

MARTINEZ, Armando y CHUST, Manuel. (Coord)
 2008 *Una independencia muchos caminos. El caso de Bolivia*. España: Universitat Jaume I.
 MORENO, Gabriel René
 1940 *Los últimos días coloniales en el Alto Perú*. La Paz: GUM.

QUEREJAZU, Roberto
 1990 *Chuquisaca 1538-1825*. Segunda edición. Sucre: Imprenta Universitaria.

ROCA, José Luis
 2009 *Ni con Lima ni con Buenos Aires*. La Paz: Plural.

SILES, Jorge
 2009 *Historia de la independencia de Bolivia*. La Paz: Plural.

SOUX, María Luisa
 2010 *El complejo proceso hacia la independencia de Charcas (1808-1826). Guerra, ciudadanía, conflictos sociales y participación indígena en Oruro*. La Paz: IFEA, PLURAL, ASDI, IEB.

ZALLES, Solange
 2010 *Joaquín de la Pezuela y su ejército realista en la Audiencia de Charcas (1813-1815)*
 Tesis que para obtener el grado en Máster de Historia del Mundo Hispánico:
 Las independencias en el mundo Iberoamericano. Universidad Jaume I,
 España, Inédito.

Ritual político y cívico en la fiesta del Corpus Christi de Cochabamba (siglo XVII-XIX)

Alber Quispe Escobar¹

Resumen

El artículo reflexiona, a partir de la noción de ritual político, las transformaciones de la fiesta del Corpus Christi de Cochabamba en la transición de la sociedad colonial y el emergente régimen republicano. Se sustenta la idea de que siendo una de las celebraciones más emblemáticas de la colonia, esta manifestación festiva “transfiere” su contenido político antes referido a la legitimación del Rey, a la legitimación del Estado en su dimensión regional. En este orden, la construcción normativa y la prensa escrita, que son la fuente principal de este estudio, serán decisivas para, a través de mecanismos simbólicos, imponer un nuevo orden festivo destinado a garantizar una moral cívica formadora de valores ciudadanos.

Palabras clave: Corpus Christi, ritual político, Estado, Cochabamba

Abstract

The article analyzes, from the notion of political ritual, transformations on the celebration of Corpus Christi in Cochabamba in the transition from colonial society and the emerging republican regime. It supports the idea that being one of the most iconic celebrations of the colony, this festive event “transfers” political content referred to standing the King, to the legitimacy of the state in its regional dimension. In this order, built-

1 Alber Quispe Escobar. Sociólogo, Diplomado en Estudios Históricos Latinoamericanos. Docente en la Universidad Indígena Boliviana Quechua “Casimiro Huanca”. Autor de varios artículos sobre historia cultural de Cochabamba, de un libro de biografía y coautor de cuatro libros sobre cultura y política. alquies24@gmail.com

ding regulations and the press, which are the main source of this study will be instrumental through symbolic mechanisms, impose a new order aimed at ensuring festive civic moral values forming citizens.

Key words: Corpus Christi, political ritual, State, Cochabamba.

I

Las páginas siguientes se ocupan de la importancia de la dimensión ritual del poder. A través de un recorrido por la etapa colonial y republicana, destacamos el significado y las implicaciones del ritual político en el ejercicio y la construcción de poder en el caso concreto de la celebración del Corpus Christi de la ciudad de Cochabamba. Asumiendo algunos estudios sobre esta problemática, enfatizamos la dimensión simbólica y ritual para explicar al menos una arista de los complejos mecanismos que permiten sostener el poder en sus diversas manifestaciones.

Más precisamente, nos interesa analizar las formas emblemáticas presentes en esta antigua celebración a través de las cuales el Estado, sus instituciones de administración y representantes se vinculan con la sociedad civil. En ese ejercicio creemos hallar una veta valiosa para entender que la internalización de ciertas normas, valores y lealtades se vale de actos ceremoniales públicos donde ocurre una *dramatización ritual* (Da Matta 2002) capaz de interpelar a sus concurrentes y construir el orden social.

El concepto de *ritual político* es de mucha utilidad para esta interpretación. Dicha noción resalta la estrecha relación entre poder, ritual y símbolos. Antes que limitarse a las consideraciones estrictamente formales del ejercicio del poder, las implicancias conceptuales de esta terminología pretenden más bien enfatizar las formas rituales en las que se entretajan las relaciones de poder, sus manifestaciones simbólicas, así como las expresiones discursivas. Así, aunque las instancias formales de poder o las instituciones son importantes, éstas no podrían reproducirse o legitimarse sin las formas ritualizadas.

En la historiografía andina estas nociones conceptuales ya han ganado un importante terreno. Baste decir que algunos estudios muestran que en el periodo colonial existía una determinada forma de ejercer y concebir el poder estrictamente vinculada a las celebraciones públicas (como la fiesta del Corpus Christi) donde se producían complejas formas de interacción entre las autoridades coloniales, la población y la figura del rey. En conjunto, estos estudios han insistido en el análisis de los rituales políticos durante el periodo colonial a partir de descripciones y análisis de las fiestas, espacios donde se reproducían los mecanismos del poder. En esta perspectiva se resalta que el Estado sustentó su legitimidad en los rituales políticos ya que el poder colo-

nial otorgaba mucha importancia a su propagación a través de las festividades públicas (Gareis 2007; Bridikhina 2007; Antón 2009)².

Si en el periodo colonial estos rituales gozaron de mucha importancia, falta saber el rol político e ideológico que jugaron a lo largo del ciclo republicano. Siguiendo a Hobsbawm (1988) en su argumento de la “tradición inventada” que busca “inculcar valores y normas de comportamiento por medio de la repetición”, existen razones para pensar que los rituales tuvieron una privilegiada significación sobre todo en la emergencia y consolidación del Estado boliviano. ¿Cómo se articularon estos ritos estatales desde las regiones que componían el cuerpo político nacional? Aunque es evidente que el Corpus (también conocido así) no adquirió el realce de otras celebraciones estrictamente patrióticas como la del 6 de agosto (día patrio nacional) o la del 14 de septiembre (efeméride local) ni aún el de los festejos populares de San Sebastián o San Andrés que tenían su propia importancia a pesar de las embestidas seculares, no es menos cierto que en su puesta en escena el orden político encontró en el Corpus un espacio valioso para transmitir valores, legitimar sus acciones y, aún, proyectar cierto sentido de conciencia nacional. Es esta problemática la que ocupa un lugar destacado en las páginas que siguen.

II

A lo largo y ancho de los Andes la fiesta del Corpus Christi llegó a constituirse en una de las celebraciones más importantes del sistema de ceremonias públicas auspiciadas por el Estado y la Iglesia. Llegó a América durante la Conquista y fue instituida a fines del siglo XVI por el virrey Francisco de Toledo como una celebración destinada a sustituir los festejos “gentiles”. Desde sus inicios el Corpus se estructuró en una compleja mezcla de celebraciones andinas prehispánicas y rituales cristianos que a través de singulares teatralizaciones se convirtieron en espacios de reproducción del poder o un simple medio para alcanzarlo³. Adquirió un interés político (al parecer ya

2 Schroedl considera que los rituales, en su función comunicativa, “transmiten mensajes al público mediante la actuación en un ambiente formal y bien reglamentado” (2008: 21). A diferencia de la comunicación verbal, los rituales están más bien relacionados con el ámbito de los símbolos culturales esenciales para dar “orden y estructura”, razón por la cual los rituales expresan “mensajes en clave que se suelen expresar a través de la actuación” (2008: 21). De ahí que su importancia fuera, según la autora, primordial para garantizar la reproducción del Estado Inca.

3 Gareis (2007) ha visto la temprana participación de las élites indígenas del Cuzco en la celebración del Corpus Christi. La autora considera que las autoridades políticas indígenas fueron el eje entre el Estado y la población ya que ellas tuvieron un rol intermediario entre el aparato estatal y las poblaciones autóctonas. De ahí que Gareis argumente la participación de las élites andinas en los rituales políticos del virreinato; resalta, sin em-

presente en la península antes de la Conquista) debido a su connotación que presuponía, como ninguna otra celebración, la unión del fragmentado cuerpo social ya que desde la Colonia temprana cada nación debía presentarse a la fiesta en actitud de lealtad al Rey y Dios (Abercrombie 1992). De ahí que las autoridades eclesiásticas y civiles promovieran el Corpus Christi no sólo porque suponía la presencia de Dios en la comunidad, sino también porque ahí la presencia simbólica del Rey se presentaba como garantía de legitimidad del régimen colonial.

Siendo impuesta de todas estas cualidades, el Estado colonial alentó la celebración del Corpus en las ciudades más importantes de América. En Charcas adquirieron fastuosidad principalmente en la afamada Villa Imperial de Potosí según los relatos de Bartolomé Arzans de Orsua y Vela de comienzos del siglo XVII. Es probable que estas formas fastuosas de celebrar el cuerpo de Cristo y el cuerpo social no se reprodujeran con la misma magnitud en la Villa de Oropesa cuya posición económica aunque era relativamente importante en tanto abastecedora de granos a los mercados mineros de Potosí y Oruro (Larson 1992), no había redundado en una resaltante vida social y política en el conjunto de los Andes centrales del periodo colonial.

Aunque ya a fines del siglo XVI se había fundado la Villa de Oropesa por orden del Virrey Toledo⁴, no sabemos si las autoridades locales auspiciaban en ese periodo la celebración del Corpus en acuerdo a la legislación vigente. Sólo tenemos noticias fragmentarias de 1619 cuando el Cabildo mandó la disposición de doscientos pesos corrientes de las arcas comunales destinadas al “ornato de la dicha fiesta, cera y otros gastos” (Soruco 1900: 45-46). Si las formas fastuosas acostumbradas a esta fiesta en otras latitudes no fueron expresadas ese año en la naciente Villa, al parecer adquirieron importancia tres años más tarde (1622) cuando el Cabildo autorizó que el Corpus y su octava se realicen “con toda solemnidad y como conviene á tan gran festividad” (So-

bargo, que más allá de su instrumentalización, estas élites supieron sacar provecho de los rituales virreinales para resaltar su posición social y consolidar su poder político. En este sentido, los rituales ofrecieron un espacio de comunicación entre individuo y autoridades coloniales y entre la comunidad indígena y el Estado colonial. “Como medio de comunicación, los rituales políticos transmitieron nociones de poder y autoridad coloniales. Al comunicar la política colonial a la población del virreinato peruano, los rituales fueron un eje importante en la articulación del poder en los Andes. De esta manera, también proporcionaron un espacio para negociar las relaciones de poder entre el Virrey como representante del monarca español y los curacas como representantes de los súbditos andinos” (2007: 99).

4 Al igual que otras ciudades de América, Cochabamba tuvo doble fundación probablemente debido a las disputas internas de las elites. La primera, el 15 de agosto de 1571, estuvo a cargo de Gerónimo de Osorio; mientras que la segunda acaeció el 1 de enero de 1574 auspiciado por Sebastián Barba de Padilla.

ruco 1900: 104-05). Siguiendo el programa confeccionado para tal ocasión, se puede inferir que se otorgó importancia al carácter simbólico-visual de la ceremonia, a lo que Gisbert (2007) ha denominado “arquitectura efímera” para referirse al despliegue temporal de ornamentos de “colgaduras”, arcos triunfales, altares, adornos de plata labrada, etc., que hacían de las calles y plazas un mundo teatral tendiente a su espectacularidad simbólica.

Tal disposición de la *fiesta barroca* recaía en distintos gremios o corporaciones de la ciudad. Como en otras poblaciones de América, en Cochabamba los indios (“sin reserva ninguna”) estaban obligados “conforme á la costumbre” a aderezar las calles y a armar los infaltables arcos triunfales, verdaderos símbolos festivos. En 1662 el Cabildo había ordenado que los altares adornen completamente el recorrido de la procesión “sin que haya blanco en ningún calle”, creando así una imagen de alta visualidad barroca. Otros seis altares debían adornar el centro simbólico de la procesión⁵. A modo de completar este cuadro de fastuosidad y orden, la reglamentación mandó también que “todos los vecinos é personas por donde ha de pasar la procesión tengan regadas y colgadas decentemente sus pertenencias, so pena de diez pesos corrientes aplicados para la cera del Santísimo Sacramento é veinte días de prisión al que lo contrario hiciere” (Soruco 1900: 104-105).

Toda esta trama visual no se desligaba del ejercicio del poder ya sea en su dimensión local o, a través de un proceso de proyección simbólica, de su dimensión Estatal. Si bien el uso de símbolos y rituales fue dominante en las fiestas o ceremonias públicas, también lo fue en instancias de poder más locales como los cabildos. Los cabildos coloniales fueron espacios en los que se hacía visible y público el poder, “se legitimaba a partir de oficializarse”, según sugiere Smietniansky (2010: 395) para quien “la dimensión ritual era constitutiva de las prácticas y el funcionamiento del cabildo”. Enfatizaremos aquí solamente la idea de que las ceremonias ejercidas en torno al cabildo también pudieron estar destinadas a legitimar al propio Estado pues estaban referidas a consolidar el sistema jerárquico de autoridades en la sociedad civil.

En 1622 la celebración del Corpus en la Villa de Oropesa hacía particular insistencia en la exhibición del régimen de autoridades legitimado por

5 La reglamentación señalaba lo siguiente: “y asimismo se hagan seis altares en esta forma, en la esquina de las casas de Cabildo uno, á que acudan Francisco Díez y el mayordomo de la Villa y Francisco Trujillo y Cabezas; el segundo, en la esquina de las casas de Juan Saez de Galarza á que acuda el susodicho y el capitán Luis Pérez de Rojas: el tercero en la esquina de las casas de don Juan de Cartajena á que acuda el susodicho y los circunvecinos; el cuarto en la esquina de las casas del Capitán Francisco de Angulo á que acuda el susodicho é Juan Gómez de Morales; el quinto en la esquina de las casas donde posan Pedro Caballero y su yerno y los mercaderes circunvecinos; el sexto en la esquina de las casas de Bartolomé García á que acuda el susodicho y los dos hermanos Carrasco y Bernardino Jiménez el mozo, y los mercaderes circunvecinos” (Soruco 1900: 104-105).

la “costumbre”. Desde un uso diferenciado del espacio ceremonial, este acto presentada una estructura escenificada de la jerarquía de mandos que no debía ser alterado en lo mínimo pues garantizaba el ordenamiento mismo de la sociedad. De ese cuadro ceremonial estratificado formaban parte el corregidor, la autoridad militar, el alférez real y el alguacil mayor y los regidores en orden descendente⁶. Una docena de “bastoncillos” (“con color azul y dorados, y cada uno ha de ser de largo vara y media”) debían resaltar la autoridad del corregidor y los capitulares a lo largo de la procesión.

Al igual que en las ciudades de Potosí y La Plata donde casi todas las festividades públicas se desarrollaban en un sobrecargado escenario ritual repleto de elementos emblemáticos (símbolos reales, por lo general) dispuestos para la legitimación del rey (Bridikhina 2000, 2007), también en la Villa de Oropesa este tipo de festejos recordaban y reforzaban el pacto de lealtad al rey y a las autoridades locales a través del despliegue de elementos emblemáticos y ceremoniales en los cuales participaban todos los grupos étnicos coloniales. Esta forma de ceremonial religioso-político de legitimación del poder real y las estructuras jerárquicas de autoridad se mostraba con claridad en la fiesta del Corpus Christi en la que todo el cuerpo social se (auto) representaba en la plaza central con diferentes trajes, máscaras y adornos.

Un momento importante del uso político de la celebración del Corpus Christi cabe situarlo en la etapa inmediatamente posterior al levantamiento cholo de 1730 liderado por el platero Alejo Calatayud. Tal parece que las autoridades coloniales pretendieron domesticar el movimiento rebelde y fundamentalmente restablecer la “paz pública” recurriendo a rituales que proyecten un sentimiento de cohesión social centrada en la devoción religiosa. De esa idea fue el general Francisco Rodríguez Carrasco, a la sazón encargado de la pacificación de la provincia de Cochabamba. Siendo alcalde ordinario de la Villa y “deseando mober a devocion a la pleve y probincia sublebada” (ABAS, legajo 1, “Devociones y festejos”, f.10r), Rodríguez se encargó de solemnizar la fiesta del Corpus Christi “que se hacia con grande yndevocion de quatro liensos arrimados a la pared”. Sus objetivos acaso tuvieron éxito pues, según su declaración, “en medio de estar el t[iem]po tan turbulento y belicoso no ubo la menor novedad ni de escandalo ni de otro alboroto antes si atendieron con gran veneracion la dedicaz[ión] de aquel

6 En términos precisos el orden fue el siguiente: “El guión se dé cómo se acostumbra al señor Corregidor y luego al General don Antonio de Barrasa, y luego al alférez real y al alguacil mayor y luego á don Pedro de Mercado y luego á don Fernando de Toledo y los demás regidores por su antigüedad, mudándose a media cuadra, y las masas las lleven al señor Corregidor y al dicho don Antonio los dichos alguaciles mayor y alférez real, y luego don Antonio de Miranda y don Fernando Álvarez y luego Diego de Bohorquez y don Diego Pacheco y asimismo sigan y lleven las dichas mazas” (Soruco 1900: 104-105).

culto” (ABAS, legajo 1, “Devociones y festejos”, f.10r). Aunque en sus palabras cabe advertir cierto ánimo de autoexaltación, sus pretensiones políticas bien expresan un aspecto vital del contenido concedido al Corpus.

Si en estos primeros siglos la celebración del Corpus Christi tiene en la “tradición” su garantía de aceptación pública, a mediados del siglo XVIII se constituirá en un inusual espacio de disputas simbólicas relacionadas a las normas sociales existentes en la ciudad que afectaron del mismo modo a las élites en el ejercicio del poder. En tanto era una celebración de “tiempo inmemorial”⁷, es decir asentada en la costumbre, el Corpus producía orden y paz social; mas cuando se modificaron las reglas de su funcionamiento, emergieron tendencias de fragmentación moral y social asentadas en “excessos y desórdenes”, aún si éstas sugerían innovaciones modernistas (ABAS, legajo 1, “Devociones y festejos”).

Desde las reformas borbónicas de fines del siglo XVIII la fiesta del Corpus Christi será reencauzada a reforzar la presencia y legitimidad del poder regio en la población local a la par que acontece la desacreditación de la autoridad eclesiástica a la que se atribuye el supuesto desborde plebeyo que habría carcomido la suntuosidad y el “buen orden” de la magna celebración. Apoyado en un programa ilustrado en concordancia con la política de la Corona, fue el gobernador intendente Francisco de Viedma quien emprendió la tarea de resignificar el contenido político del Corpus a partir de su formalización y control que, a la vez, estuvieron destinados a sustentar la estructura del Estado colonial. En 1787, después de haber regulado otras celebraciones locales (Quispe 2012), puso sus oficios para limitar la celebración del Corpus a lo estrictamente necesario extirpando toda “abusiva costumbre” ejercida por artesanos y la demás “gente plebe”. Siendo de estas ideas ilustradas, reformó los “espectáculos de danzas”, suponemos ejercidas por indígenas y cholos, a los que inculcó de “irrisión i fomento á la embriaguez y holgazanería”, verdaderos limitantes que minarían el proyecto de “buen gobierno” que pretendía instaurar en Cochabamba, una sociedad de predominante mestizaje cultural que hacía tiempo venía desafiando el modelo estatal de las “dos repúblicas”.

Regido por una mentalidad austera de marcada formalidad, las acciones coercitivas de Viedma se alejaban de los pomposos actos públicos que habían constituido la base de la *sociedad del espectáculo* previa. Atacó así la inutilidad de los “gastos superfluos” que se derivaban de las derramas de los gremios de artesanos quienes, a través de estas lógicas económicas de ofrenda, expresaban de algún modo su posición de ascenso social. Si bien el gobernador intendente

7 Sabemos por Scarlet Ophelan (1993) que en las postrimerías del periodo colonial muchas tradiciones de “tiempo inmemorial” en realidad no fueron tan antiguas como cabría suponer, sino que respondieron a una construcción relativamente tardía que se legitimó socialmente debido al contenido que cargaba dicha expresión y a su uso generalizado.

recurrió a las autoridades eclesiásticas para cumplir su cometido reformista, en realidad terminó desplazando a éstas de la organización de los actos religiosos y reforzó más bien el rol político de las autoridades civiles a quienes pretendió disciplinar y encausar a su proyecto reformista (Soruco 1897: 31).

Aunque en las intervenciones de esta autoridad aún se privilegia el rol de la Iglesia (acaso en la búsqueda de un cristianismo más ilustrado) en realidad a Viedma le interesaba resaltar la dimensión del poder regio y la fiesta del Corpus debía servir para ese fin así como lo demostró en la organización de otras ceremonias destinadas a recordar el pacto de lealtad de la población con el rey.

Ahora bien, es posible que las autoridades locales incrementaran la utilización del Corpus en un contexto de deslegitimación del poder real al concluir la Colonia. Otros estudios referidos al periodo final del régimen colonial han destacado el uso continuado de rituales políticos con el conveniente objetivo de reorientar la crisis política destacada sobre todo desde la rebelión india de fines del siglo XVIII que resquebrajó el andamiaje institucional del Estado. Lamentablemente es casi imposible seguir esa línea de análisis en el caso de Cochabamba debido a la escasa disponibilidad de fuentes.

III

A partir de la emergencia del Estado boliviano en 1825, la dimensión ritual del poder se constituyó en un importante espacio de legitimación y difusión de valores y normas aunque ya apegado a un nuevo contenido simbólico y político. Así, el Estado también construyó sus propios rituales públicos para garantizar su legitimidad que ya no estaba encaminada a exaltar el “poder regio” como en el periodo previo sino que los emblemas del poder ahora se articularon en torno a la exaltación cívica de la república y la nación a la par del emergente culto a héroes y al festejo de nuevas fechas fundacionales. El naciente orden estatal hizo, entonces, forzosa la “invención de tradiciones” (Hobsbawm 1988) que sustenten su estructura política e ideológica a partir de dispositivos simbólicos que irradian nuevos valores cívicos y patrióticos. En esta lógica ritual de construir el Estado, la sustitución de antiguas “fiestas populares” por ceremonias cívico-patrióticas que enaltecen el Estado, fue una de las tareas más urgentes para los grupos de poder bolivianos. A lo largo del siglo XIX en cada una de las regiones componentes de la nación y en un contexto marcado progresivamente por la absorción de ideales modernizantes, las élites incrementaron el rol del Estado a través del reforzamiento e invención de rituales políticos.

Desde las primeras décadas del ciclo republicano, la fiesta del Corpus Christi ocupó un lugar destacado entre las celebraciones oficiales del Estado. Catalogada en la legislación como una de las “funciones religiosas” de la vida

política nacional, se constituyó en una de las fiestas mandadas a celebrar en cada uno de los departamentos siguiendo determinados procedimientos de etiqueta que concernían al sistema jerárquico de autoridades. La administración del mariscal Antonio José de Sucre (1826-1828) tuvo a su cargo la apropiación para el Estado de las “funciones religiosas”. Eso fue así porque Sucre a pesar de sus políticas anticlericales “no quiso destruir la Iglesia, sino imponerle ciertas restricciones dentro del modelo liberal de la sociedad”, tal como sugiere Schelchkov (2011: 83). En este orden de cosas, no está demás subrayar que la Constitución Política del Estado de 1826 declaró a la religión católica de ejercicio oficial en el país.

En esas circunstancias una orden del 28 de noviembre de 1826 reglamentó la presencia de las autoridades del Estado en diferentes actos religiosos⁸. En el “Ceremonial que deben observar las autoridades y corporaciones, en las asistencias á las funciones religiosas” en primer lugar están detallados los procedimientos para la asistencia de miembros del gobierno a ceremonias como el Corpus Christi. Es de notar en esta reglamentación una distribución formal del cuerpo de autoridades civiles, militares y religiosas en un estricto orden jerarquizado que debía ser seguido en sus mínimos detalles. Para nuestro fines es de destacar que dicha norma mandaba que en las capitales de departamento los prefectos y corporaciones asistan a las mismas “funciones religiosas” además de a aquellas relacionadas con la “proclamación de independencia del gobierno español en la ciudad” y “el día del patrón de ella”. En estos niveles de autoridad se volvía a reproducir el mismo orden diferenciado y jerárquico del espacio ritual que privilegiaba la posición del prefecto a partir de la cual, y en orden descendente según la importancia de las instituciones departamentales⁹, se organizaba la estructura ceremonial. Si bien estas formalidades competían al espacio interior de las iglesias (o catedrales), también estaban destinadas a las “ceremonias en la entrada y salida de la iglesia” que debían ser “las de costumbre” (Bolivia s.f., orden de 28 de noviembre de 1826, artículo 7°).

8 “El gobierno supremo asistirá á la catedral, en los días domingo de ramos, jueves y viernes santo, el jueves de corpus, el 6 de agosto y 9 de diciembre; después de la muerte del Libertador y el Gran Mariscal de Ayacucho, en los días 25 de julio y 3 de febrero, conforme á la ley de 11 de agosto del año pasado” (Bolivia s.f., orden de 28 de noviembre de 1826, artículo 1°).

9 “El prefecto tomará asiento al lado del evangelio, cerca del presbiterio; y le seguirán hacia abajo por su derecha, el intendente de policía, el administrador del tesoro público, el de correos, el juez de primera instancia y los de paz; al lado de la epístola tomarán asiento el comandante general y los demás militares según sus grados” (Bolivia s.f., orden de 28 de noviembre de 1826, artículo 5°). En los departamentos donde había Corte de Distrito Judicial, ésta debía tomar el lado de la epístola “teniendo el presidente de ella, su asiento frente al prefecto”.

Si la frágil legislación de la época derivada de la falta de coordinación ejecutiva fue acatada en las regiones, esta orden debió regir la participación de las autoridades en la celebración del Corpus en Cochabamba. Lamentablemente no disponemos de información que corrobore esta aseveración que debió tener algo de certeza. Sabemos, en cambio, que tras la salida de Sucre el “mariscal de Zepita”, Andrés de Santa Cruz, derogó tal normativa con un reglamento de 9 de diciembre de 1829 en sus capítulos 2 y 3 (Bolivia 1834, reglamento de 9 de diciembre de 1829, capítulo 2) que puso mayor énfasis en las diferencias jerárquicas al interior de los rituales políticos¹⁰. Bajo este régimen terminaron las políticas anticlericales y se resaltó más bien un benéfico vínculo entre la religión (o el apoyo a la Iglesia) y el Estado.

Bajo estas condiciones la celebración del Corpus Christi adquirió matices políticos en la medida en que el Estado desplegó mecanismos simbólicos para su legitimación, los mismos que lograron combinarse con las estructuras formales de las fiestas religiosas. La presencia del ejército en el Corpus expresa sin duda esta particular conjunción del ritual político con el religioso. En una de sus primeras variantes, su inclusión en estas ceremonias fue beneficiosa para desplazar la presencia indígena que fue concebida como antagonista al proyecto de nación. De ahí que se pueda entender la temprana expulsión de los indígenas de la fiesta del Corpus Christi como una negación simbólica de su pertenencia al nuevo Estado. Tan sólo ese hecho ponía en evidencia que los indígenas no cabían en los proyectos de nación diseñados por las élites tal como demostraría más tarde, y ya en términos materiales, las políticas liberales que buscaron su “civilización” ante la imposibilidad de su exterminio.

Esta nueva ritualidad ya había arraigado en la vida política local a pocos años de la creación del Estado tal como pudo atestiguar el naturalista francés Alcide d’Orbigny cuando visitó la ciudad en 1832¹¹. Hábil observador, d’Orbigny notó que en la fiesta del Corpus Christi, a diferencia de lo que sucedía en La Paz en similar celebración, no habían danzantes indios en la procesión la cual, a su juicio, fue más solemne y concurrida debido al aparatoso desfile militar con el que fue coronada. Su foco ritual más importante habría que buscarlo sobre todo en la presencia del presidente Santa Cruz que

10 Todo el capítulo 3 reglamenta con exceso de detalles el “orden de los asientos” que debía regir la ocupación de los espacios rituales como la iglesia donde en fechas de celebraciones religiosas y cívicas los miembros del gobierno debían hacerse presentes. Las diferencias jerárquicas se perciben de manera clara en esta distribución espacial de acuerdo, fundamentalmente, a la importancia asignada a cada una de las instituciones del Estado (Bolivia, 1834).

11 Se trataba, en realidad, de la segunda vez que d’Orbigny llegaba a la ciudad. Había estado en 1830 antes de su internación en la región de la amazonía.

se encontraba circunstancialmente en la ciudad acompañado de su gabinete y las fuerzas castrenses. Leamos el juicio del naturalista francés:

El día de Corpus Christi el Presidente tuvo a bien invitarme para ver pasar desde los balcones del Cabildo o palacio de gobierno la procesión que daba vuelta a la plaza. Aquello me encantó, pues nunca había visto una ceremonia tan solemne. No había, como en La Paz, indios bailarines delante del Santísimo Sacramento, pero la fluencia de público era inmensa. Noté que todos los militares que formaban el cordón caminaban destocados, llevando su gran morrión colgado entre los dos hombros. Por lo demás, esta procesión no tenía nada lúgubre como en La Paz, en donde todas las indias llevaban vestidos negros. Por el contrario, ofrecía el más alegre conjunto. Ese crecido número de vestidos de vivísimos colores, rojo, amarillo, verde, violeta y rosado, recordaba a distancia el esmalte de las flores de un arriate. En ninguna parte, en efecto, los trajes son tan vistosos; por eso, comparando a los indios de Cochabamba con los de las regiones de habitadas por los aymaras, algunos españoles dicen que únicamente los primeros dejaron de usar el luto de sus antepasados, los Incas. (d’Orbigny 2002: 1519)

En la descripción que ofrece d’Orbigny se pueden ya advertir algunos elementos propios de este tipo de rituales y que adquirirán mayor importancia a medida que avanza el siglo: honores al Santísimo Sacramento, procesiones, himno nacional, y afines. Rituales ejercidos en un orden altamente reglamentado. Si bien estas acciones destacan el vínculo estrecho entre estructura militar y culto católico, tal como se puede ver en la vieja costumbre de que las tropas se quiten el sombrero frente al Santísimo Sacramento¹², en realidad estos rituales avanzarán progresivamente y de forma predominante hacia la inculcación de valores cívicos a la vez que servirán para legitimar regímenes políticos.

Si apostamos a resaltar la reafirmación del poder militar en desplazamiento de las manifestaciones indígenas, cabe preguntarse sobre la perdurabilidad de una política de esa naturaleza en una sociedad que dio amplio margen al avance de las culturas subalternas. Es probable que el relato de d’Orbigny corresponda a un momento político extraordinario caracterizado por la presencia del gobierno en la ciudad y, por eso mismo, tendiera a cargarse de fuerte ritualidad oficial y tornarse agresiva contra las manifestaciones que fueron vistas innecesarias para exaltar el sentimiento cívico y patriótico. Si fue así ¿qué pasó con las manifestaciones indígenas en las décadas poste-

12 Ya en las *Ordenanzas* para normar las actividades del ejército promulgadas por el monarca Carlos en 1768 se establece que al pasar las tropas delante del Santísimo Sacramento “se le rendirán poniendo la rodilla derecha en tierra, quitándose el sombrero o gorra, y cubriendo con él la llave [del arma]”. En el caso concreto del Corpus Christi se repetía el mismo ritual en el cual los soldados debían desfilar armados pero sin gorra (Brisset 2011).

riores? Al parecer en los años subsecuentes éstas retomaron su centralidad en la fiesta del Corpus o al menos recobraron cierta importancia. Hacia 1863, por ejemplo, las autoridades locales prohibieron las danzas, máscaras y “bailes de todo género” en las procesiones en las que salía el Santísimo, mientras que fueron permitidas tales manifestaciones en otras fiestas religiosas bajo la condición del pago de patentes (Montenegro y Soruco 1895: 29-30). Asumiendo que el Santísimo fue ante todo llevado en procesión en la fiesta del Corpus Christi (Valda 2009), podemos pensar que esa prohibición afirmaba la presencia de los danzantes indígenas en el Corpus de los años sesenta¹³.

En este tipo de ceremonial están presentes también las diferencias jerárquicas entre las autoridades estatales reflejadas en sus vestimentas. Barragán (1998) ha mostrado que la vestimenta de los funcionarios jugó un rol fundamental para “imponer la autoridad, jerarquizar la sociedad, y legitimar el nuevo poder estatal” pues se trataba de “vestir” e “invertir” al poder. Una nueva legislación sobre la vestimenta y la jerarquía de los cargos habría cumplido ese objetivo¹⁴. De ahí que a través de los vestidos se organizaran las diferencias y jerarquías internas de los funcionarios estatales. Sin embargo, si Santa Cruz vio estas clasificaciones como necesarias para “el decoro nacional, la respetabilidad de los magistrados, y aun el desempeño de los destinos públicos”, años después, durante la administración de Manuel Isidoro Belzu, estas formas de distinción serán concebidas como “hábitos añejos”, “formas aristocráticas” que debían quedar sepultadas por los “principios republicanos” (citados en Barragán 1998: 113) aunque es cierto que, probablemente por la exigencias de los propios funcionarios, Belzu tuvo que restituir la antigua forma de distinciones.

Aunque todavía no contamos con datos precisos sobre las formas ceremoniales del Corpus Christi de mediados del siglo XIX, estamos tentados a afirmar la relación entre ritual político y legitimación gubernamental. Esta relación probablemente fue mucho más fluida en el periodo del militarismo y el caudillismo característico durante las décadas siguientes al régimen de Santa Cruz. Si fue así, y en un plano más concreto de la política, habría que

13 Aún en este emergente contexto prohibitivo el desborde festivo de los sectores subalternos era cosa común en la vida cotidiana cochabambina. Así lo dejó establecido el médico inglés Juan H. Scrivener cuando visitó la ciudad y vio con asombro que entre las clases bajas las fiestas religiosas eran animadas por el enorme consumo de chicha. Los indios, en su visión, eran los más afectos a las fiestas patronales que eran celebradas “con todo el bullicio y algazara de un carnaval” (Scrivener 1864, 324).

14 La autora considera tres objetivos: “fundar una nueva legitimidad para el nuevo estado marcando y delimitando de manera visible, clara y rotunda a sus representantes y el poder que detentaban frente a la sociedad; resaltar la jerarquía estatal interna de tal manera que se vea y se lea que no todos tenían el mismo poder; y, finalmente, dotarlos de legitimidad frente a la sociedad en ausencia ya de las figuras monárquicas y reales” (1998: 133).

sostener que a través del Corpus se fortalecía la autoridad del gobierno y se contribuía a la formación de valores cívicos y acaso se puede inferir también que se favorecía de algún modo a la formación de la identidad nacional. Reflexionando el régimen de Manuel Isidoro Belzu, por citar un ejemplo emblemático, se puede encontrar un fuerte vínculo entre las ceremonias religiosas y su régimen político que respondía a su objetivo de regeneración de la sociedad boliviana. Según ha argumentado Schelchkov (2011), Belzu profundizó la influencia de la religión en su administración y aprovechó la devoción popular para interés propio tal como ocurrió con la Virgen del Carmen que adquirió el rango de culto oficial de la República, hecho “que según las ideas belcistas consolidaría la nación y sería el factor fundamental de la formación del pueblo único, sin distinciones regionalistas” (2011: 196). Un dato adicional refuerza esta hipótesis. Para cuando Belzu ejerce su régimen, en Cochabamba no era nada extraña la presencia de tropas militares en las ceremonias religiosas. Así lo atestiguó el viajero norteamericano Lardner Gibbon en 1851 cuando presencié algunas procesiones religiosas seguidas de compañías de “soldados regulares” que proporcionaban música adecuada a la ceremonia.

Asumiendo que el poder del gobierno se apoyaba en las fuerzas armadas, es probable que una importante faceta del ritual político se encargara de focalizar esa relación. No resultaría extraño así que a través de la presencia del ejército en la celebración del Corpus Christi el Estado pretenda instaurar una nueva forma de ritual destinado a garantizar su propia legitimidad. El “sistema de significados” transmitidos a través de cada uno de los actos reglamentados, habría canalizado la recepción de mensajes en la sociedad civil. Así, el Corpus Christi tiende a convertirse en una forma más o menos institucionalizada de ejercicio del poder sustentada sobre todo en el universo simbólico, es decir, en el despliegue de emblemas del orden, la lealtad, y toda la parafernalia patriótica (banderas, himnos patrios, uniformes oficiales, etc.). Desde esta perspectiva, uno de los más importantes rituales militares era la procesión, el “desfile de honores” (o “rendición de honores”), que discurre entre símbolos patrios e iconografías religiosas.

Cabe aclarar, no obstante, que la participación de instancias militares dependientes del Estado en las celebraciones religiosas, al desplegarse en una estructura jerarquizada de eventos simbólicos, no termina produciendo un ritual exclusivamente militar, ni muchos menos religioso, sino una forma particular de evento ceremonial que depende, en gran medida, del énfasis otorgado al universo simbólico. En contraste a un ritual de corte militar, tendiente a reforzar la *estructura*, o a uno de tipo carnavalesco, encaminado a producir la *communitas* (Da Matta 2002), este ritual militar-religioso destaca principalmente que la patria es garantizada por la religión.

Tras la derrota del ejército en la Guerra del Pacífico (1879-1882) emergió un “entusiasmo febril” por la creación de “guardias nacionales”. En Cochabamba el entusiasmo llegó al extremo de incluir en el programa escolarizado un sistema de inculcación de prácticas militares elementales que refuerzan la formación del “sentimiento patriótico” de la niñez y garanticen la “milicia cívica” (Guzmán 2005: 111-112). En este contexto de recargado sentimiento militarista, la participación de las fuerzas militares en la fiesta del Corpus Christi adquirió notoriedad fundamentalmente durante las circunstancias estadias de las autoridades del gobierno central en la ciudad. Hacia 1884, por ejemplo, la participación del presidente de la República, general Narciso Campero, en la procesión del Corpus engrandeció la ceremonia por tratarse, precisamente, de la máxima autoridad política del Estado:

Solemne, majestuosa cual conviene á todo país católico, estuvo la procesión del Corpus-El espíritu altamente religioso de nuestra sociedad, y la asistencia del Gobierno y parte del ejército, dieron tal esplendor á la magna fiesta, que naturalmente nos vino á la memoria el famoso discurso de Robespierre con ocasión de aquella fiesta al *Ser Supremo*. (El Heraldo, Cochabamba, 15/06/1884, cursiva original)

Al margen del énfasis en la apariencia religiosa de la celebración, no cabe duda que estos eventos constituían momentos extraordinarios en la vida cotidiana de la ciudad puesto que suponían la “presencia fáctica” del poder, encarnado en la institucionalidad y administración estatal, no siempre alcanzable en contextos fuertemente centralistas como Bolivia. “La interrumpida calma de la villa de Oropeza, vuelve á restablecerse” (El Heraldo, Cochabamba, 15/06/1884), anotó *El Heraldo* tras la partida a Sucre del batallón segundo, el presidente y sus ministros.

No es marginal el hecho de que en ese mismo contexto las élites locales imbuidas ya de discursos modernizantes tomaran por ejemplo de civilidad esta celebración contrastándola con la “barbarie” derivada de los “abusos plebeyos” presentes aún en otras fiestas religiosas. No cabe duda que este tipo de razonamiento será uno de los principales pilares sobre los que descansará el andamiaje modernista de la política local respecto a las manifestaciones de las clases subalternas que serán progresivamente desplazadas y, finalmente, extirpadas. Leamos tan solo uno de estos argumentos:

Quien lo creyera, la civilización no solo varia de un pueblo á otro, de una ciudad á otra, sino también de un barrio á otro en la misma ciudad. Diganle [sic] la hermosa fiesta de Corpus y los bárbaros festejos de San Antonio. Allí el esplendor del culto católico en toda su majestad; aquí la bacanal religiosa en toda su ridícula y repugnante manifestación. El indio y el cholo llevando máscaras de mono, de salvaje, en la mas completa embriaguez, ensayando danzas las mas

libres y estúpidas al son de una música diabólica [...]. (El Heraldo, Cochabamba 23/06/1884)

La embestida modernista de las élites contra las prácticas del “bajo pueblo” paradójicamente no tuvo su contraparte en un proceso de secularización del Estado. Al contrario, en este periodo se refuerza el rito político y religioso en la fiesta del Corpus Christi. En ella se producía lo que el obispo de la diócesis de Cochabamba, Francisco María del Granado, había llamado “la alianza íntima de la Religión con el patriotismo” (1885: 3). De ahí que entre las ceremonias oficiales, la celebración de Corpus Christi gozara de ciertas preferencias que eran negadas a las otras celebraciones religiosas¹⁵.

Si bajo el discurso modernista se exalta la celebración del Corpus, es precisamente porque en ella, a pesar del contrasentido dogmático de la secularización, se articulan de manera efectiva la religión y la patria. Como hemos señalado ya esa relación no fue negada a lo largo del ciclo republicano y a finales del siglo XIX se reforzó a través de la presencia de las instancias estatales. En 1894 el presidente Mariano Baptista participó de la celebración en un ambiente del todo ostentoso:

Corpus Christi-Por vez primera se ha solemnizado tanto esta festividad, merced á la asistencia oficial del Gobierno y del Ejército y al entusiasmo piadoso de los propietarios de las casas del trayecto de la procesión, que se prestaron á decorar con sumo gusto y elegancia todas las puertas y ventanas. Llamó la atención la falta de concurrencia del personal del H. Concejo Municipal á la asistencia, así como la de muchos funcionarios de instrucción y de los otros ramos de la administración, que á fuerza de la tolerancia empleada con ellos, han olvidado el deber que tienen de concurrir á las asistencias oficiales. (El Heraldo, Cochabamba, 26/05/1894)

A través del despliegue de emblemas y actos vinculados al Estado es que se pretende orientar a la población hacia la devoción de la patria reforzando su vínculo con la religión. Según venimos insistiendo uno de los centrales eventos ceremoniales tiene relación con la exhibición de la “moralidad y disciplina del Ejército Nacional” (El Heraldo, Cochabamba, 26/05/1894). De ahí que el desfile de los escuadrones militares tenga un significado importante en el Corpus según las propias crónicas periodísticas. Dos notas de

15 Una ordenanza de 28 de diciembre de 1893 prohibía la construcción de altares sobre las calles “permitiéndose sólo en la festividad del Corpus, bajo la inspección de la Policía Municipal”. Si bien esta disposición fue prohibida un año más tarde, no cabe la duda de su preferencia en el sistema de fiestas locales. Por otra parte, cabe anotar que sólo en 1896 durante la procesión de la fiesta de Nuestra Señora de las Mercedes concurren la Columna del Orden “con uniforme de parada” (El Heraldo, Cochabamba, 24/09/1896).

finis del siglo XIX resaltan esta centralidad ritual del ejército: “La procesión de esta festividad, estuvo concurrida y solemne: asistieron las autoridades y los dos cuerpos militares, la COLUMNA y el BOLÍVAR” (El Heraldo, Cochabamba, 06/06/1896); “La procesión fue imponente i concurridísima, habiendo contribuido á darle mayor realce i majestad la presencia del bizarro Escuadrón “Junín” [...]” (El Heraldo, Cochabamba, 19.06.1897).

Al cerrar el siglo XIX las autoridades locales depositaron en la celebración del Corpus Christi ciertas esperanzas para iniciar un proceso de restablecimiento del orden social y político luego de la “Guerra Federal” que enfrentó a liberales y conservadores y supuso fuertes tensiones en la vida cotidiana¹⁶. Bajo la presidencia de Juan C. Carrillo el Concejo Municipal emitió la reglamentación de la “gran festividad del Corpus” que intimaba a la participación de la misa y procesión a “todos los empleados y corporaciones de las listas civil, eclesiástica, municipal y militar, sin excepción alguna, á la hora de costumbre y en traje de etiqueta” (Soruco 1900: 366). Lamentablemente la ausencia de crónicas periodísticas paralizadas por el conflicto de esa temporada impide hacer una reflexión de las intenciones puestas en el Corpus de ese año.

IV

Hasta aquí hemos visto que el Corpus Christi tuvo una importancia ritual destacada en el ejercicio del poder o, para ser precisos, en la legitimación de regímenes políticos, en la consolidación del sistema jerárquico de autoridades y, hasta cierto punto, en el despliegue de mecanismos de cohesión de la sociedad tanto en el periodo colonial como en la era republicana. A lo largo de la Colonia, al igual que en otras celebraciones similares, en el Corpus también se entremezclaban símbolos, jerarquías, etc., a través de un complejo cuadro ceremonial en el que todos tenían “su lugar”: poderes civiles y religiosos, gremios y cofradías, etc. De modo que el Corpus Christi era la autorepresentación de la ciudad donde, por lo demás, se reproducía y legitimaba la naturaleza jerárquica de la sociedad virreinal. Éstas adquirieron fundamental importancia en el contexto de las reformas borbónicas a partir de cuyos postulados ilustrados se restó el carácter aparatoso del ceremonial sin que ello haya implicado la disminución del sentido político destinado a legitimar el orden estatal. Al contrario, parece que el Corpus se convirtió en un espacio de irradiación de nuevas normas adherentes al “buen gobierno” y a la “buena policía” con los que la autoridad pretendió reformar las prácticas

16 Al final de cuentas, tal cual expresó una nota editorial de El Heraldo, el conflicto se tradujo en un “periodo de exacerbación, de odios y de rencores, de exacciones y persecuciones, que ha pesado sobre Cochabamba, con su fatídica é implacable violencia” (El Heraldo, Cochabamba, 20/06.1899).

festivas de la cultura popular cochabambina moldeada por el mestizaje y la economía mercantil.

El orden republicano no eliminó celebración religiosa alguna, más por el contrario encontró en ellas espacios de reforzamiento de las estructuras y fines estatales previa reglamentación de sus contenidos. Precisamente en esa controlada política se construyó lo que se podría concebir como una *escenificación del poder* que implicó el despliegue simbólico de las instituciones del Estado, sus representantes, así como sus emblemas. De ahí que en la celebración del Corpus Christi la presencia de las autoridades nacionales, departamentales y locales tenga particular importancia pues en su “puesta en escena” se podía apreciar un cuadro ceremonial caracterizado por el orden jerárquico que al exhibirse al público reforzaba el pacto de lealtad al orden político encarnado en sus autoridades. A ello contribuían sus motivos visuales y sonoros (música, coreografía militar...) haciendo de la fiesta del Corpus Christi un espectáculo atrayente para la población civil. En este sentido fue vital la inclusión del ejército en las procesiones. Éstas, antes que destacar la vigencia de la fe católica del Estado, en realidad legitimaban su contenido político-simbólico.

Así, pues, parece que a fines del siglo XIX esta dinámica ritual presente en el Corpus ya estaba garantizada por la *tradicón* (Hobsbawm 1988) de modo que funcionaba como la base necesaria para hacer descansar el andamiaje ideológico-político del Estado.

Fuentes documentales

ABAS-BO. Devociones, festejos y rogativas, 1627-1824, legajo 1, 25-VIII-1762 “Sumaria de testigos resivida de oficio sobre que don Antonio Marchan, siendo Alcalde, hauia hecho informe a S. Ex. Sin dar prueba en su supuesto Imponendo mui al contrario, en desdoro de esta Ilustre Villa y nuevo informe para que la clemenz[i]a de S. Ex[celenci]a sobre todo determine”

Bibliografía

- ABERCROMBIE, Thomas
1992 La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica. *Revista Andina* (2), 279-352.
- ANTÓN, Susana
2009 Espectáculos cortesanos en la América española del siglo XVII: las fiestas como caso para el análisis de la relación entre la Corte y la Corte virreinal”. *Estudios de Historia de España*, 11, 197-231.

ARZANS DE ORSUA Y VELA, Bartolomé
2012 *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, T. I-II, 2° Ed. La Paz: FCBCB/Casa Nacional de Moneda/Plural.

BARRAGÁN, Rossana
1998 Vestir e invertir. Hacia un estudio iconográfico de la vestimenta de los funcionarios estatales en Bolivia en el siglo XIX. *Historias*, (2), 113-136.

BRIDIKHINA, Eugenia
2000 *Sin temor a Dios ni a la justicia real. Control social en Charcas a fines del siglo XVII*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.
2007 *Theatrum mundi. Entramados del poder en Charcas colonial*. La Paz: Plural-Instituto Francés de Estudios Andinos.

BRISSET, Demetrio
2011 “Ejército y rituales religiosos”, *Gazeta de Antropología*, 27 (1). Recuperado de <http://hdl.handle.net/10481/14650> (acceso: 30.05.2013).

BOLIVIA

(s.f.) *Colección oficial de Leyes, Decretos, Órdenes, & de la República boliviana. Años 1825 y 1826*. La Paz: Imprenta Artística.

BOLIVIA

1834 *Colección oficial de Leyes, Decretos, Órdenes, Resoluciones & de la República boliviana*, T. II. La Paz: Imprenta del Colegio de Artes.

DA MATTA, Roberto

2002 *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

DEL GRANADO, Francisco María

1885 *Discurso pronunciado en la Catedral de Cochabamba por el Ilustrísimo Sr. Francisco M. del Granado, Obispo de la Diócesis, el 6 de agosto del presente año, aniversario de la Independencia de Bolivia*. Cochabamba: Imprenta de “La Luz”.

D'ORBIGNY, Alcides

2002 *Viaje a la América Meridional*, T. III, 2° ed. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos/Plural.

HOBSBAWM, Eric

1988 Inventando tradiciones. *Historias*, (19), pp. 3-15.

GAREIS, Iris

2007 Los rituales del Estado colonial y las élites andinas. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 31(1), pp. 97-109.

GIBBON, Lardner

1854) *Exploration of the Valley of the Amazon*, part II. Washington: A.O.P. Nicholson-Public Printer.

GISBERT, Teresa

2007 *La fiesta en el tiempo*. La Paz: Unión Latina.

GUZMÁN, L. F.

[1890] 2005. *Instrucciones para la vida campesina y glosas sobre la historia de Cochabamba*, 3° ed. Cochabamba: Editorial Canelas.

LARSON, Brooke

1992 *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1550-1900*. La Paz: CERES-HISBOL.

MONTENEGRO, Wladislao. y SORUCO, Enrique. (Comps.)

1895 *Digesto de Ordenanzas, Reglamentos, Acuerdos, Decretos & de la Municipalidad de Cochabamba*. T.I. Cochabamba: Imprenta El Comercio.

O'PHELAN GODOY, Scarlett

1993 Tiempo inmemorial, tiempo colonial: un estudio de casos. *Procesos*, (4), 3-18.

QUISPE, Alber

2012 Ilustración, fiesta y religiosidad indígena-mestiza. Apuntes sobre las reformas de Francisco de Viedma en Cochabamba, 1784-1809. *Yachay*, 29 (56), 55-78.

RODRÍGUEZ, Gustavo

1995 Fiestas, Poder y Espacio Urbano en la Ciudad de Cochabamba (1880-1923), en *La Construcción de una Región. Cochabamba y su Historia (siglos XIX-XX)*. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.

SCHELCHKOV, Andrei

2011 *La utopía social conservadora en Bolivia. El gobierno de Manuel Isidoro Belzu 1848-1855*. La Paz: Plural.

SCRIVENER, J. H.

1864 Costumbres populares de Cochabamba (recuerdos de viaje). *Revista de Buenos Aires*, 4 (14), 319-328.

SCHROEDL, Annette

2008 La Capacocha como ritual político. Negociaciones en torno al poder entre Cuzco y los curacas. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 37 (1), 19- 27.

SMIENIANSKY, Silvina

2010 De preeminencias, estilos y costumbres: rituales y poder en los cabildos

coloniales. Una aproximación etnográfica al análisis de materiales de archivo.
Revista Colombiana de Antropología, 46 (2), 379-408.

SORUCO, Enrique (Comp.)

1897 *Digesto de Ordenanzas, Reglamentos, Acuerdos, Decretos & de la Municipalidad de Cochabamba*. T.II. Cochabamba: Imprenta El Comercio.

1900 *Digesto de Ordenanzas, Reglamentos, Acuerdos, Decretos & de la Municipalidad de Cochabamba*. T.3. Cochabamba: Imprenta de El Heraldo.

VIEDMA, Francisco de

1969 *Descripción geográfica y estadística de la provincia de Santa Cruz de la Sierra*, 3° ed. Cochabamba: Los Amigos del Libro.

II.

Las “nuevas” celebraciones de la República (siglo XIX)