

Aproximaciones al espacio festivo colonial de Cochabamba

Alber Quispe E.¹

Las festividades (cualquiera que sea su tipo) son una forma primordial determinante de la civilización humana. [...] Las festividades siempre han tenido un contenido esencial, un sentido profundo, han expresado siempre una concepción del mundo.
(Mijail Bajtin)

I

Entre los estudios coloniales sobre Charcas (hoy Bolivia) el mundo de la fiesta, o la dimensión festiva, no ocupa sino un lugar modesto (cf. Brididkina 2007; Gisbert 2001, 2007). En esta endeble vena investigativa, aún cuando puedan encontrarse divergencias entre uno u otro estudio, subyace una perspectiva que considera la fiesta como un eje transversal de la realidad social y cultural y, por lo mismo, útil para ampliar los marcos de interpretación de la sociedad colonial y aún actual. De hecho, la fiesta, más allá de un simple espacio de ocio o diversión, fue desde siempre un “tejido denso” de lo simbólico y lo imaginario, pero, a la vez, del poder y la dominación; un espacio ritual-simbólico a través del cual la sociedad no sólo se representa sino además, y fundamentalmente, ordena y legitima su estructura social. Así, antes que un desliz de los moldes de la cotidianeidad, la fiesta es una forma decisiva y efectiva de la coexistencia social; un complejo espacio de significaciones donde los emblemas, la existencia de uno u otro acto, el orden que deben seguir éstos, las vestimentas, etc., dicen mucho de la forma en que la sociedad se estructura

y representa. En este orden, el estudio de la fiesta se presenta como una fructífera vía para comprender los entramados de lo social cristalizados, o focalizados, en el tiempo festivo. En Charcas, o al menos en sus ciudades más importantes, este tiempo festivo parece haber estructurado no en poca medida la vida social y, desde luego, religiosa. Así lo demuestra, por ejemplo, Bartolomé Arzans (1965) en su conocida Historia de la Villa imperial de Potosí, que revela un “calendario festivo” repleto de festejos de todo tipo que pasando por procesiones religiosas, carnavales, nacimientos, etc., se constituyó en parte fundamental del mundo colonial. En la historiografía de Cochabamba, al menos para el periodo colonial,² esta perspectiva analítica ha quedado casi completamente abandonada a pesar de los ligeros esbozos que reconocen su importancia. Ya casi una década atrás Brooke Larson (2000), una de las estudiosas de la historia regional, se preguntaba sobre la posibilidad exploratoria de la religión –aquí incluidas las expresiones festivas– y el comercio populares en la configuración de las formas sociales del poder, pertenencia e identidad: “¿Acaso el advenimiento de las ferias comerciales, fiestas y peregrinaciones a los pueblos

1 Sociólogo investigador, ha realizado investigaciones sobre fiestas, temas vinculados a las instituciones culturales coloniales, y sobre la problemática urbana y su relación con la cultura.

2 Un sugerente análisis de la fiesta en Cochabamba a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, está en Rodríguez 1995.



y ciudades del valle dotaron de un carácter distinto de igualitarismo, fusión étnica, alianzas verticales, y quizá un lenguaje exclusivo de comunidad a esta sociedad móvil altamente diferenciada?" (Larson 2000: 47). Desde ya esta tarea haría difícil se ha visto limitada, aunque no exclusivamente, por la relativa escasez de fuentes históricas que, sin embargo, no imposibilitan su tratamiento. Dicho esto, en lo que sigue refiero, grosso modo, ciertos rasgos de las fiestas religiosas más representativas del periodo colonial tardío en Cochabamba con el objeto de echar luces sobre la compleja trama festiva que, por los demás, revela una notable diversidad.

II

Una de las fiestas más importantes del periodo colonial en Cochabamba fue la consagrada a la Virgen de la Asunción, cuya conmemoración, según el calendario católico, correspondía al 15 de agosto. Hacia 1571, en dicha fecha, el capitán Jerónimo de Osorio había fundado la Villa de Oropesa (hoy Cochabamba) por orden del virrey Francisco de Toledo³, razón por la cual dicha advocación se convirtió en patrona de la ciudad. Al finalizar el siglo XVIII, como seguramente sucedía en los siglos precedentes, la celebración de la fiesta transcurría entre el fervor religioso y un marcado ambiente de ostentación. El gobernador e intendente Francisco de Viedma, en un escrito de 1793, da cuenta de un nutrido y pomposo festejo para estas ocasiones. Veamos su juicio:

La función es de las más solemnes, por el numeroso y lucido concurso, que asiste al

paseo de tarde y mañana, a caballo, con exquisitos jaeces, buenos caballos, y lucidos vestidos, con que procuran señalarse a porfía, y jamás baja el número de 170 a 200; de modo que en todo el reino del Perú se duda pueda hacerse función de más lucimiento (Viedma 1969: 48).

Si, como refiere Viedma, se trataba de una fiesta de "lucimiento" incomparable en todo el "reino del Perú", es de suponer que estamos frente a una celebración semejante a las pomposas y costosas fiestas descritas por el potosino Bartolomé de Arzans en su obra ya señalada. Aunque, siguiendo la crónica de Viedma, imaginemos la decisiva presencia de las castas españolas, no menos importancia debió marcar la presencia de los grupos subalternos pues se trataba de una "fiesta real mandada por ordenanza toda su solemnidad y acompañamiento" (AHPC, EC, vol. 5, n° 10, f. 22v). Por tal motivo es probable que la fiesta de la Virgen de la Asunción paralizara completamente la ciudad convirtiéndola, más bien, en un verdadero mundo festivo.

En el contexto colonial, como ha estudiado Bridikhina (2007) para el caso de La Plata (hoy Sucre), las fiestas religiosas expresaban la unión entre el ritual religioso y la política cortesana. Es decir, durante la celebración de las fiestas religiosas se ponían en juego elementos emblemáticos que destacaban la imagen del "poder regio" a través de una espectacularidad dramática. En la Villa de Oropesa la fiesta de la Virgen de la Asunción que era celebrada "en memoria de haver plantado la fee católica en esta Provincia" (AHPC, EC, vol. 5, n° 10, f. 22v), también transcurría en un marco fuertemente exaltado por emblemas referentes a la corona españo-

3 Cochabamba, al igual que otras ciudades coloniales, tuvo doble fundación. La primera fue realizada a la cabeza del capitán Jerónimo de Osorio el 15 de agosto de 1571 y la segunda al mando del juez visitador Sebastián Barba de Padilla el 1 de enero de 1574.

la. El desplazamiento ceremonial orientado a la legitimación del poder real se entremezclaba así con los oficios religiosos. De este modo, por ejemplo, la fiesta era celebraba “con el real pendón, asistiendo el Cabildo a vísperas, y a la misa con sermón” (Viedma 1969: 48). Ya en la víspera de la fiesta el estandarte real (“la real insignia del estandarte, y armas del Rey”), en manos del alférez real, era acompañado en una solemne procesión por el Cabildo y demás personas distinguidas de la Villa, hasta las puertas de la iglesia Matriz en cuyo interior se celebraba una función religiosa. Luego, con la misma solemnidad, algunas autoridades iniciaban una pequeña procesión “acompañando el real estandarte hasta la cassa del que hacia de Alferes Real” (AHPC, EC, vol. 5, n° 10, f. 21r). Al día siguiente, el 15 de agosto, se celebraba la misa de gracias. Otros actos similares –no tenemos documentación– debieron ocurrir a lo largo de la fiesta.

Luego de una terrible peste que azotó a Cochabamba se “juró por patrón al glorioso San Sebastián” (Viedma 1969: 48). Las crisis desatadas por epidemias o catástrofes naturales, frecuentes sobre todo en el siglo XVII en este y el otro lado del Atlántico, daban lugar a un exacerbado sentimiento de religiosidad pues se consideraba que estos infortunios eran un castigo enviado por la divinidad: “Inmediatamente después de cada temblor o al recrudecer de las pestes, salían en procesión los santos patronos de cada pueblo, en especial aquellos, como San Roque o San Sebastián, que se suponían propicios

para combatir enfermedades” (Millones 2002: 25). No era extraño, entonces, que el mundo religioso colonial esté sobrecargado de patronos que fungían como guardianes de pueblos y ciudades.

En Cochabamba los estragos de la peste debieron acrecentar el ánimo religioso (de por sí fuertemente arraigado entre los habitantes) con procesiones, rezos, etc., para conjurar los efectos de esta mortal enfermedad tan temida en la sociedad colonial. Bajo este sombrío panorama la población debió encomendarse a las manos del santo patrono jurándole, desde entonces, permanente devoción. Así, a fines del siglo XVIII, “se le hace [a San Sebastián] una función muy lucida, y hay festejos públicos de toros en la plaza extramuros, que se halla al pie del cerrito, denominado San Sebastián, donde es innumerable el concurso que asiste, y hay feria de frutas, dulces secos, helados, etc.” (Viedma 1969: 48).⁴ Toda esta trama de funciones de toros y ferias que bordeaban la fiesta patronal siguió vigente, pero ya con tonos diferentes, a fines del siglo XIX aunque, ciertamente, se advertía su decadencia.⁵

No menos importancia que las anteriores fiestas debió tener la celebración de Corpus Christi. En las ciudades más importantes de Charcas esta fiesta, instituida por el virrey Francisco de Toledo a fines del siglo XVI, era celebrada con grandes lucimientos de arcos triunfales y altares levantados por los gremios de artesanos para la solemne procesión. La magna fiesta se caracterizaba por la presentación de autos sacramentales y variadas danzas

4 La fiesta de San Sebastián, asimismo, estaba bien arraigada en algunos pueblos distantes de la capital. En San Pedro de Tarata, por ejemplo, la fiesta era celebrada con corridas de toros que duraban cuatro días en “la pampa” del pueblo. Hacia 1803 un testigo presencial de la fiesta señalaba que se trataba de una “festividad del glorioso Martir S[eñor] San Sebastian que de t[iem]po inmemorial se celebra aunque han solemnizado; y dan honor, y lustre al pueblo” (AHPC, EC, vol. 35, n° 25, f. 7r).

5 Para un panorama de las transformaciones de la fiesta de San Sebastián en Cochabamba a finales del siglo XIX y principios del XX, véase Rodríguez 1995.



realizadas en verdaderos escenarios contruidos para la ocasión. Se asegura que en estos festejos el uso de oro, plata e incienso era notablemente elevado, además del excesivo costo de la vestimenta de los danzantes. Al igual que en otras fiestas aquí 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 era la autorepresentación de la ciudad donde, por lo demás, se reproducía y legitimaba la naturaleza jerárquica de la sociedad virreinal (Bridikhina 2000, 2007).

Sobre la fiesta de Corpus Christi en la Villa de Oropesa sabemos muy poco. Sólo el género literario, de la mano de Nataniel Aguirre (1995 [1885]), nos ha dejado un cuadro descriptivo que bien podría corresponder a la celebración del Corpus de las postrimerías del periodo colonial. La fiesta, en la obra de Aguirre, discurre en un pomposo escenario representado principalmente en la plaza de la Villa en cuyas esquinas figuran “grandes altares cubiertos de telas preciosas, espejos, vajilla de plata, urnas, santos y candelabros, que se elevaban más alto que los techos de las casas de dos pisos” (1995: 235). Todo esto rodeado por una “masa popular que inundaba otras veces las calles y la

plaza” (1995: 240). No faltaban, asimismo, los tradicionales fuegos artificiales –como los “castillos de cohetes”– que engrandecían la celebración. El escritor cochabambino da cuenta además de una variedad de danzantes que participaban en la fiesta, algunos de ellos “tocando cajas y zampoñas”. Entre éstos figuran “tarasca y gigantes”, “lechehuairos”, “tactaquis” y “faillires”, además de las “comparsas de diablos”, ataviados éstos “con máscaras cornudas, trajes de arlequín, y largas colas, que divierten al público con grotescas contorsiones y gestos obsesos repletos de estrepitosos aplausos y contagiantes risotadas” (1995: 241). Es destacable, entre estas “cuadrillas de danzantes”, la presencia de “danzantes indios” como los “lechehuairos” y “tactaquis”⁶. Estas sugestivas descripciones de Aguirre, que en mucho se parecen a las de otras ciudades de Charcas, sólo podrán ser confirmadas por ulteriores estudios que develen los derroteros del Corpus Christi en la Villa de Oropesa.⁷

Otra cantidad numerosa de fiestas religiosas estaba auspiciada por la red de cofradías establecidas en Cochabamba. Se trataba de fiestas religiosas ligadas tanto a advocaciones marianas como a tradiciones no regulares. Entre las primeras, por ejemplo, se rendía culto a las Vírgenes de Guadalupe, de las Merce-

6 Si realmente la participación de los danzantes indígenas era notoria en el Corpus, no sabemos en qué momento éstos fueron expulsados de las procesiones pero en 1832 el naturalista francés Alcides d’Orbigny, quien confiesa su encanto por la “ceremonia tan solemne” del Corpus, testifica la ausencia de estos danzantes en la procesión: “No había, como en La Paz, indios bailarines delante del Santísimo Sacramento, pero la afluencia de público era inmensa” (2002: 1519).

7 En algunos curatos distantes a la capital la fiesta de Corpus Christi estaba, al parecer, fuertemente arraigada en el calendario de fiestas religiosas. Así, por ejemplo, en los anexos y doctrinas del partido de Ayopaya la fiesta gozaba de amplia aceptación. En el pueblo de Machaca, más concretamente, para estas ocasiones, los altares eran contruidos en las esquinas de la plaza principal por donde debía recorrer la procesión. Estos altares, seguramente bien adornados, estaban a la custodia de los “altareros”. En la procesión religiosa destacaba la participación de los “indios bayles” (danzantes) que concurrían al pueblo, así como otra gente, de los caseríos y haciendas inmediatas. (Vargas 1982: 80-81, 280-282). Si bien estos datos corresponden casi al final del periodo colonial (al contexto de las guerrillas independentistas), la estructura de la fiesta debió estar arraigada desde mucho antes.

des⁸, del Rosario; en tanto que el Santísimo Sacramento y las Ánimas del Purgatorio correspondían a las tradiciones no regulares (Quispe 2007). Las periódicas expresiones de estas asociaciones laicas de culto estaban, al parecer, profundamente enraizadas y abrían un espacio importante para el ejercicio festivo a las distintas castas sociales. Así, entre las cofradías destinadas al culto de alguna advocación mariana, las expresiones religiosas se extendían a lo largo del año y tenían su expresión más notable en la celebración del nacimiento de la advocación adoptada por cada cofradía en cuya celebración se acostumbraba gastar considerables cantidades de dinero. Los mayordomos y cofrades no escatimaban esfuerzos y trataban siempre de enaltecer con joyas, prendas de vestir, andas, siales y otros objetos de culto a las imágenes de su devoción. Así las cofradías, a través de sus variadas prácticas de culto, aseguraban a la devoción mariana un culto permanente, fervoroso (con procesiones solemnes) y coordinado. Entre la gente pobre la cofradía, además de cumplir con fines religiosos, podía servir para cubrir algunas necesidades de asistencia social sobre todo en tiempos de crisis, epidemias o hambrunas. En este sentido, estas instituciones coloniales deberán ser estudiadas también como espacios de sociabilidad sin perder de vista que éstas, al estar fundadas en jerarquías religiosas (mayordomo-cofrades), fueron también espacios de legitimación de la estructura de castas coloniales.

Situados en el periodo colonial tardío, el entramado de fiestas religiosas estaba abundado de aquellas que, producto del complejo proceso de evangelización en el territorio andino, dieron paso a celebraciones que discurrían entre elementos cristianos (templos, imágenes, etc.) y formas simbólicas, rituales y religiosidad andina. Así, en la Villa de Oropesa, no era raro que en algunas fiestas religiosas los indígenas todavía ejecuten rituales que rememoraban un pasado lejano (prehispánico). Esto ocurría, por ejemplo, en la fiesta ritual de San Andrés celebrada anualmente el 30 de noviembre. En la víspera de dicha celebración los indígenas desenterraban los cadáveres y/o calaveras sepultados en los cementerios de la iglesia Matriz (hoy Catedral Metropolitana) y el convento San Juan de Dios, para rendirles culto. Se trataba de un ritual andino relacionado con la cosecha agrícola, probablemente practicado desde tiempos precoloniales, pero que se había ajustado a ciertos esquemas cristianos siendo, por lo demás, celebrado bajo la advocación de San Andrés. Aunque en 1784 este ritual mortuario fue prohibido en la Villa de Oropesa por conducto del gobernador intendente Viedma, en algunas doctrinas distantes de esta capital eran practicadas sin disimulo a comienzos del siglo XIX (Quispe 2008). Algo similar debió ocurrir con la fiesta de la Cruz (Santa Vera Cruz, actualmente) celebrada a comienzos de mayo en los extramuros de la Villa al menos desde el siglo XVII (Rodríguez 1995). La fiesta se-

8 En el espacio urbano el culto y devoción a la Virgen de las Mercedes estaba bastante arraigado a finales del siglo XVIII pues en el convento del mismo nombre, uno de los ocho que existían en la Villa de Oropesa, desde mucho antes se encontraba una imagen de esta Virgen que, por entonces, era ampliamente venerada. El santuario dedicado a esta Virgen era el más conocido de la provincia siempre visitado por una "multitud de gentes que día y noche concurren de todas partes a derramar sus oraciones ante la milagrosa imagen que [...] se venera" (AHPC, EC, vol. 34, n° 8, f. 14). Desde 1738 la imagen ya contaba con una cofradía que se encargaba de su permanente culto (cf. Quispe 2007).



ría una continuación de la celebración incaica del Aymoray que era la última celebración de la cosecha del maíz y tubérculos y el buen estado de los animales (Rocha citado en Rodríguez 1995). Esta fiesta de la fertilidad y la regeneración de la vida humana y animal, seguramente se desarrollaba en una compleja reinterpretación de elementos propios del sistema andino de creencias con estructuras cristianas. Esto se refleja, por ejemplo, en el simbolismo de la piedra (un elemento ritual conocido en la religiosidad andina) y la cruz (asociada al cristianismo). Así la festividad se remonta a una tradición oral según la cual un indígena habría encontrado “una piedra de forma casi triangular, en cuyo centro, formada por venas de la misma piedra, dibujábase una cruz” (Paredes 1976: 183). Como estas celebraciones es de suponer que en los “barrios de indios” de la Villa existieron múltiples fiestas religiosas con fuerte presencia de elementos andinos, pese a la insistente embestida de la Iglesia hacia las prácticas religiosas indígenas.

III

En los alrededores algo distantes de la Villa de Oropesa existía también un nutrido calendario religioso. En Sipesipe, “pueblo real de indios”, la doctrina cristiana había ganado amplio terreno y a fines del periodo colonial había hecho de este pueblo un importante centro del cristianismo. Allá, el gobernador intendente Viedma, había observado lo siguiente: “Tiene una efigie muy milagrosa de Jesús crucificado, que se venera con mucha devoción y culto de este pueblo y demás de la provincia; con cuyo motivo se celebran diferentes fiestas

al año, que atraen mucha concurrencia de gentes, particularmente en las pascuas de Espíritu Santo” (Viedma 1969: 65-66). En las afueras de Quillacollo, los indígenas veneraban a la Virgen de Orqupiña que, según la tradición, apareció a principios del siglo XVII. En realidad, como en muchas otras fiestas, aquí se rendía culto tanto a las deidades cristianas como indígenas.⁹ A este Santuario, según la tradición local, los indios quechuas solían peregrinar desde lejanas estancias ubicadas en las zonas altas para rendir culto a la Virgen de Orqupiña (Larson 2000). Tanto en esta tradición religiosa como en la fiesta de la Cruz, es sugerente el culto a la Virgen y la Cruz respectivamente a través del simbolismo de la piedra. Aquí, de acuerdo a los relatos locales, una virgen habría aparecido en una ladera del cerro y, aunque sólo fue vista por una pastorcita, sus imágenes quedaron grabadas en una piedra. No era extraño, entonces, que estas festividades conjuncionen el culto tanto a deidades cristianas (Virgen, Cruz...) como a deidades indígenas (las huacas, piedras y fuentes sagradas).

Asimismo, en el curato de Arani, una de las poblaciones más antiguas del valle cochabambino, se encontraba uno de los santuarios más conocidos del periodo colonial:

En el [templo] mayor se venera una imagen de María Santísima con título de Nuestra Señora de la Bella, a quien toda la provincia, y sus inmediatas tienen particular devoción, y vienen muchas gentes en romería a cumplir sus promesas. El día 24 de agosto se celebra una fiesta solemne en culto de esta sagrada efigie, la que atrae innumerable concurso de gentes, y con este motivo se hace feria de géneros de castilla y de la tierra... (Viedma 1969: 79).

9 Un análisis más detallado sobre las transformaciones de esta fiesta puede encontrarse en Peredo (comp.) 2008; Gonzáles y García (comp.) 2001; Larson 2000.

La tradición popular relata que esta milagrosa virgen, apareció ante pastores en el cerro sud de la población llamado “El Calvario”, donde se edificó luego el calvario (Caero 1971: 6).

En los pueblos o curatos de Cochabamba las fiestas patronales ocupaban un lugar importante. En muchas de ellas, producto del proceso de evangelización, las prácticas religiosas andinas coexistían junto a las expresiones cristianas. Así los bailes, música, y rituales indígenas se entremezclaban con las imágenes del cristianismo a las que, aparentemente parecían solemnizar. Las vírgenes y santos, que se constituyeron en protectores de los “pueblos de indios”, marcaron un denso calendario religioso por lo general administrado y ejecutado bajo el sistema de alferazgos. Cada doctrina tenía un santo protector o veneraba alguna advocación mariana. El pueblo de Mohoza, por ejemplo, tenía como patrono a Santiago (Vargas 1982: 29) pero, a la vez, la fiesta de la Virgen de Guadalupe “era una fiesta muy solemne y de mucha concurrencia de gente” (Vargas 1982: 365). Esta advocación también era venerada en Cavari (Ayopaya) así como en el pueblo de Tintín, partido de Mizque, cuya celebración era costeadada por los hacendados del curato (AHPC, EC, vol. 31, n° 3). Al terminar el siglo XVIII en el anexo Corquiri del partido de Tapacarí existía, además de otras fiestas religiosas, un Santuario donde anualmente se celebraba la festividad de la Virgen del Rosario a cuya veneración acudían de los pueblos inmediatos (AHPC, EC, vol. 28, n° 11). Como en el ámbito urbano en los curatos o doctrinas una cantidad considerable de fiestas religiosas era auspiciada por las cofradías que existían “vajo de distintas advocaciones, en algunos conventos de esta Prov[inci]a y en muchas

doctrinas de su contorno, como en Qillacollo, Sacava, Sipesipe, Arani [...] siendo en unas mayor el concurso q[u]e en otras” (AHPC, EC, vol. 36, n° 2, f. 10v). Si bien en el ámbito religioso las cofradías fueron la base de las celebraciones, procesiones, etc., bajo un esquema general de organización, la multiplicidad de fiestas religiosas lleva a pensar en la complicada red cofradera de rasgos singulares de acuerdo a la advocación correspondiente. Ahora bien, en un contexto de comunidades indígenas étnicamente fragmentadas como las de Cochabamba, la existencia de jerarquías civil religiosas a través de fraternidades religiosas como las cofradías, parecía representar la integración de la cultura política y del poder local a través de una forma más contractual de sociabilidad y autoridad (Larson 2000). De ahí que, para la historiadora, sea necesario reconceptualizar las cofradías, cabildos y compadrazgos “como algo más que meras instituciones coloniales que corrompen y suplantán linajes, señoríos y formas de vida comunal andinas” (Larson 2000: 47).

IV

El esbozo descriptivo precedente revela un nutrido y diverso espacio festivo religioso en Cochabamba a finales del periodo colonial. Si bien no hemos estudiado con detalle las distintas expresiones festivas que se estructuran bajo una suerte de “ideología religiosa”, al parecer, en Cochabamba, las aspiraciones religiosas colectivas se entrelazaban con problemas de orden social articulado a un arraigado y estricto sistema de estratificación social. Quizá por ello, deberíamos admitir que el espacio festivo religioso, además de constituirse como una esfera de creencias y valores establecidos social y culturalmen-



te, se construyó como un (permanente) campo de tensión de pugnas simbólicas, poder y hegemonía cultural. Así, creemos que el intrincado universo de imágenes, representaciones, altares callejeros, carros triunfales, arcos festivos, etc., que emergen de la estructura colonial, es sumamente indispensable para el análisis no sólo iconográfico sino, fundamentalmente, social.

La existencia de fiestas religiosas con fuertes códigos andinos, vigente sobre todo en los curatos, nos ha revelado algunos puntos de reflexión a propósito del modo y la forma de convergencia y/o superposición de estructuras cristianas y andinas; las estrategias indígenas de coexistencia con los ritos cristianos y, finalmente, el papel mismo del proceso de evangelización en este distrito de la antigua Charcas. A este respecto habrá que decir que la acción “colonizadora”, pese a las destructivas prácticas españolas sobre las tradiciones indígenas al principiar la Conquista, fue también un proceso de mestizaje, resistencia indígena y aculturación. En esta línea interpretativa podemos decir que en el campo de las fiestas religiosas se combinaron elementos hispanos e indígenas en multitud de formas en función al tipo de festividades. Por ello, en el complejo proceso festivo, tanto las formas de penetración colonial como las formas de apropiación y/o resistencia indígena fueron decisivas en las celebraciones religiosas pues estas no fueron estáticas ni inmutables en el tiempo sino que, por el contrario, estuvieron en constante cambio e interacción. Lejos de un superficial debate, estos puntos pueden guiarnos a importantes reflexiones sobre los derroteros de las fiestas religiosas al concluir el periodo colonial en Cochabamba.

Bibliografía

- ARZANS Y VELA, Bartolomé
1965 Historia de la Villa Imperial de Potosí, tercer volumen, Providence.
- AGUIRRE, Nataniel
1995 Juan de la Rosa [1885]. La Paz: Juventud.
- BAJTIN, Mijail
2003 La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais (Trad. Forcat-Conroy). Madrid: Alianza Editorial S.A.
- CAERO, Humberto
1971 “Población de Arani celebrará tradicional fiesta religiosa”, Los Tiempos, 24 de agosto.
- BRIDIKHINA, Eugenia
2007 Theatrum mundi. Entramados del poder en Charcas colonia. La Paz: Plural-Instituto Francés de Estudios Andinos.
(2000) en Sin temor a Dios ni a la justicia real. Control social en Charcas a fines del siglo XVII, La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.
- D’ORBIGNY, Alcide
2002 Viaje a la América Meridional. 2° ed., T.IV. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos-Plural.
- GISBERT, Teresa
2001 El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina. La Paz: Plural.
- GISBERT, Teresa
2007 La fiesta en el tiempo. La Paz: Unión Latina.
- GONZÁLES, Walter y GARCÍA, Wilson
2001 Historia del Milagro. Cochabamba: Datos & Análisis/Kanata.
- LARSON, Brooke
2000 Cochabamba. (Re)construcción de una Historia. La Paz: AGRUCO/CESU-UMSS.
- MILLONES, Luís
2002 Las confesiones de don Juan Vazquez. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontifica Universidad Católica del Perú.
- PAREDES, Antonio
1976 Fiestas populares en Bolivia, T. I., La Paz: Ediciones ISLA/POPULAR.

PEREDO, Rafael

2006 Maria de Urqupiña, Cochabamba: Editora Aliaga.

QUISPE, Alber

2007 "Asociacionismo y devoción. Notas sobre la cofradía de Nuestra Señora de las Mercedes (Cochabamba, siglos XVIII-XIX)" en Yachay, Revista de Cultura, Filosofía y Teología-Universidad Católica Boliviana, Año 24, N° 46. Pp. 99-120.

2008 "Prácticas y creencias religiosas en la fiesta colonial de San Andrés" en Yachay, Revista de Cultura, Filosofía y Teología-Universidad Católica Boliviana, Año 25, N° 47. Pp. 119-136.

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.

VARGAS, José Santos

1982 Diario de un comandante de la independencia americana 1814-1825, México: Siglo XXI.

VIEDMA, Francisco de

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

Fuentes Manuscritas

Archivo Histórico Prefectural de Cochabamba (AHPC), Expedientes Coloniales (EC):

AHPC, EC, vol. 5, 1783, doc. n° 10 [doc. n° 6], 25 [31] fojas.

AHPC, EC, vol. 28, 1796, doc. n° 11, 5 fojas.

AHPC, EC, vol. 31, 1799, doc. n° 3, 15 fojas.

AHPC, EC, vol. 34, 1802, doc. n° 8 [doc. n° 19], 25 fojas.

AHPC, EC, vol. 35, 1803, doc. n° 25 [doc. n° 21], 16 [18] fojas.

AHPC, EC, vol. 36, 1802, doc. n° 2 [doc. n° 9], 20 fojas.