo, elegidos no por representar una estadística fría, sino porque en

sus palabras y gestos condensaban símbolos, tensiones y sentidos. Cada uno de ellos fue una puerta de entrada a un mundo relacional, y cada conversación dejó la sensación de que lo importante no era terminar el guion, sino dejar que el silencio y la emoción también hablaran.

RESULTADOS

Tabla n° 1. Muestra intencional de informantes clave

Categoría	Informante	Edad	Características / Rol	Criterio de selección
Comunidad Evangélica	Contadora evangélica	33 años	Miembro activa de la iglesia Monse Sinai	Representatividad de mujeres profesionales evangélicas
	Pastor evangélico	–	Líder de la comunidad Rey de Reyes	Representatividad de liderazgo pastoral local
	Esposa del pastor	–	Líder de apoyo y trabajo comunitario	Visión complementaria de la pareja pastoral
	Pastor de otra denominación evangélica	–	Líder religioso de otra congregación local	Diversidad denominacional en el análisis
Comerciantes del Mercado	Comerciante católica	46 años	Dueña de puesto de mercado, practicante de catolicismo popular	Representatividad del sincretismo católico en la economía popular
	Comerciante de origen andino	60 años	Practicante de rituales ancestrales, vendedora en el mercado	Perspectiva de continuidad de prácticas andinas
Informante Comunitario	Referente comunitario andino (anonimizado)	Mayor	Conocimiento de prácticas prehispánicas y sincretismos	Voz de autoridad tradicional en el ámbito ritual

Nota. Elaboración propia a partir de los datos de campo de la investigación (2025).

Las entrevistas fueron grabadas, transcritas literalmente y conservadas en su forma coloquial, incluyendo fragmentos en castellano andino, aymara y quechua cuando aparecieron. El análisis se realizó mediante codificación temática intercultural desarrollada a partir de Saldaña (2021), identificando no solo categorías emergentes, como el sacrificio-salvación, protección-amuleto, recordatorio no material, y cruz como elemento relacional, sino nudos de relacionalidad que conectan los diferentes universos simbólicos.

La triangulación se realizó con literatura teológica evangélica, estudios sobre sincretismo andino (Manuel Marzal, 1983; Luis Millones, 1987), filosofía intercultural (Raúl Fornet- Betancourt, 2001), estudios sobre religiosidad popular latinoamericana (Cristián Parker, 1993), y análisis simbólicos gnósticos y masónicos (Pagels, 1989; Wirth, 1998).

Lo que emergió del trabajo de campo fueron tres formas de hablar y vivir la cruz. No son simples categorías teóricas, sino maneras de sentir y relacionarse con lo sagrado. Cada una sigue una lógica religiosa distinta, pero coexisten, se rozan, se evitan y, a veces, se contradicen en silencio. Así se va tejiendo el imaginario religioso orureño un mosaico vibrante donde la cruz no es un objeto muerto, sino una presencia que dialoga con sus usuarios. Podría decirse que cada modelo es una forma de ayni, de reciprocidad simbólica entre la cruz y quienes la evocan, como si la cruz devolviera algo distinto a cada persona que la nombra o la niega.

La cruz como ayni interior: símbolo de fe y victoria espiritual

En la comunidad evangélica, la cruz se vuelve casi invisible. La contadora de 33 años que participó en el estudio lo expresó con fuerza y serenidad, para ella, la cruz no necesita estar colgada en una pared ni en el pecho para ser real. Funciona como un ayni interior, un intercambio directo entre el creyente y Cristo resucitado. La relación es íntima, sin mediaciones materiales.

Su discurso refleja una herencia protestante reformada que busca purificar la práctica religiosa de toda materialización:

"Es un símbolo en el cual nuestros pecados fueron llevados… hoy está vacía porque Cristo resucitó. No necesitamos llevarla en el cuello, ni ponerla en la casa. Lo que importa es que Él vive en nosotros."

"Si yo tengo una cruz colgada en el pecho y no vivo conforme lo que me manda la palabra… en vano estaría llevando la cruz."

Para ella, cualquier manifestación física: "Collares, tatuajes, cruces en paredes" constituye una distorsión de la fe auténtica, una forma de idolatría que desvía la atención de la relación personal con Dios. La ausencia de cruces en su hogar e iglesia no es una carencia,

sino un acto teológico de pureza, una forma de resistencia contra lo que percibe como "superstición" en otras tradiciones.

Esta perspectiva refleja lo que Max Weber (2005) denominó: "Desencantamiento del mundo", pero reinterpretado desde la relacionalidad andina se convierte en una nueva forma de ayni, la reciprocidad ya no se establece con un objeto, sino con una presencia espiritual interiorizada. Cristián Parker (1993) observa que esta "espiritualización" del catolicismo popular no elimina la lógica relacional, sino que la desplaza hacia adentro.

Aquí, la cruz se desmaterializa para internalizarse, su poder reside no en su forma, sino en su memoria activa en la vida cotidiana, en la ética y en la obediencia a la Palabra. El pachacuti (inversión del mundo) evangélico consiste en invertir la direccionalidad del ayni, en lugar de dar ofrendas a objetos externos para recibir protección, se entrega la vida a Cristo para recibir salvación interna. Esta transformación no destruye la relacionalidad andina, sino que la reorganiza bajo nuevos parámetros teológicos.

La esposa del pastor de la comunidad Rey de Reyes lo expresa con claridad:

"No, porque lo que nosotros vivimos es una fe, es una vida, es una creencia, no es una religión más… la religión siempre te va a enseñar a llevar un amuleto, una cruz, una virgen… pero nosotros… no necesitamos de ningún amuleto, nada para poder tener esa relación con Dios."

Y añade:

"Ahora, si es un tatuaje, la palabra dice no… pero lo que va a ir aprendiendo es donde Dios y el Espíritu también le va a ir convenciendo de algunos detalles: Ah, no, esto no me protege a mí, me protege Dios."

El pastor de la misma comunidad refuerza esta lógica:

"No manejamos eso porque bíblicamente no nos muestra que nosotros tuviéramos que manejar algún amuleto… Cristo está en nuestros corazones y no necesitamos de amuletos…"

"Ya es de cada uno… eso no representa lo que es la salvación. Lo estás llevando nomás, pero no lo estás viviendo."

Estas voces confirman que el evangelismo no niega la cruz, sino que la recontextualiza como pacto interior, despojándola de su carga material para convertirla en testimonio de vida transformada.

La cruz como ayni protector: amuleto y marcador de identidad católica popular

En contraste, la comerciante católica de 46 años utiliza la cruz como un objeto tangible que ordena el espacio sagrado y protege lo cotidiano, practicando un ayni protector que establece una reciprocidad

constante entre su cruz material y las fuerzas protectoras divinas. Coloca una pequeña cruz en la puerta de su casa y en su puesto comercial, no como mero adorno, sino como escudo contra el mal, expresión de respeto al sacrificio de Cristo y afirmación de identidad religiosa:

"Para todo católico la cruz significa sacrificio del Señor hacia nuestros pecados. Pero también es protección. Si no la pongo, ¿quién me cuida? El Señor lo hizo, y yo lo uso." Su práctica no requiere jerarquización teológica: lo sacramental y lo pragmático coexisten sin contradicción. La cruz se integra en un ecosistema de protección que incluye velas encendidas, oraciones diarias y bendiciones, mostrando cómo el catolicismo popular andino fusiona lo dogmático con lo instrumental (Matory, 2005).

Esta práctica ejemplifica lo que Manuel Marzal (1983) denominó "catolicismo popular", pero desde la filosofía andina se revela como una tecnología relacional sofisticada. La cruz no es un amuleto pasivo, sino un punto de encuentro donde convergen la fe católica, la necesidad de protección y la lógica andina del intercambio permanente con lo sagrado. Luis Millones (1987) demostró que, en el catolicismo andino, los objetos sagrados funcionan como "embajadores" que mantienen activa la comunicación entre lo humano y lo divino. La cruz de la comerciante no "protege" por sí misma, sino porque materializa una relación de reciprocidad, ella la venera y la cuida, Cristo la protege a través de ella. En este marco, la cruz no es interpretada, sino usada, su valor radica en su presencia física, en su capacidad de ordenar el espacio doméstico y comercial, y en su función como señal de pertenencia. Este modelo evidencia lo que Bourdieu (1977) denominaría doxa, una creencia no reflexiva, asumida como natural, que sostiene la identidad colectiva sin necesidad de justificación doctrinal.

Además, los datos de campo confirman un hallazgo empírico fundamental, no se observó ninguna cruz sola en el mercado. Todas las cruces expuestas, incluidas las vendidas por comerciantes católicas, llevaban implícita o explícitamente la imagen de Jesús crucificado. Como señala la propia comerciante andina:

"Nosotros cruz solita no utilizamos, cruz Jesucristo eso nomás es adoramos… en mi casa la coloco Jesucristo es cruz."

Esto demuestra que incluso dentro del catolicismo popular, la cruz sola carece de sacralidad, necesita del cuerpo de Cristo para cumplir su función mediadora.

La cruz como ayni cósmico: elemento incompleto en la cosmovisión andina relacional

El tercer modelo, representado por la comerciante andina de 60 años y el informante mayor, plantea una visión radicalmente diferente, la cruz sola no tiene sentido, revelando la dimensión más profunda de la relacionalidad de la cruz. Solo adquiere sacralidad cuando está integrada a un cuerpo divino o a una práctica ritual comunitaria, expresando el ayni cósmico:

"Nosotros cruz solita no utilizamos, cruz Jesucristo eso nomás es. Si no tiene a Jesús, no es nada. O si es para Pachamama, con ofrendas, ahí sí vale."

Esta perspectiva expresa que la cruz solo adquiere poder cuando participa en la red de relaciones que conecta a todos los seres vivientes. Silvia Rivera Cusicanqui (2010) explica que, en la ontología andina, los objetos no tienen "ser" individual, sino que "están siendo" en relación con otros seres.

Aquí, la cruz no es un símbolo universal, sino un elemento dentro de una gramática ritual más amplia. Su sacralidad depende de su relación con agentes vivos, Jesús crucificado, Pachamama, los cerros (*apus*) o la comunidad que realiza las ofrendas. La cruz sin Cristo o sin contexto ritual es un objeto "ch'ulla" (incompleto, desequilibrado), categoría aymara que describe elementos que han perdido su complemento relacional. Domingo Llanque Chana (1995) señala que los objetos ch'ulla pueden incluso ser peligrosos, porque representan energías desequilibradas que buscan completarse, a menudo de manera destructiva.

La ausencia de cruces solas en el mercado, observada empíricamente, no es casual, sino cultural, una cruz sin cuerpo o sin contexto ritual es un objeto vacío, incluso peligroso. Esta perspectiva revela un sincretismo ontológico, no meramente superficial, la cruz cristiana se subordina a una cosmovisión andina que exige la presencia de agentes vivos, divinos, terrenales o comunitarios para que lo sagrado se manifieste (Godelier, 1999).

Esta visión encuentra paralelos en las prácticas ancestrales descritas por el informante mayor, quien recordó cómo antiguamente se levantaban cruces en lugares donde caía un rayo, acompañadas de pinqilladas (música ceremonial), mesas de ofrendas con dulces y semillas, y sacrificios de llamas:

"Cuando llega un rayo a un lugar, si hay gente nativa, ese lugar hacía una cruz… cada año cambiamos esas mesas. Adoran lo que llega. El rayo haciendo cruz ahí… antes la gente nativa no sabía del Señor, adoraban a

esas cosas."

"Antes hacían fiesta a eso, turno viene, rotativo… pinqiyadas… sacrificios de llamas."

"Ahora nueva generación eso ya no hace… ahora ya conocemos lo que es la Biblia… antes no, pues no sabían quién era Señor."

Estas palabras son fundamentales. El informante no habla de "abandono", sino de transformación simbólica, la cruz que antes recibía ofrendas como marca del rayo sagrado, hoy recibe devoción como signo de Cristo. Pero la lógica sigue vigente: la cruz no es sagrada por sí misma, sino por su inserción en una red de relaciones vivas.

"Ahora decimos que la cruz de Cristo nos protege, pero sigue siendo el mismo lugar, el mismo poder."

Este testimonio encapsula el núcleo del ayni cósmico, la cruz es un nodo relacional, no un ícono. Su poder no reside en su forma, sino en su contexto de acción. Es el mismo lugar, la misma energía, el mismo pacto, solo que ahora se nombra con otro nombre.

DISCUSIÓN

Los tres modelos de significación no coexisten en armonía, sino en constante negociación, constituyendo diferentes expresiones de lo que en filosofía andina se denomina tinku, encuentro-confrontación creativa entre fuerzas complementarias que genera nuevas síntesis sin anular las diferencias. Javier Medina (2006) explica que el tinku no es conflicto destructivo, sino "pugna generativa" que produce equilibrios dinámicos.

La evangélica rechaza la materialidad de la católica, la católica no comprende la abstracción de la evangélica y la andina niega la autonomía simbólica de ambas si se separan de su contexto relacional. Sin embargo, todas comparten una intuición común, la cruz no es un objeto neutral. Su significado depende de quién la mira, dónde se coloca, y qué cuerpo o ritual la acompaña.

La cruz orureña funciona como tinku simbólico donde se encuentran tres lógicas relacionales:

- Lógica evangélica: Ayni interior (relacionalidad con Cristo resucitado)
- Lógica católica: Ayni protector (relacionalidad material-espiritual)
- Lógica andina: Ayni cósmico (relacionalidad ontológica)

Rodolfo Kusch (1976) observó que, en América Latina, los símbolos europeos no simplemente "se

imponen" sobre los indígenas, sino que entran en procesos de fagocitosis cultural, son "tragados" por las lógicas relacionales preexistentes y transformados desde adentro. La cruz cristiana ha sido "metabolizada" por la relacionalidad andina, produciendo nuevas formas de sacralidad que no son ni puramente cristianas ni puramente andinas, sino mestizas relacionales.

Esto confirma que la cruz no es un símbolo fijo, sino un espejo de identidades religiosas en construcción. En ella confluyen procesos de desacralización (evangelismo), re- sacralización (catolicismo popular) y reconfiguración ontológica (cosmovisión andina). El evangelismo actúa como una modernización espiritual que reemplaza la lógica del "hacer para tener" (ritual-protección) por la lógica del "creer para ser" (fe-salvación) (Weber, 2005). Pero esta modernización no elimina el símbolo, lo despoja de su magia y lo recarga de sentido teológico, produciendo un sincretismo funcional (Godelier, 1999) el objeto permanece, pero su lógica interna cambia.

El pachacuti simbólico contemporáneo

El evangelismo produce un pachacuti simbólico, invierte la direccionalidad tradicional de la relacionalidad religiosa andina. Mientras que en el catolicismo popular y las prácticas ancestrales la relacionalidad fluye hacia afuera (ofrendas, cruces, rituales), en el evangelismo fluye hacia adentro (fe, oración, testimonio personal).

Cristián Parker (1993) interpreta este fenómeno como "modernización religiosa", pero desde la filosofía andina se revela como una nueva forma de complementariedad. La espiritualidad evangélica no elimina el ayni, sino que lo reorganiza, la reciprocidad ya no se establece con objetos o lugares sagrados, sino con la presencia de Cristo interiorizada. Así, una mujer que lleva una cruz en el cuello puede decir. *"Esta cruz no me salva, Jesucristo me salva",* una frase que encapsula la tensión y la transformación simbólica, el nuevo ayni que emerge en la modernidad andino-cristiana. La cruz ya no es un talismán, pero tampoco ha dejado de ser un objeto cargado de significado. Su poder ahora reside en la narrativa que la rodea: una reciprocidad que no requiere mediación material para ser efectiva, pero que mantiene la lógica relacional que da sentido al cosmos andino.

Implicaciones filosóficas hacia una ontología mestiza

Los hallazgos sugieren que la cruz andino-cristiana opera bajo una ontología mestiza que integra la

relacionalidad andina con la soteriología cristiana. Raúl Fornet-Betancourt (2001) propone que en América Latina emergen "racionalidades interculturales" que no son síntesis hegelianas, sino convivencias creativas entre lógicas diferentes.

La cruz orureña ejemplifica esta ontología mestiza:

- No es un objeto (ontología occidental), ni una relación pura (ontología andina), sino un objeto-relacional que existe en el entre-espacio de ambas lógicas.
- Su significado no se "tiene" (lógica posesiva), ni se "es" (lógica esencial), sino que se "está siendo" en cada contexto relacional específico.
- Su poder no reside en su materialidad, ni en su espiritualidad pura, sino en su capacidad de mediar entre diferentes niveles de realidad.

CONCLUSIONES

Este estudio demuestra que la cruz en el imaginario andino-cristiano de Oruro opera como un nodo semiótico de encuentro, tensión y creación cultural, funcionando como mediadora de relacionalidades que articula tres formas de ayni (reciprocidad ontológica). Lejos de ser un símbolo unívoco, su significado oscila entre tres dimensiones interconectadas:

Ayni interior (evangelismo): Relacionalidad directa con Cristo resucitado como símbolo de fe interior y victoria espiritual.

Ayni protector (catolicismo popular): Relacionalidad material-espiritual como amuleto protector y marcador de identidad.

Ayni cósmico (cosmovisión andina): Relacionalidad ontológica total como elemento relacional que solo adquiere sentido en conexión con cuerpos vivos y cosmos.

La transición de la cruz como amuleto hacia la cruz como fe interior no es lineal ni uniforme. Es un proceso de resignificación complejo, mediado por generaciones, migraciones, educación religiosa y políticas de poder espiritual que no constituye una evolución lineal hacia la "modernidad religiosa", sino un pachacuti relacional que reorganiza las formas de reciprocidad sagrada sin eliminarlas.

El evangelismo, en su intento de "purificar" la fe, no aniquila las prácticas ancestrales, sino que las recontextualiza, transformándolas en testimonios de conversión. No "desmaterializa" la cruz, sino que

interioriza su relacionalidad, creando nuevas formas de ayni espiritual. Por su parte, el catolicismo popular y las cosmovisiones andinas mantienen su lógica relacional, adaptándose sin perder su núcleo simbólico.

La gran aportación de este trabajo es mostrar que la relacionalidad andina no es un residuo premoderno destinado a desaparecer, sino una matriz filosófica capaz de metabolizar y transformar los símbolos cristianos, produciendo formas híbridas de sacralidad que responden tanto a las necesidades espirituales contemporáneas como a las lógicas cósmicas ancestrales. La verdadera revolución no está en la ausencia del objeto, sino en la transformación de su estatus ontológico, la cruz deja de ser un escudo externo para convertirse en un pacto interno.

Como lo expresó una de las informantes:

"No se lleva en el cuello, sino en el alma. No se venera como talismán, sino se recuerda como pacto."

Esta reconversión simbólica refleja una tendencia global en las religiones contemporáneas: la desmaterialización de lo sagrado (Eliade, 1991; Giddens, 1991), donde lo trascendente ya no necesita mediación física para ser efectivo. Sin embargo, en contextos andinos, esta desmaterialización no borra la historia, sino que la reescribe: la cruz sigue siendo sagrada, pero ahora lo es porque vive en el corazón, no porque está en la pared.

Los resultados sugieren la emergencia de una teología de la relacionalidad que integra la soteriología cristiana con la filosofía andina. Esta teología no interpreta la salvación como "escape del mundo", sino como inserción correcta en la red de reciprocidades que conecta a todos los seres vivientes.

La cruz se convierte así en símbolo de mediación que no separa lo material de lo espiritual, sino que enseña cómo habitarlos relacionalmente. Su verdadero poder reside en su capacidad de mostrar que lo sagrado no está "en" los objetos, ni "fuera" de ellos, sino "entre" los seres que se relacionan en reciprocidad y complementariedad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albó, X. (1988). Raíces de América: El mundo aymara. Alianza Editorial.

Bourdieu, P. (1977). Outline of a theory of practice. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511812507

Eliade, M. (1991). Lo sagrado y lo profano. Guadarrama. (Trabajo original publicado en 1957)

Fornet-Betancourt, R. (2001). Transformación intercultural de la filosofía. Desclée de Brouwer.

Giddens, A. (1991). Modernidad e identidad self: El yo y la sociedad en la era moderna tardía. Stanford University Press.

Godelier, M. (1999). El sobre del dinero: Sobre los orígenes del valor y el intercambio. Berghahn Books.

Guénon, R. (2001). El simbolismo de la cruz (J. M. de la Lama, Trad.). Ediciones Obelisco. (Obra original publicada en 1927)

Kusch, R. (1976). Geocultura del hombre americano. Fernando García Cambeiro.

Llanque Chana, D. (1995). Vida y teología andina. CEP.

Marzal, M. (1983). La transformación religiosa peruana. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Matory, J. L. (2005). Religión del Atlántico Negro: Tradición, transnacionalismo y matriarcado en el Candomblé afrobrazileño. Princeton University Press.

Medina, J. (2006). Suma Qamaña: La comprensión indígena de la Vida Buena. GTZ.

Milla Villena, C. (1983). Génesis de la cultura andina. Colegio de Arquitectos del Perú.

Millones, L. (1987). Historia y poder en los Andes centrales. Alianza Editorial. Monreal, J. (1997). Simbología masónica: Los símbolos fundamentales de la francmasonería. Editorial San Pablo.

Pagels, E. (1989). Los evangelios gnósticos. Edhasa.

Parker, C. (1993). Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista. Fondo de Cultura Económica.

Paz, O. (1950). El laberinto de la soledad. Cuadernos Americanos.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Tinta Limón.

Saldaña, J. (2021). El manual de codificación para investigadores cualitativos (4ª ed.). Sage Publications.

Spradley, J. P. (2016). Observación participante. Waveland Press.

Weber, M. (2005). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1920)

Wirth, O. (1998). El simbolismo de la cruz en la masonería. Ediciones de la U.