

MILTON GODOY ORELLANA *

“¡CUÁNDO EL SIGLO SE SACARÁ LA MÁSCARA!”**.
FIESTA, CARNAVAL Y DISCIPLINAMIENTO CULTURAL
EN EL NORTE CHICO. COPIAPÓ, 1840-1900

El artículo analiza el disciplinamiento cultural de los sectores subalternos pensado y proyectado por la elite modernizante nacional, discurso que fue asumido por los actores regionales, intentando convertir el Norte Chico en un mundo culto y moderno, reflejo de lo que Europa representó en el imaginario de la elite: el modelo de civilización. Analizar esta realidad no supone enfrentarnos a una tarea *per se* exitosa para la elite, pues este fue un proceso que en la praxis se manifestó con avances y retrocesos, resistencias y asimilaciones, como parte de una dialéctica de flujos y reflujos culturales de la compleja marea social del periodo. La tarea propuesta en la investigación es captar y definir las motivaciones y los ritmos de un proceso de cambio dirigido a un sector de la sociedad que debía ser transformado, mutado en su ethos para posibilitar el cambio social.

Palabras clave: eFiesta, Carnaval, estado nacional, disciplinamiento.

The article analyses the cultural disciplining of subaltern sectors devised and projected by the modernising nacional elite, a discourse that was assumed by regional actors attempting to transform the Norte Chico into a cultured and modern world, a reflection of that which Europe represented in the imagery of the elite: the model of civilisation. To analyse this reality does not presuppose *per se* a success on the part of the elite, since this process was, in praxis, characterised in terms of advances and retreats, resistance and assimilation, as part of a dialectic of cultural ebbs and flows constituting the complex social tide of the period. The objective of this research is to capture and define the motivations and rhythms of a process of change directed at a sector of society that had to be transformed, mutated in its ethos in order to facilitate social change.

Key words: Fiesta, Carnival, National condition, Disciplining.

I. INTRODUCCIÓN

Entre las múltiples expresiones que posibilitan analizar la construcción política del Estado nacional y los cambios socioculturales proyectados por las respectivas elites de la mayoría de las sociedades latinoamericanas, el estudio de las fiestas y

* Candidato a Doctor en Historia por la Universidad de Chile. Correo electrónico: migodoy@userena.cl

** *El Atacameño*. Copiapó, 27 de junio de 1856.

carnavales presenta una entrada innovadora, en especial para el caso chileno, cuya historiografía –salvo escasas excepciones– no ha considerado este problema. En esta verdadera laguna historiográfica existente para el tema, no se ha puesto el énfasis necesario en el carácter transgresor y *desordenado* de las expresiones festivas y carnalescas, que resultó confrontado con la articulación del orden social, el discurso de la civilización y, en definitiva, la profunda transformación que se propuso como modelo para el Chile decimonónico.

El recurso del orden y control de los sectores populares, los que a juicio de la oligarquía gobernante poseían un conjunto de prácticas culturales que debían modificarse, no fue privativo de las elites de esta centuria, pues los primeros bandos de control habían sido promulgados durante la segunda mitad del siglo XVIII, ligados a las políticas borbónicas, cuya parafernalia centralizadora intentó controlar el mundo social y urbano¹. Estas incipientes medidas ilustradas se acrecentaron desde mediados del siglo XIX cuando en Chile las consolidadas autoridades republicanas reclamaron un mayor control de la sociedad y sus desbordes, buscando implantar un modelo conductual extramuros, una nueva forma de comportarse en el espacio público. Las fases para controlar a los sectores populares consideraron disciplinarlos social y laboralmente, mediante bandos, decretos y policías instalados en los centros mineros, donde la desaprensión y movilidad de la mano de obra eran mayores, por tanto su coacción era limitada.

En este contexto de análisis de las formas de disciplinamiento se inscribe la idea central de este trabajo, pues pretendo abordar la faceta menos visible del indicado proceso, esto es, el *disciplinamiento cultural* de los sectores subalternos pensado, implementado y proyectado por la elite modernizante nacional, discurso que fue asumido por los actores regionales –en sus respectivos ámbitos y estilos– buscando las formas y los métodos de convertir la sociedad local y regional del Norte Chico en un mundo culto y moderno, reflejo de lo que Europa representó en el imaginario de la elite: el modelo de civilización. Analizar esta realidad no supone reconocer que nos enfrentamos a una tarea *per se* exitosa para la elite, pues este fue un proceso que en la praxis se manifestó con avances y retrocesos, resistencias y asimilaciones, como parte de una dialéctica de flujos y reflujos culturales de la compleja marea social del periodo. En síntesis, la tarea propuesta en la investigación es captar y definir las motivaciones y los ritmos de un proceso de cambio dirigido a un sector de la sociedad que debía ser transformado, mutado en su ethos para posibilitar el cambio social.

¿Por qué elegir el carnaval como objeto para abordar una investigación acerca del disciplinamiento cultural?, principalmente porque he centrado mi trabajo de investigación en el tema festivo en la región, cuya revisión de fuentes arrojaba constantemente información acerca de este problema. Pues bien, al analizar las fuentes desde la Historia Social y en especial desde las experiencias aportadas por

¹ Ver un ejemplo para México en Juan Pedro Viqueira Albán. *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*. Ed. FCE. México, 1987. Para el caso de Chile ver Leonardo León, “Reglamentando la vida cotidiana”. *Valles. Revista de Estudios Regionales*. N° 4. La Ligua, 1998, 47-75.

estudios latinoamericanos para similares temas, se abrió una perspectiva de investigación que permitía trabajar el carnaval copiapino en las últimas seis décadas del siglo XIX. En este espacio de tiempo considero que se podrían visualizar algunos cambios en esta celebración y, por ende, en la sociedad regional que estudio.

En síntesis, este trabajo aborda el tema discutido desglosándolo en seis acápi-tes, incluida esta introducción. El segundo punto es tratar la problematización, y las fuentes usadas. A continuación, hago un esbozo de la situación social y cultural de Copiapó a mediados del siglo XIX, para proceder en los puntos cuatro y cinco a analizar el momento festivo carnavalesco y las limitantes producidas desde mediados de siglo a su práctica, para finalizar con un análisis globalizado del asunto tratado.

II. INVESTIGACIONES ACERCA DEL TEMA FESTIVO

Desde el trabajo decimonónico pionero realizado por Jacob Burckhardt, al analizar la relación entre la vida social y las fiestas en el renacimiento italiano², el estudio de las festividades y celebraciones ha recuperado importantes bríos, instalándose en las últimas décadas en la discusión historiográfica la preocupación por el ceremonial y el mundo festivo. Como señalaba Mona Ozouf, la mirada de los historiadores se ha fijado en la fiesta, incitados por el folclore y la etnología³. Aún más, en Europa los investigadores –al decir de Michel Vovelle– han estado desde hace décadas obteniendo sus filones desde la rica *cantera histórica*⁴ que constituye este tema, de forma que sus estudios acerca de la fiesta alcanzan un importante número de investigaciones, que varían desde trabajos teóricos a estudios monográficos⁵. Un caso señero para el estudio del mundo festivo y carnavalesco es la investigación de Mijail Bajtin, quien analizó en el contexto de la obra de François Rabelais las formas y rituales del espectáculo en la cultura popular del Medioevo y el Renacimiento, un trabajo cuyo análisis generó un modelo que ha marcado una pauta de uso permanente para los historiadores dedicados a investigar estos problemas⁶.

En América Latina, como podemos inferir a partir de la profusa bibliografía existente, la preocupación por los temas festivos y carnavalescos ha crecido no-

² Ver el capítulo quinto de Jacob Burckhardt, *La cultura del renacimiento italiano*. Buenos Aires, 1944.

³ Mona Ozouf, “La fiesta bajo la revolución francesa”, en Jaques Le Goff y Pierre Nora (eds.) *Hacer la historia*. Barcelona, 1980, 262.

⁴ Michel Vovelle, *La mentalidad revolucionaria*. Barcelona, 1989, 169.

⁵ Entre otros, ver Jacques Heers, *Carnavales y fiestas de locos*. Ed. Península. Barcelona, 1998. Un conjunto de artículos centrados en el tema en Uwe Schultz, *La fiesta. Una historia cultural desde la antigüedad hasta nuestros días*. Ed. Alianza. 1988. Actas del VI Encuentro de la Ilustración al Romanticismo: Juego, fiesta y transgresión. 1780-1850, A. Romero Ferrer *et al.* (Eds.), Ed. Universidad de Cádiz. Cádiz, 1995. Ver también *La fiesta en la Europa de Carlos V*. Sevilla, 2000.

⁶ Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Ed. Alianza. Madrid, 1987.

tablemente en las últimas décadas⁷. De estas experiencias investigativas y conclusiones, he tomado ideas para pensar y proyectar el presente trabajo. Así, seleccioné algunas publicaciones que a mi juicio resultan más atingentes para analizar la realidad chilena durante el siglo XIX. Un caso paradigmático es lo suscitado en Uruguay, donde las fiestas y en particular el carnaval han sido estudiados desde la perspectiva de la historia social por Milita Alfaro, produciendo un texto fundamental para comprenderlo en la sociedad uruguaya, en especial en su transición desde el carnaval bárbaro al carnaval civilizado⁸. El texto indicado se complementa con el trabajo de José Pedro Barrán, quien analizó las transformaciones culturales a través del estudio de la sensibilidad uruguaya decimonónica. En Perú, Fanni Muñoz desarrolló una interesante investigación acerca de las diversiones populares, en la que integra un importante acápite destinado a las celebraciones carnalescas en Lima⁹.

En el caso de Chile, los primeros acercamientos al estudio de la fiesta se dieron durante el siglo XIX con publicaciones hechas por sacerdotes que conocieron o trabajaron en localidades en que existían importantes fiestas religiosas, quienes buscaron resaltar el compromiso cristiano del pueblo en textos claramente hagiográficos¹⁰. Aparte de los ejemplos antes citados, las festividades fueron siempre preocupación principal de folcloristas y antropólogos, quienes produjeron una ingente cantidad de investigaciones de campo destinadas a describir y analizar las fiestas populares nacionales¹¹.

⁷ El primer trabajo que consideré es la investigación de José Salvador, quien trata tangencialmente el tema festivo, pues su estudio se centró en el arte efímero de las fiestas cívicas de Venezuela. No obstante, presenta una discusión bibliográfica inicial que por su extensión y profundidad le hacen imprescindible para formarse una visión general del tema, ver José María Salvador, *Efímeras efemérides*. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 2002. Sobre las fiestas en Venezuela se ha publicado un trabajo reciente, ver David Guss, *The festive state. Race, ethnicity, and nationalism as cultural performance*. University of California Press. Berkeley, 2000. Para el caso del Mundo Andino, un excelente trabajo bibliográfico acerca del tema es el de Ana M. Béjar "Bibliografía sobre música y danza en el Perú". En Raúl Romero (Ed.), *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Ed. PUCP. Lima, 1998, 393-411. En Brasil, donde la gravitante importancia sociocultural del carnaval ha motivado investigaciones desde diferentes disciplinas de las Ciencias Sociales, siendo un excelente aporte el trabajo de Da Matta, quien analiza el impacto del carnaval desde la sociología, ver Roberto Da Matta, *Carnavales, Malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. Ed. FCE. 2002. También María Pereira Cunha, *Ecoss da folia. Una historia social do carnaval carioca entre 1888-1920*. São Paulo, 2001.

⁸ Milita Alfaro, *Carnaval: una historia social de Montevideo desde la perspectiva de la fiesta*. Ed. Trilce, Montevideo, 1998. Primera parte: Carnaval heroico (1800-1872), y Segunda parte: Carnaval y modernización. Impulso y freno del disciplinamiento (1873-1904). Ed. Trilce, Montevideo, 1998.

⁹ Muñoz, Fanni. *Diversiones públicas en Lima, 1890-1920. La experiencia de la modernidad*. Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima, 2001.

¹⁰ Juan Ramón Ramírez. La Virgen de Andacollo, Imp. de *El Correo del Sábado*, La Serena, 1873. También Principio Albás. *Historia de la imagen y el santuario de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo*. Imp. Claret. Santiago, 1943.

¹¹ En rigor, la perspectiva de análisis más acabada de estas expresiones religiosas se asocia a los trabajos pioneros de Ricardo Latcham, "La fiesta de Andacollo y sus danzas", *Anales de la Universidad de Chile*, T. CXXVI. Santiago, 1910. Además, Juan Uribe Echeverría, *Contrapunto de Alféreces en la provincia de Valparaíso*, *Anales de la U. de Chile*. Santiago, 1958. Para investigaciones más recientes ver los trabajos de Dannemann, quien ha estudiado el tema en las últimas décadas, buscando recoger y evaluar bienes de la cultura tradicional desde una perspectiva antropológica, un resumen en

Los trabajos elaborados desde la historiografía resultan escasos y están centrados en la época colonial. Un ejemplo de estas investigaciones es la realizada por Isabel Cruz, quien analizó esta realidad para el periodo 1650-1820¹², dando mayor importancia a los siglos XVII y XVIII. Más tarde, Maximiliano Salinas abrió una nueva brecha de trabajo cuando investigó el carnaval en el lapso de 1880-1910¹³. Si bien es cierto, ambos estudios son un aporte indiscutible para el tema de nuestro interés, al realizar sus lecturas resulta razonable plantearse algunas dudas, sobre todo desde la perspectiva del espacio en que se estudia el señalado fenómeno cultural, pues ambos trabajos están dedicados al mundo festivo centrado en la capital, donde los mecanismos de control funcionaron con mayor eficiencia.

El problema planteado es identificar y señalar las posibles causas del proceso de cambio que vivió Copiapó durante la segunda mitad del siglo XIX, para acercarnos a la comprensión de un proceso mayor de transformación de la sociedad chilena decimonónica, iniciado hacia las primeras décadas del siglo. Sabido es que los cambios en la forma de hacer negocios operados en este periodo redundaron en que parte de la elite chilena asumió una manera diferente de comportarse socialmente¹⁴, debido a sus nuevos vínculos con comerciantes europeos, principalmente ingleses. Esta influencia fue paulatinamente aderezada con nuevos elementos resultantes de una sociedad que recibía cada vez mayores influencias económicas, sociales y culturales desde Europa. Pues bien, sostenemos como hipótesis de trabajo que esta relación implicó que las elites modernizantes –más no los sectores conservadores tradicionales– impulsaran estas transformaciones, no solo a nivel de

Manuel Dannemann, *Los estudios folklóricos en nuestros ciento cincuenta años de vida independiente*. Editorial Universidad de Chile, Instituto de Extensión Musical, 1961. El complemento de la línea investigativa desarrollada más arriba es un análisis etnomusicológico efectuado en los trabajos, entre otros, Claudio Mercado y L. Galdames, *De todo el universo entero*. Lom, Santiago, 1997. Además, ver Claudio Mercado, “Permanencia y cambio en las fiestas rituales de Chile central”, *Valles. Revista de Estudios Regionales*. N° 1. La Ligua, 1995, 11-30. También José Pérez de Arce, “Sonido Rajado: the sacred sound of Chilean pifilca flutes”. *The Galpyn Society journal*, July 1998. Además, la continuación del trabajo anterior en “Sonido Rajado II”, *The Galpyn society journal*, enero, 2000. Otro interesante artículo del mismo autor es “El Sonido rajado: una historia milenaria”. *Valles. Revista de Estudios Regionales*. N° 3. La Ligua, 1997, 141-152. Finalmente, Agustín Ruiz, “Hegemonía y marginalidad en la religiosidad popular chilena: los bailes ceremoniales de la región de Valparaíso y su relación con la Iglesia católica”, *Revista Musical Chilena*. Año 49, N° 184. Santiago, 1995, 65-83. Del mismo autor ver “Aflicciones, conflictos y querellas: testimonios desde la marginalidad”. *Valles. Revista de estudios regionales*, N° 7-8. La Ligua, 2003.

¹² Isabel Cruz, *La fiesta, metamorfosis de lo cotidiano*. Ed. PUC. Santiago, 1995. Una visión parcial de este trabajo en Cruz de Amenábar, “La fiesta religiosa en el reino de Chile: vivencia de un tiempo sagrado”, *La fiesta como el tiempo del dios*. Santiago, 1998, 125-149. Un trabajo más reciente de la misma autora, “Tiempos fabulosos y mito de origen: festividades de estado en Chile entre la colonia y la república” en Scarlett O’Phelan, et al. (Coord.), *Familia y vida cotidiana en América Latina, siglos XVIII - XX*. IFEA - PUCP. Lima, 2003, 15-49.

¹³ Maximiliano Salinas C., “Fiesta, carnaval y cristianismos populares en Iberoamérica”, en *el cielo están trillando: para una historia de las creencias populares en Chile e Iberoamérica*. Ed. Universitaria de Santiago de Chile. Santiago, 2000. Ver además: “En tiempo de carnaval nadie se enoja: la fiesta popular del carnaval en Santiago de Chile.1880-1910”. *Revista Mapocho*, N° 50. Santiago, 2001, 281-325.

¹⁴ Eduardo Cavieres, “Crecimiento y modernización, la experiencia chilena de los sectores dirigentes, siglos XVIII al XX”. En Gladys Lizama, *Modernidad y modernización en América latina*. Ed. Dibam. Santiago, 2002, 143.

disciplinar social y laboralmente a los sectores subalternos –como ya han destacado Gabriel Salazar¹⁵ y María A. Illanes¹⁶–, sino, a nivel de sus expresiones culturales, orientando su transformación en cuanto no respondían al modelo social y económico que la elite nacional proyectaba. Este proceso de cambio en una sociedad en transición lo hemos denominado *disciplinamiento cultural*, tomando el concepto de las experiencias investigativas desarrolladas en Uruguay por José Pedro Barrán al analizar las transformaciones operadas en esta sociedad durante el siglo XIX, en especial en el mundo de las sensibilidades. Deberíamos comprender el *disciplinamiento cultural* como un proceso de imposición de una nueva forma de expresar emociones, donde prima la sacralización del trabajo, las manifestaciones festivas *civilizadas*, una nueva concepción del placer y el juego, en definitiva de la “privatización de las emociones”¹⁷. Pero este proceso, más allá de una estética del cambio, supone la instauración de un nuevo orden social, en que las elites buscaron disciplinar los sectores subalternos para ajustar sus sistemas de valores y sus pautas conductuales a las nuevas estructuras productivas¹⁸.

En la tarea proyectada hemos querido analizar este proceso de disciplinamiento cultural, a través del espacio festivo porque este representa el momento de mayor disolución y relajamiento de las barreras sociales –la “catarsis carnavalesca” que indica Vovelle– y fue donde los sectores populares se expresaron con mayor desfreno. Por cierto, que en el conjunto de fiestas que celebraban los sectores subalternos decimonónicos (religiosas locales, fiestas patrias, etc.) el carnaval presenta, por sus características, un momento privilegiado y propicio para el desarrollo de esta investigación.

Definidos estos objetivos, la investigación documental se realizó en base a las colecciones del Archivo Nacional Histórico y consideró el trabajo de prospección documental en los fondos del Ministerio del Interior, Intendencia de Atacama, Intendencia de Coquimbo y Judiciales de Copiapó. Además, se realizó una exhaustiva revisión de la prensa local, agotando la revisión de los veinte periódicos existentes en la ciudad de Copiapó en el periodo estudiado, la mayoría de los cuales aludieron, con diferentes intensidades, al problema del carnaval y su necesidad de mutarlo.

El proceso redundó en la sociedad regional a través de la prensa local, la que mostró una sociedad en tránsito, donde la elite se vio a sí misma como seria, circunspecta y civilizada, pergeñando el derrotero del orden social y político como máxima que permitiera resignificar las prácticas culturales populares, vistas y percibidas como un conjunto de impedimentos que obstaculizaban el paso hacia una sociedad culta y moderna. Un conjunto de costumbres y prácticas que se asocian a un tiempo pasado, necesario de superar, según se desprende de una

¹⁵ Gabriel Salazar. *Labradores, peones y proletarios*. Santiago, 1985.

¹⁶ María A. Illanes, “Azote, salario y ley”. *Disciplinamiento de la mano de obra en la minería de Atacama (1817-1850)*. *Proposiciones*, N° 19. Ed. Sur. Santiago, 1990, 90-122.

¹⁷ José Pedro Barrán, *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. Capítulo I, *La cultura bárbara (1800-1860)*. Ed. de la Banda Oriental. Montevideo, 1990.

¹⁸ Milita Alfaro, *op. cit.*, Segunda parte, 30.

de las tantas intervenciones de los periodistas locales, uno de los cuales resumió las ideas que tratamos en este punto, al felicitar a un colega de otro periódico copiapino –*El amigo del país*– por su propuesta de “proscribir poco a poco ese juego pueril y ridículo, impropio de países cultos. ¿Qué diversión tan estraña, dicen por la chaya algunos extranjeros. Es diversión, en efecto, mui grotesca y propia solo de salvajes; es digna herencia de la Europa de la Edad Media”¹⁹. Nuestro citado articulista no estaba solo, ni la *chaya* fue la única preocupación de la elite local, su intención de erradicar las conductas populares alcanzó al conjunto de las expresiones festivas populares. Al respecto, un periódico de la región cuestionaba, hacia el inicio de la década de los setenta, las *enramadas*, que consideraba escasamente animadas y con poca participación popular, explicando este hecho como una muestra del cambio que operaba en las prácticas culturales de la sociedad. Consecuentemente, afirmó que “nuestro grado de civilización no admite semejantes distracciones, [...] es ya tiempo de suprimirlas, i reemplazar ese pasatiempo por otros que estén más en armonía con los sanos principios de la moral [...] *tiempo es ya de dar un golpecito a esas vetustas costumbres que nos legara la vieja España*”²⁰.

Las revisiones bibliográficas y los acercamientos documentales iniciales plantearon también las primeras dudas. En primera instancia, al asumir la tarea de investigar el carnaval en la región del Norte Chico centrados en Copiapó (la más septentrional de las ciudades chilenas decimonónicas) aparecieron algunas interrogantes: ¿Es posible identificar mediante los cambios visualizados en la conducta carnavalesca la transformación que suponemos en la sociedad copiapina? Ahora, conscientes de los cambios suscitados en las celebraciones decimonónicas, se plantearon más dudas: ¿De que manera estas transformaciones, con su particularidad, posibilitan discutir la construcción y consolidación del Estado nacional? Es decir, a través del estudio de las festividades en la región ¿podemos acercarnos a constatar un proceso de homogeneización cultural? o –usando el concepto de José Pedro Barrán– de un proceso de disciplinamiento cultural.

Abocarse a la tarea de analizar la fiesta en la sociedad regional posibilita una nueva plataforma de análisis para comprender los problemas de una sociedad en tránsito y que vive un proceso de modernización importante. En primer lugar, es imprescindible anotar algunos puntos acerca del concepto de modernidad, que connota la gran *mutación cultural*²¹ y los cambios que implicó un conjunto de transformaciones en todos los ámbitos sociales. Como afirmó François-Xavier Guerra, estos cambios hicieron que el individuo fuera ocupando el centro del nuevo sistema de referencias culturales “remodelando a pesar de la inercia social y de múltiples resistencias los valores, el imaginario, las instituciones”²².

¹⁹ *El Atacameño*, 25 de febrero de 1892.

²⁰ La cursiva es nuestra. *La revista coquimbana*, La Serena, 27 de diciembre de 1872.

²¹ François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayo sobre las revoluciones hispánicas*. México, 1992, 85.

²² *Ibidem*.

Pero navegar en los mares de la conceptualidad ligada a la modernidad no es una tarea simple, pues este concepto ha sido comprendido y explicado bajo diferentes fórmulas en las vastas discusiones que ha suscitado. En rigor, para el caso puntual de este problema, me interesa trabajar con los conceptos de moderno y modernización, ambos obviamente indisociables. Al referir lo *moderno*, para analizar el problema que nos convoca, he pensado en la definición usada por Habermas, para quien este concepto expresó en sus raíces latinas “una y otra vez la conciencia de una época que se mira a sí misma en relación con el pasado”²³, transitando desde lo viejo hacia lo nuevo. El mismo autor señala que desde mediados del siglo XIX, la marca distintiva de lo *moderno* es lo nuevo²⁴. A mi juicio, esta es la escisión con la tradición –que ligaba al pasado colonial hispano– que las elites copiapinas querían provocar, promoviendo la modernización de la sociedad.

Para continuar, debemos anotar algunos puntos sobre la modernización, una *gavilla de procesos acumulativos* –como le denominó Habermas– que se refuerzan entre sí, entre los que se inscriben: la formación de capital, la movilización de recursos, el desarrollo de las fuerzas productivas, incremento en la productividad del trabajo, la implantación de poderes políticos centralizados, la difusión de las formas de vida urbana y la educación formal, junto a la secularización de los valores, etc.²⁵ Considero de importancia recalcar el conjunto de estos procesos, pues muchos de ellos germinaron en Chile durante la segunda mitad del siglo XIX, manifestándose con mayor claridad entre la década de los sesenta y el inicio de la siguiente, cuando –como ha señalado Eduardo Cavieres– se produjo el auge del liberalismo y un importante crecimiento económico, cuyos índices incidieron en el funcionamiento de las instituciones, en la construcción de un discurso nacional acerca de las potencialidades de la República y redundaron en el inicio del refinamiento y la europeización de las elites nacionales²⁶.

Por cierto, esta proyectada modernización se ligaba también a la polaridad que presentaba un juego conceptual de contraposición binaria, gravitante en el siglo XIX: la dualidad sarmientina de civilización y barbarie²⁷, que desde la cuarta década decimonónica ubicó en las antípodas de la civilización las prácticas culturales bárbaras de indígenas, negros (cuando los hubiese) y sectores populares (por lo que contenían de los anteriores), masa social sobre la cual la elite se autoasignó una misión civilizadora que entendió como necesaria de transformar y, en el mejor de los casos, descartar.

²³ Jürgen Habermas “Modernidad: un proyecto incompleto” en *El debate modernidad posmodernidad*. En Nicolás Casullo (Comp.), Ed. El Cielo por Asalto. Buenos Aires, 1993, 131.

²⁴ *Ibidem*, 132.

²⁵ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, 1991, 12.

²⁶ Eduardo Cavieres, “Anverso y reverso del liberalismo en Chile”. *Historia* N° 34. Santiago, 2001, 45.

²⁷ Un interesante estudio del tema en Maristella Svampa. *El dilema argentino. civilización o barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista*. Ed. El Cielo por Asalto. Buenos Aires, 1994.

III. COPIAPÓ: A LA VANGUARDIA DE LA REPÚBLICA²⁸

A mediados del siglo XIX el viajero alemán Paul Treutler, emplazado en la serranía sur de Copiapó, observaba extasiado “la espantosa aridez y el silencio sepulcral” del espacio yermo que le rodeaba. En sus anotaciones de viajes, consignó la impresión de este momento, contrastando la vasta sequedad circundante con la fertilidad del fondo del valle, donde un escaso riachuelo transformaba el desierto en “exuberantes campos de cultivo”²⁹. Treutler destacó la temprana línea férrea –orgullo de los copiapinos– que cruzando un *mar de arena* le unía al puerto de Caldera. Para muchos visitantes establecerse en una región desértica como Atacama se justificaba solo sobre la base de las ventajas pecuniarias muy favorables que la región otorgaba³⁰. Copiapó era un enclave comercial –*una isla en el desierto*, según José Joaquín Vallejo– que bullía de actividad, concentrando las transacciones mineras y cumpliendo la función de centro de abastecimiento de los mineros de las explotaciones aledañas, actividad que le daba las características de un gran emporio, movido por la riqueza que en la época generaba la minería. El rico mineral argentífero de Chañarcillo (1832) fue el impulsor de la febril actividad minera en la región, sumándose a este auge las explotaciones cupríferas que desde el inicio del siglo comenzaron a aumentar significativamente, modelando una economía regional que redundó en una pluralidad de transformaciones en la estructura urbana y social de la localidad. La minería fue el motor que impulsó un proceso de cambio en Copiapó, dándole a la ciudad el aspecto de poseer un “alto grado de civilización”³¹ que se tradujo en contar tempranamente con alumbrado público a gas (1852), aprovisionamiento de agua por cañerías (1872), plazas, paseos públicos, calles *macademizadas*³², nuevos edificios públicos, etc.

La riqueza mineral de la región atrajo nuevos contingentes poblacionales de diversas nacionalidades produciendo lo que Domeyko llamó “una mezcla de todas partes del mundo”, en la que se incluían, entre otros, franceses, alemanes, norteamericanos e inmigrantes de distintos países americanos³³, quienes sumados a los trabajadores nacionales que se desplazaban al poblado, generaron un aumento de la población desde los aproximadamente 600 habitantes existentes en 1834 a 6.277 censados en 1854³⁴. La fama de Copiapó le hizo conocida como un *sueño metalizado*, centro de reunión de extranjeros, en síntesis “el país de las halagüeñas ilusiones i de las fortunas improvisadas”³⁵. La bonanza comercial sostenida trajo consigo la sofisticación de la vida cotidiana, expresada en los nuevos millonarios

²⁸ *El Pueblo*. Copiapó, 12 de febrero de 1851.

²⁹ Paul Treutler. *Andanzas de un alemán en Chile, 1851-1863*. Santiago, 1958, 74-81.

³⁰ Para unos comentarios al respecto ver Manuel Torres, *Así nos vio la Novara. Impresiones austriacas sobre Chile y el Perú en 1859*. Santiago, 1990, 86.

³¹ Paul Treutler. *op. cit.*, 74-81.

³² Recaredo Tornero, *Chile ilustrado*. Valparaíso, 1872, 217-237.

³³ Ignacio Domeyko, *Mis viajes*. Santiago, 1978. Tomo I, 403.

³⁴ *Censo general de la república de Chile*. Imp. del Ferrocarril. Santiago, 1858.

³⁵ Vicente Pérez Rosales, *Ensayo sobre Chile*. Santiago, 1859, 16.

que, vestidos a la moda europea, despilfarraban dinero en construir viviendas y alhajarlas con menaje y utensilios de alto costo³⁶.

Esta elite copiapina se veía a sí misma liderando las ciudades que progresaban en el país. Así, a mediados del siglo XIX, un orgulloso copiapino justificaba estos logros en la solidez económica de la localidad y en la ilustración de sus habitantes, un hecho que según sus palabras se entendía en que “la sociedad indígena es reducida, casi insignificante”³⁷. A su juicio, habían sobrepasado la barbarie que encarnaba el mundo indígena residual de la región. Entonces, es precisamente desde esta plataforma de poder que la elite local inició el proceso de disciplinamiento del mundo popular.

En rigor, en Copiapó no existió una elite tradicional con clara definición aristocrática, pues el grupo constituido como tal, inicialmente carecía de *rango*, pero si poseía los dos otros elementos concomitantes para que estos grupos elevados –como ha señalado Burke– constituyan una elite: *poder y riqueza*³⁸. La elite copiapina fue, más bien, una elite forjada con la riqueza minera, que se diferenció por sus gustos y lujos, estratégicamente mantenidos con enlaces entre familias adineradas y con alta endogamia, lo que le convertía en una gran familia³⁹. Atendiendo a estas características podemos elucubrar que la elite copiapina constituida en el siglo XIX responde más al concepto y caracterización que se le confiere a la denominada elite empresarial “cuya función social consiste en promover cambios”, que al de la elite terrateniente, más preocupada de resistirlos⁴⁰.

IV. “LAS PERSONAS DE JENIO INCLINADO A LA DIVERSIÓN CUENTAN YA LAS HORAS...”⁴¹

La tranquilidad que Treutler consignaba en los escritos antes citados, contrastaba con la realidad de transgresión y desorden que año tras año denunciaban las autoridades y la prensa local. Si bien es cierto, las conductas de los sectores subalternos fueron cuestionadas metódicamente desde las tempranas décadas del siglo XIX, la actitud crítica por parte de la elite regional a las prácticas culturales propias del mundo popular, (tendió) a intensificarse desde mediados de siglo. Estos cuestionamientos también se hicieron más frecuentes y dirigidos a las relaciones interpersonales, en especial a la sociabilidad festiva, principalmente cuando estos espacios devenían en borracheras y sus consecuentes secuelas de violencia⁴².

³⁶ Una buena descripción de una vivienda de un copiapino adinerado en Paul Treutler, *op. cit.*, 85-86.

³⁷ *El Pueblo*. Copiapó, 12 de febrero de 1851.

³⁸ Burke, Peter. *Venecia y Amsterdam. Estudio sobre las elites del siglo XVII*. Barcelona, 1996, 32.

³⁹ Andrea Rodríguez, *Los orígenes del teatro en Copiapó. Consumo, placer e instrucción. 1847-1867*. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, Universidad de Chile. Santiago, 2003, 26-27.

⁴⁰ Peter Burke, *op. cit.*, 33.

⁴¹ *El Constituyente*. Copiapó, 5 de febrero de 1864.

⁴² Ver Milton Godoy O. “Fiesta, Borrachera y Violencia entre los mineros del Norte Chico, 1840-1900”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, N° 7, Santiago, 2003.

De esta manera, el cosmopolita Copiapó decimonónico se transformó en el escenario donde arribaban los trabajadores de los centros mineros circundantes, a participar de las festividades anuales. Existían en la ciudad dos fiestas que eran los pilares del ciclo festivo anual que caracterizaba a Copiapó y que permitía observar, en el transcurso de los meses de febrero y abril, una sociedad que transitaba desde la convocatoria religiosa de la Fiesta de la Candelaria –ligada a las celebraciones de los mineros de la región– a los días destinados a la celebración del carnaval y su estela de tres jornadas de disolución, que antecedían al rigor de la cuaresma, culminando este ciclo festivo en Semana Santa.

Las fiestas significaban la ruptura del tráfico cotidiano en torno a la minería. La localidad iniciaba cada año, en el mes de febrero, un nuevo ciclo cuando la celebración de la fiesta de La Candelaria convocaba a promeseros de distintos puntos de la región y del país, los cuales, una vez cumplida su *manda*, culminaban la peregrinación en los bodegones y chinganas de los alrededores. Esta fiesta era celebrada desde fines del siglo XVIII y en su expresión ritual cristiana era estimulada por la jerarquía de la Iglesia Católica, dado sus beneficios espirituales, pues la imagen sagrada de La Candelaria afianzaba la devoción; además, en su dimensión mundana era fuente de poder eclesiástico y de ingreso económico para la Iglesia⁴³. La aceptación social de la festividad de La Candelaria estaba validada, por tanto la elite no cuestionaba las concentraciones de personas en misas y romerías. La renuencia a aceptar la fiesta con su contenido cultural polisémico, se suscitaba con las expresiones de religiosidad popular, tales como los bailes de *chinos*, mineros danzantes⁴⁴, que en gran número acudían a esta celebración. Las críticas e intolerancia aumentaban a medida que aparecían formas de celebrar bastante más alejadas de la ortodoxia cristiana. Era en su vertiente pagana que la alta convocatoria popular de la fiesta producía resquemores en los sectores dominantes. El malestar de que hablamos se ejemplifica fehacientemente en las palabras de un articulista que ironizó acerca de la fiesta de La Candelaria copiapina, afirmando que “la parte religiosa de esta estuvo muy deslucida [...] en cambio, las fiestas profanas, estuvieron a satisfacción de todos los concurrentes. Nada escaseó allí: los chapuzos, pencazos y las pechas a caballo, las ramadas, los juegos de bolos, etc., estaban dando magníficos ejemplos de moralidad y *elocuente prueba de civilización y cultura*. ¡Progresos del siglo!”⁴⁵. Las palabras usadas por el citado cronista no diferían de lo argüido para festividades populares en otras localidades de la región durante la época estudiada, coincidiendo plenamente con lo manifestado con respecto a Andacollo, el Niño Dios de Sotaquí, etc.

Finalizada la fiesta de La Candelaria, los copiapinos iniciaban su preparación para los días de carnaval, por antonomasia la fiesta de la sensualidad, la transgre-

⁴³ Ver un ejemplo de esto en el trabajo de Magdalena Vences “Romerías y sacralización del espacio en Boyacá, Colombia, s. XVI”, en *Latinoamérica*, N° 37. Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, 123-143.

⁴⁴ Milton Godoy, “Los *chinos*, bailarines rituales del Norte Chico chileno, 1800-1950”. *Revista Mapocho*. N° 58. Santiago, 2005.

⁴⁵ La cursiva es nuestra, *El Constituyente*. Copiapó, 3 de febrero de 1879.

sión y el desorden. Esta fue una celebración característica de antiguas tradiciones europeas –entre ellas las Saturnalias romanas– que, como parte de un sincretismo cultural, se mantuvieron asociadas a las celebraciones católicas, antecediendo a la cuaresma, con todas sus exigencias de abstinencias⁴⁶. Esta vieja tradición europea expandió sus raíces en la sociedad americana, manifestándose con escasas variantes en las diferentes regiones cristianas hispano y luso-americanas. Las fiestas de carnaval, denominadas en la colonia como *Carnestolendas* –la despedida de la carne– también se denominó en Chile *correr los chalilones*⁴⁷ aludiendo a los juegos de los días de carnaval, extendidos desde el domingo hasta el martes, finalizando con la imposición de la ceniza del miércoles, la que iba acompañada de la drástica sentencia del cura que plasmaba con ceniza una cruz al compungido creyente, espetándole su *memento homo*⁴⁸, que simbolizaba la precariedad de la vida. Esta era la acción que separaba ritualmente la disolución anterior con la contrición que era demandada por la Iglesia católica para los días de cuaresma.

*“El desorden de las pasiones raya en delirio”*⁴⁹

En el contexto de la región del Norte Chico, el carnaval de Copiapó resultaba particular, pues en pocos lugares este presentaba tales niveles de participación de los habitantes para volcarse a la *chaya*⁵⁰ y demás juegos carnavalescos. Pero, cabe preguntarse, ¿qué atribuía esta particularidad al carnaval de Copiapó? o, dicho de otra forma, ¿qué elementos le diferenciaban del resto de las celebraciones carnavalescas de Chile? Propongo que la destacable condición de “insularidad” que con antelación destacaba Vallejo, aparejada a la ya dicha participación popular, producía la particularidad del carnaval copiapino⁵¹. Una breve descripción de las fiestas carnavalescas en la región estudiada nos traslada a un escenario donde grupos de personas a pie, en carretas, o a caballo atropellaban con sus carreras “a cuanto bicho viviente se oponía a su paso”⁵², recorriendo las calles al grito de *jchaya!* después del cual el despistado transeúnte corría el serio riesgo

⁴⁶ Caro Baroja, Julio. *El carnaval: (análisis histórico-cultural)*. Madrid, 1989.

⁴⁷ Según Rodríguez “*correr los chalilones*; entregarse en cuerpo y alma a los juegos de carnaval”, Zorobabel Rodríguez. *Diccionario de chilenismos*. Imp. El Independiente. Santiago, 1875, 141. También Lenz propone una etimología desde el mapudungu *chalin*: despedirse, y de *ilon*: carne, la idea de despedirse de la carne. Rodolfo Lenz, *Diccionario etimológico*. Santiago, 1904, 242.

⁴⁸ Resumen de la frase en latín *memento homo quia pulvis es et in pulverem reverteris*, “recuerda hombre, polvo eres y en polvo te convertirás”, ver Jesús Callejo, *Fiestas sagradas*. Madrid, 1999, 91.

⁴⁹ *El Copiapino*, 25 de febrero de 1852.

⁵⁰ De *challa*, designación proveniente de la palabra quechua *cchallatha*, que designa el rociar o asperjar. Rodolfo Lenz, *Diccionario etimológico*. Imp. Cervantes. Santiago, 1904, 242.

⁵¹ Una de cuyas variantes es necesario investigar, pues existe un escaso conocimiento de ella. Nos referimos a la llamada fiesta del *Toro Pujllay*, celebración imbricada con el carnaval y celebrada a alguna distancia de Copiapó, en la localidad de Tierra Amarilla, donde el carnaval se manifestaba con elementos vernáculos definidos con mayor claridad. En quechua, *Pujllay* refiere a “todo género de fiestas para recrearse”, ver Diego Gonzalez de Olguin, *Vocabulario general de todo el Perú*. Lima, 1952, 293.

⁵² *El Copiapino*. Copiapó, 26 de febrero de 1868.

de quedar mojado con las más variadas mezclas de aguas⁵³. Después de empapado, el afectado era embadurnado con polvos de arroz o harina y huevos putrefactos. Claro está que la celebración se salía del marco del simple juego, terminando con enfrentamientos en que se usaban elementos contundentes o, sencillamente, a *mojicones* o *patadas*⁵⁴. Al ambiente de disipación y locura, se sumaban comparsas de enmascarados y bandas de músicos que con sus instrumentos recorrían la ciudad⁵⁵, compartiendo el licor en las calles. Las aglomeraciones de “jente del pueblo” fueron extensamente descritas, debido a los excesos que a los ojos de la *gente decente* estas alcanzaban.⁵⁶

Esta disolución se observaba también en el espacio privado de la “alta clase social”, cuando participaban del baile de máscaras y del regocijo del paseo al campo, como observó Jotabeche en un texto referido a esta celebración hacia 1840⁵⁷. Entonces, si como lo definió un cronista “hasta quienes pecan de serios han arrojado un poco de agua o echado polvos de arroz”⁵⁸, esta actitud no fue privativa de algún grupo social en particular, pues era una práctica cultural transversal. Las personas podían presentarse en público cubiertas por un disfraz, una suerte de cobertor social que, aparte de permitirles asumir identidades prestadas, posibilitaba actuar con mayor libertad al momento de perseguir a una eventual víctima de las travesuras, una de las cuales reclamaba que “el solo hecho de ser

⁵³ Un molesto cronista reclamaba a propósito del tema, después de haber recibido “agua de porotos mezclada con cebolla y algo más, es sobrado intolerable y capaz de arrebatar al más pacienzudo Job”, *El Amigo del País*. Copiapó, 23 de febrero de 1884.

⁵⁴ *El Copiapino*. Copiapó, 11 de febrero de 1864.

⁵⁵ Al respecto un cronista describía “la destreza en el echar la ligereza en el huir i la zalagarda de todos formaban en el barrio una verdadera babel. También se veía una especie de comparsa, formada de varios seres del sexo feo, que precedidos por un tamborcito, marchaban de a dos en fondo, vestidos de máscaras i el jefe de diablo. Era el diablo un poco circunspecto, [...] vestía de colorado, con uñas y rabo, penetraba en las casas i después de dar sus órdenes la comparsa ejecutaba una danza cuyo nombre no hemos hallado en el diccionario. Aplaudían las niñas, saludaban las máscaras, i se iban con la música a otra parte. Si de las calles públicas le fuera dado al cronista penetrar en el interior de las casas, que de cosas tendría que contar. Allí ejerce el carnaval su imperio con más encantos, con más gratas sensaciones. Las bellas i los mozos rivalizando en delicadas i atrevidas intenciones de asalto, se confunden por último en el ardor de la lucha, i la modesta azucena, la cándida sensitiva se lanzan tras del nerbado varón i lo zambullen en el no muy cristalino depósito de agua. Desde entonces sesan las etiquetas preliminares i el asunto es ni más ni menos como en la calle”. *El Copiapino*. Copiapó, 26 de febrero de 1868. Años después se destacaba que “Como diversión pública notóse dos comparsas, una de infantería, enmascarada, comandada por el diablo y otra de caballería con instrumentos de música de viento, tocando hermosas piezas, recorriendo una y otra en todas direcciones las calles de la ciudad”. *El Copiapino*. Copiapó, 2 de marzo de 1876.

⁵⁶ “Las figuras ridículas que aparecían, arrancaban a los chayeros estrepitosas carcajadas, dejándose oír las palabras más soeces en plena calle con escándalo de los transeúntes [...] temerosos que se les faltara al respeto por algún imprudente, porque los jendarmes andaban metidos en la chaya mojados y cubiertos de harina.

En esta baraúnda se oían gritos atronadores de mujeres que eran atacadas por los hombres, gritos que llegaban a ensordecer; i cuando hacía un momento de silencio se oía en los cuartos i habitaciones el rasguído de las guitarras i el tamboreo de la zamacueca [...] jentes bailando con toda agitación estando sus vestidos mojados y sus caras blanqueadas con harina o almidón”, *El Norte*. Copiapó, 15 de febrero de 1888.

⁵⁷ José J. Vallejo, *El carnaval*. En *Obras de José J. Vallejo*. Santiago, 1911, 83-88.

⁵⁸ *El Constituyente*. Copiapó, 2 de febrero de 1881.

día de carnavales basta para que crean que todo el mundo está dispuesto a acompañarlos en sus desbordes e indecencias⁵⁹, de las que no se escapaban ni las autoridades locales.

En síntesis, el desorden era mayúsculo. Especialmente, al momento de considerar que por definición el tiempo carnavalesco alteraba transitoriamente el orden social y traía consigo la ruptura de las jerarquías, las reglas y los privilegios⁶⁰, con una convocatoria a la participación festiva sustentada en la igualdad. Esta actitud carnavalesca igualitaria fue pregonada en los cantos populares copiapinos, los que la tradición oral mantuvo, en especial a través de la *Cueca del Pullay*, el muñeco de la fiesta⁶¹.

En estas condiciones de igualdad social, las fiestas de carnaval eran el momento propicio para chanzas y burlas de los sectores populares en contra de las autoridades y en general de la elite. Como afirma Lotman, en el espacio más allá de la norma esta *la vida que se desborda*, fuera de los límites de la previsibilidad donde dos objetos contrapuestos “se cambian señales”⁶², en una suerte de correspondencia en la reversión social que supone el carnaval. Es decir, en la celebración carnavalesca existía un acuerdo societal tácito para, a pesar de los reclamos, aceptar los excesos y extender los espacios de permisividad con respecto a la conducta del mundo popular. En Copiapó, al igual que en todos los lugares en que se celebraba, el carnaval era la fiesta de la risa y el momento que desataba la sexualidad contenida en las apariencias, en especial para la juventud que se desenfundaba –como constató Robert Darnton en *La gran matanza de Gatos*– probando los alcances de las barreras sociales mediante un conjunto de infracciones limitadas, antes de ser cooptadas por el orden de cuaresma⁶³.

Está claro que la manifestación del desorden carnavalesco fue plurifacético y se manifestó en el ataque a jóvenes de sexo contrario, viejos, autoridades, etc. Un claro ejemplo de la reversión del orden en el juego de la chaya y de los inconvenientes a que se exponían las autoridades en los días de su celebración, lo ubicamos en la región en el caso del regidor Gregorio Urizar, quien investido de su autoridad por orden del intendente de Coquimbo, se dirigió en el último día de carnaval a impedir las carreras a caballo en la población, para “evitar los insultos y desórdenes que se cometen en las calles”. Urizar se hizo acompañar de un piquete de caballería cívica y –como señaló– aun estando expresamente prohibido el juego de la chaya, al desplazarse por las calles para imponer el orden, pasó por una vivienda donde la criada le mojó totalmente –según ofició al juez local–, y al dar la

⁵⁹ *El Constituyente*. Copiapó, 25 de febrero de 1881.

⁶⁰ Gabriela Dalla Corte, “Festividad y contrarrevolución en el Río de la Plata”, en Pilar García J. et al. (Coord.), *Estrategias de poder en América Latina*. Barcelona, 2000, 165

⁶¹ A quien se le cantaba: “Y todos seremos iguales / olvidando oficio y profesión, / osadía y algún temor / aquí la alegría es lo que vale”, Jaime Zavala, *Informe Rescate Gráfico del Pullay*. Proyecto Fondart. Copiapó, 1998.

⁶² Yuri Lotman, *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1999, 112.

⁶³ Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia cultural francesa*. México, 2000, 89.

orden “para que extrayendo la ofensora de dicha casa, se le aplicase el castigo correspondiente a la gravedad de la falta cometida en él”, la fuerza de policía le fue insuficiente y no pudo llevar a cabo su cometido. Enfrentado el ridículo, la autoridad intentó mediante demandas posteriores castigar a la atrevida criada y solicitaba al juez “tomar providencias para poner en captura la persona que le había ofendido”⁶⁴. Mas fue inútil, el delegado a pesar de su investidura había sido una víctima más de los días de chaya. ¿Esto significa que el carnaval era una ruptura del orden? En rigor no, pues como afirmábamos, está la idea de que el carnaval es –en sí mismo– un mecanismo de control social autorizado y tolerado por las elites en la medida que se comportó como una *válvula de escape* a la presión social, para que –como afirmó James Scott– a los sectores subalternos les resultara más fácil retornar a la rutinaria dominación⁶⁵. Entonces, el tema de los desbordes, desórdenes y reversiones sociales se puede comprender como una variante de que “el mundo al revés se construye sobre la dinámica de lo no dinámico”⁶⁶, es decir, esta práctica permitiría ciertas rupturas a la norma en un contexto mayor de respeto a las normas.

Pero, continuando con nuestro análisis, tocaremos un punto que en la época producía molestias y reclamos: la participación de las mujeres en las fiestas de carnaval. Es dable hacer hincapié en que esta es una de las peculiaridades del carnaval decimonónico en Latinoamérica, pues el activo papel de las mujeres contrasta con lo suscitado en Europa durante el siglo XIX, donde la mujer tenía una actitud más pasiva y de espectadora –como señala Burke–; si bien es cierto, existía una reversión de los roles y una ruptura del orden social este no alcanzaba la relación de lo masculino/femenino, donde cualquier intento de transgresión era duramente cuestionado⁶⁷.

El tema tiene una lectura casi idílica cuando se describe la conducta de las mujeres de la elite, lanzándose flores y aguas perfumadas, “la simpática niña”, que balde en mano lanza agua a los desprevenidos⁶⁸. Mas, cuando el asunto es referir la conducta de las mujeres populares, las “ninfas de baja esfera”⁶⁹, aparecen epítetos que descalificaban abiertamente su conducta transgresora, definiendo un carácter *tentado a la risa*. Los límites en el juego de la chaya perturbaban a las autoridades, en especial cuando eran mujeres quienes lo sobrepasaban. Así comentaba con estupor un articulista que presencié cuando una *semidivinidad* era perseguida por un grupo de jóvenes para chayar con ella y “en el colmo de la alegría, esta diosa se levanta las sagradas ropas y mostró sus encantos a todos”⁷⁰, con cuyo escándalo

⁶⁴ Gregorio Urizar, *Al juez de letras de esta Provincia*. Coquimbo, marzo 7 de 1854. AHNICOQ, Vol. 265, s/f.

⁶⁵ James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*. México, 2000, 210.

⁶⁶ Yuri Lotman, *op. cit.*, 113.

⁶⁷ Peter Burke, “La traducción de la cultura: el carnaval en dos o tres mundos”, en *Formas de historia cultural*. Madrid, 2000, 195.

⁶⁸ *El Constituyente*. Copiapó, 18 de febrero de 1893.

⁶⁹ Idem. Copiapó, 22 de febrero de 1882.

⁷⁰ Idem. Copiapó, 11 de febrero de 1890.

logró librarse de ellos. Molestaba ver a las mujeres comportándose igual que los hombres: “figúrese cada cual una escena al aire libre en la que ciertas mujeres desgredadas, jadeantes, con los vestidos unidos a las carnes, dejando ver sus formas”⁷¹. Opinión complementada con una resumida pero clarificadora visión de un articulista de *El Copiapino*, quien describía a las mujeres participantes del desenfreno de la chaya como “verdaderas heroínas del averno con los vestidos chupados, el pecho jadeante, los brazos desnudos, los ojos salientes...”⁷².

Pero ¿cuál era la mayor preocupación con respecto a las mujeres? Aparentemente, el tema central era la eventual libertad con respecto a la sexualidad que en el carnaval se producía al flexibilizarse el conjunto de las normas sociales y con ella los tabúes con respecto a este tema. Se suponía una mujer expuesta a la nociva influencia masculina, puntualmente debido a que ellas podían ser presa de quienes buscaban *tomarse ciertas libertades*⁷³. Debemos suponer que la preocupación, aparte del control que esta significa, debió sustentarse en alguna realidad, pues preocupaba a la sociedad las altas horas de la madrugada en que los bailes finalizaban, “Ese momento es de arrebató [en que] la niña joven e inexperta abandona a la madre, a la hermana o a la amiga por seguir los pasos de un seductor que no conoce, y no pocas veces sigue la casada el mismo camino. Felices aquellos que pierden una mala compañera que más entre tanto la sociedad se desmoraliza, y preciso es escusar en cuanto sea posible esa escuela de prostitución. *Debe además prohibirse expresamente que las gentes anden enmascarados por las calles*”⁷⁴. Las máscaras eran el instrumento propicio para ocultarse en el incógnito y transgredir las normas sociales más severas. Ahora, el machismo imperante en la sociedad regional decimonónica dejó su huella de violencia en numerosos casos de mujeres golpeadas por estar celebrando el carnaval. Uno de ellos fue el de Carmen Delgado, quien según su marido, Juan de La Cruz Rojas, “se había excedido en la chaya interior y exterior” y cuando este llegó a su casa “hallóla en estado tal que no pudo contenerse y furioso de ira y de celos atacó a su consorte con una mala navaja, a consecuencia de lo que le causó dos heridas leves, una en el cuello y otra en una mano”⁷⁵.

La barbarización del carnaval

La explicación que los articulistas copiapinos se daban del origen del carnaval ilustra acerca de la comprensión y significado que en la época estudiada la elite regional otorgaba a esta festividad. En primer lugar, esta era comprendida como el mejor ejemplo de expresiones medievales o asociadas a cultos romanos, que la Iglesia permitía como preámbulo de cuaresma, “cuentan que el carnaval fue una especie de *largona* que durante tres días permitió la iglesia

⁷¹ *El Constituyente*. Copiapó, 2 de marzo de 1870

⁷² *El Copiapino*. Copiapó, 26 de febrero de 1868

⁷³ *El Constituyente*. Copiapó, 22 de febrero de 1882.

⁷⁴ *El Copiapino*. Copiapó, 25 de febrero de 1852.

⁷⁵ *El Norte*, 16 de febrero de 1888.

cristiana a sus fieles para que entrasen resueltos a las severas prácticas de la cuaresma”⁷⁶.

Una expresión curiosa y no menos decidora fue explicarse el origen de las diversiones propias del carnaval entendiéndolas como *cosas de negros*⁷⁷. Se intentaba *negrificar* el carnaval para ubicarlo como una conducta de quienes eran considerados inferiores, en una sociedad que pretendía *blanquearse* y se veía a sí misma como blanca. Burlonamente, se narraba la costumbre de un país africano inexistente donde sus habitantes se lanzaban agua para paliar el calor, práctica que –según *La Revista Coquimbana*– trajeron al arribar como esclavos, siendo adoptada como juego de carnaval en América. En ediciones posteriores a la discutida, la prensa continuó repitiendo esta idea del origen del carnaval “con el objeto de desprestigiar en cuanto posible sea este juego tan ridículo, tan inoportuno, tan anti-higiénico, tan anti-económico, tan anti-todo”⁷⁸, precisando que la copia de “tan rara costumbre” era la *chaya* practicada en la región, para terminar consultando a sus lectores “¿hasta cuando haremos cosa de negro?”.

Podríamos comprender el caso anterior como un hecho aislado, pero las fuentes vuelven al tema con regularidad. Por esto no puede ser comprendido como un caso fortuito o anecdótico. Lo intuido se plasma en el hecho de que el fenómeno de la *negrificación* del carnaval se hizo extensivo a las expresiones festivas populares de La Candelaria, fiesta religiosa a la que se cuestionó desde el entarimado del pueblo culto y civilizado. Debe quedar claro que la crítica no estaba dirigida a lo que se comprendía como expresiones propias de un hombre ilustrado, creyente y culto que participaba de sus creencias adorando a la Virgen con respeto y recogimiento –es decir, no se cuestionaba la fiesta en sí o la participación *ordenada*–, sino que el cuestionamiento se dirigía a los sectores populares y sus expresiones religiosas. Así, la celebración popular de la fiesta de La Candelaria se transformó “en la prueba más concluyente de ser, ni más ni menos, que imitadores del culto idolátrico que se tributa entre las tribus salvajes de África central a los dioses y sus divinidades”⁷⁹.

Después de considerar los argumentos anteriores, cabe preguntarse ¿a qué apeaban los discursos elitistas de la *negrificación* de las costumbres populares?, ¿por qué era necesario llevar al ridículo las expresiones culturales afroamericanas para condenar la *chaya*? Es interesante observar que en África occidental, de donde procedía la mayoría de los esclavos trasladados a América, el carnaval no existía, lo africano solo se expresó como un sincretismo con elementos cristianos a través de la danza y las máscaras (una práctica también europea), especialmente en Cuba⁸⁰ y Brasil. En este último país se intentó a fines del siglo XIX –a pesar de su

⁷⁶ *El Constituyente*. Copiapó, 20 de febrero de 1884. Los ejemplos varían para el tema de la violencia en contra de las mujeres que están celebrando el carnaval, ver *El Copiapino*, 12 de febrero de 1864.

⁷⁷ *La Revista Coquimbana*. La Serena, 29 de febrero de 1868.

⁷⁸ *La Revista Coquimbana*. La Serena, 24 de febrero de 1870.

⁷⁹ *El Atacameño*. Copiapó, 8 de febrero de 1892.

⁸⁰ Virtudes Feliu, *Fiestas y tradiciones cubanas*. La Habana, 2003.

gravitante presencia— erradicar del carnaval lo africano⁸¹. Aun sin profundizar en el racismo de la propuesta —por lo demás bastante obvio— resulta interesante intentar comprender qué representaban los negros en la época, para compenetrarse más de las percepciones de la elite regional. Sondeando una respuesta, resulta atingente considerar el caso peruano donde —a diferencia de la región de nuestro interés— los negros eran en la misma época numéricamente importantes y expresaban su alegría carnavalesca en las calles de Lima. Con el devenir de los proyectos modernizadores de fines del siglo XIX se les cuestionó profundamente, convirtiéndolos en *chivos expiatorios*, intentando terminar a través de ellos con las expresiones festivas carnavalescas, en cuanto los negros representaban la sensualidad y el libertinaje, opuestos por definición a la ética de la decencia y gravedad, propugnada por las elites limeñas⁸².

Al pensar bajo esta óptica los textos citados para el caso de la región estudiada, nos enfrentamos a un planteamiento que busca maximizar las diferencias de comportamientos entre personas blancas y civilizadas frente a quienes, por su conducta, representan en el imaginario de las elites regionales las antípodas de su pensamiento. De esta forma, se configuró una percepción de las prácticas culturales populares, como características de “salvajes” habitantes de África. Entonces, es dable suponer que en esta visión maniqueísta del problema —resumida en blanco/civilizado e indio-negro/salvaje— el *blanqueamiento* de la sociedad acerca a Europa, modelo por antonomasia de la sociedad que la elite nacional proyectaba. Esta elite local y su referente nacional se vieron a sí mismas y a su sociedad transitando hacia un mundo moderno, tema que —sin duda extremando la situación— consideraban ya en marcha. No otra es la idea que Vicente Pérez Rosales, en párrafos de su *Ensayo sobre Chile* (publicado hacia 1860 en francés), pincelaba, aludiendo a la situación de la infraestructura en la época: “se encuentran proporcionalmente entre nosotros, en perfecto estado, tantas mejoras como pueden encontrarse en los estados civilizados de la vieja Europa”⁸³. Puede ser que sus grandilocuentes palabras se sustentaron en la vorágine de modernización que alcanzaba a las principales ciudades chilenas, cuyos habitantes presenciaron una serie de cambios en el ámbito de la percepción estética y modernización urbana. Tomando como modelo a Valparaíso, Santiago, Copiapó, este movimiento llegó a plasmarse hacia 1860 y 1870 en las ciudades de mayor número de habitantes existentes en las provincias, manifestándose principalmente en un nuevo sentido de la relación entre el progreso urbano, material y cultural⁸⁴.

Pues bien, como corolario de lo anterior, debemos entender que ya no bastaba con tener ciudades que imitaran Europa, sus habitantes también debían asemejarse. Esta corriente de pensamiento fue común a las elites de los países latinoame-

⁸¹ Peter Burke, “La traducción de la cultura: el carnaval en dos o tres mundos”. En *Formas de historia cultural*. Madrid, 2000, 200-203.

⁸² Fanni Muñoz C., *Diversiones públicas en Lima. 1890-1920: la experiencia de la modernidad*. Ed Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú. Lima, 2001, 182-195.

⁸³ Vicente Pérez Rosales, *op. cit.*, 503.

⁸⁴ Luz María Méndez B., “El espacio Urbano en Chile. Tradición y Cambio 1840-1900”, *Notas históricas y geográficas*, N° 5-6, Valparaíso 1994-1995, 255-268.

ricanos y se potenció con el desarrollo de los estudios biológicos de la época, cuyos innovadores principios permitieron a las elites argüir en torno a la necesidad de tender hacia una población blanca. El ideal de las sociedades latinoamericanas decimonónicas contó con una amplia panoplia discursiva cuando sus elites europeizantes buscaron –con grados e intensidades diferentes– justificarse en el darwinismo social y la eugenesia⁸⁵. En otra dimensión, las explicaciones que los copiapinos tenían acerca del origen de los juegos carnalescos contienen un aire despectivo y la percepción de unas conductas bárbaras, incivilizadas y limitantes del progreso, que se contraponían con las costumbres que consideraban que deberían caracterizar a su ciudad.

V. EL DISCIPLINAMIENTO DEL CARNAVAL

Los primeros pasos

En 1816, en las postrimerías de la presencia española, el gobernador de Chile Francisco Marcó del Pont, aplicando sus políticas de control del mundo popular y sus “desenfrenadas” diversiones, prohibió los juegos de *Carnestolendas*, aludiendo a que “acreditada la esperiencia, las fatales consecuencias y frecuentes desgracias”⁸⁶ ocasionadas por estas diversiones, se hacía necesario terminar con ellas. Aun así, un año después de esta prohibición, un viajero fue testigo de la celebración carnalesca⁸⁷. Estas primeras acciones para acabar con el carnaval continuaron con la prohibición por el gobierno de Chile en febrero de 1821⁸⁸, por considerar parte del pasado hispano, por tanto, fue tarea del nuevo sistema político terminar con una diversión bárbara y “contraria a la moral”. Esta normativa tampoco impidió que la celebración carnalesca continuara.

De esta forma, las incipientes normas establecidas para controlar el carnaval no encontraron mucho asidero en la primera mitad del siglo XIX y solo hacia los primeros años de la década de los cincuenta el asunto se tornó diferente. Fue de la pluma de Victorino Garrido, el intendente nombrado después del triunfo de las fuerzas gobiernistas en la guerra civil de 1851, que la prohibición de la *chaya* tomó

⁸⁵ Para este tema ver Brooke Larson, *Indígenas, elites y Estado en la formación de las repúblicas andinas*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 2002.

⁸⁶ Santiago de Chile. 13 de febrero de 1816, manuscrito, Barros Arana, tomo 41, 1034.

⁸⁷ Al respecto, Haig anotó en su diario de viajes que el carnaval era esperado con “la acostumbrada algarabía, jovialidad y buen humor” que a su juicio caracterizaba esta diversión en todos los países católicos. Samuel Haig, *Viaje a Chile en la época de la independencia, 1817. En Viajeros en Chile, 1817-1847*. Imp. del Pacífico. Santiago, 1955, 100.

⁸⁸ Fue el texto prohibitivo más enfático y largo del siglo XIX, justificándose en parte porque se consideraba que el carnaval “Abre campo a la embriaguez, i a toda clase de disolución, i espone a lances peligrosos por la licencia que se toman las gentes en jugar arrojando harina, afrecho, aguas, i muchas veces inmundicias i otras capaces de causar heridas i contusiones, sin hacer distinción de clases, edades y sexos contra quienes se arrojan”, *Boletín de leyes y decretos de la República de Chile, 1821-22*. Santiago, 1905, 7-8.

otro cariz⁸⁹. La llegada de las fuerzas militares a Copiapó no solo significó la restauración del orden político conservador, sino también el control de las conductas populares en el carnaval de 1852, prohibiendo el juego de la *chaya* en todos los lugares públicos –en aras de la “cultura y decencia”– debido a las pendeencias y desórdenes que se originaban. Para asegurar su cumplimiento, el decreto de Garrido fue promulgado como bando por un piquete de soldados y señalaba una multa de hasta veinticinco pesos o prisión por quince días, una penalización a todas luces excesiva para un delito considerado una simple infracción⁹⁰. Pareciera que la difícil situación política y la rigidez del nuevo intendente minaron los ímpetus populares, por lo menos en la celebración inmediatamente posterior a la derrota de los revolucionarios de la región. La realidad descrita se desprende de las palabras de un articulista local, quien se felicitaba de que el carnaval de 1852 había acabado “sin dejar recuerdos de ninguna desgracia”, pues debido al decreto del intendente Garrido suponía los desórdenes carnalescos controlados⁹¹.

En 1855, fue Juan Vidaurre Leal⁹² quien la emprendió contra la *chaya*, prohibiéndola por considerarla “perjudicial para la salud” y porque este juego era una molestia para los copiapinos, pues en su decir había “una época del año en que el tránsito público de las calles se halla embarazado”⁹³. La seguidilla de artículos criticando la *chaya* se mantuvo en la década de los cincuenta, dado que en 1857 nuevamente se prohibió, cambiando el argumento de la salubridad y el orden público para entenderlas como una expresión “perjudicial e impropia de un pueblo culto”⁹⁴. Un año después las autoridades regionales continuaron con la anatemi-

⁸⁹ Este español avecindado en Chile desde las luchas por la Independencia nacional se caracterizaba por su recalcitrante conservadurismo, plasmado en la región desde el triunfo de las fuerzas gobiernistas en el combate de Petorca, en diciembre de 1851. Desde allí inició la recuperación del control sobre las provincias de Coquimbo y Atacama, venciendo a los revolucionarios a quienes Garrido llamaba los “revoltosos enemigos del orden”. Ver Milton Godoy, “Petorca y la guerra civil de 1851 a través de la correspondencia de Manuel Montt”. *VALLES. Revista de Estudios Regionales*. CERPAC, La Ligua, N° 5-6. 2000 153-174.

⁹⁰ Victorino Garrido, *Prohibición del juego de la challa*. Copiapó, 21 de febrero de 1852. AHNIAT, Vol. 106, s/f.

⁹¹ El articulista destacaba que ese año no se vio “en estos días de inquietud a esas bandas de hombres y mujeres a medio vestir que en otros tiempos se lanzaban a correr las calles para arrojar al primero que encontraban agua y varios otros mistos [sic] que inutilizaban los vestidos y perjudicaban la salud del paciente que los recibía”. Para el citado articulista esta medida de autoridad beneficiaba la moral pública, por lo que debía mantenerse en los años venideros “a fin de que se extirpe de nuestra sociedad una costumbre que simboliza con el atraso y la barbarie”, según sus palabras no hubo “riña de consecuencia, ningún robo, ningún salteo se ha cometido durante estos tres días, no obstante la multitud de vagos y mal entretenidos que oculta la población, y a quienes favorecía la oscuridad de la noche. Parece, pues, que el celo de la policía les hace abandonar esa vida llena de sobresaltos y de angustias consecuencias del ocio y de las malas inclinaciones; y es de inferir que entran ya en el buen camino echando un velo a lo pasado, contribuyéndose al trabajo que tantos bienes produce”. *El Copiapino*. 25 de febrero de 1852.

⁹² Fue el jefe militar en el triunfo conservador en Petorca en 1851. Más tarde, en 1853 fue nombrado general, asumiendo al año siguiente como intendente y comandante general de armas de Atacama. Ver Virgilio Figueroa, *Diccionario histórico biográfico de Chile*. Ed. Santiago, 1931, 1060.

⁹³ Juan Vidaurre Leal, *Prohibición del juego de la challa*. Copiapó, 17 de febrero de 1855. AHNIAT, Vol. 106, s/f.

⁹⁴ Juan de la Mira, *Prohibición del juego de la challa*. Copiapó, 21 de febrero de 1857. AHNIAT, Vol. 106, s/f.

zación del carnaval. Así, en las cercanías del carnaval de 1858 el intendente publicó un bando que repetía los argumentos del año anterior⁹⁵, castigando su contravención curiosamente con una rebaja en la multa de veinticinco a dos pesos, razón más que importante para suponer que estas medidas no surtían efecto alguno, más aún cuando los periódicos locales llamaban a los contraventores de estos decretos a andar premunidos de los dos pesos necesarios para la multa⁹⁶, haciendo clara burla de la intención de normar el carnaval por parte de la autoridad. De que la “perjudicial costumbre” de la *chaya* persistió entre los copiapinos, da cuenta la reformulación del citado bando en 1872⁹⁷, cuando con el mismo tenor el intendente insistía en su prohibición. Ciertamente, los esfuerzos de la elite local no surtieron efecto por la vía de los decretos, aunque estos persistieron. Paralelamente, se generó una constante descalificación en la prensa local a quienes participaban de estas festividades, entendiendo los articulistas que este proceso debía ser resultado de un cambio más profundo en la sociedad.

Para una mejor comprensión del problema investigado, tabulé las multas cursadas por la municipalidad copiapina durante los meses de febrero para los veinte años comprendidos entre 1852 y 1871, estableciendo una diferencia en virtud de sus características. En primer lugar, las infracciones que alteraban la tranquilidad y el orden de la ciudad que se esperaba en febrero las denominé *multas por desorden*⁹⁸, diferenciándolas de las *multas varias*⁹⁹, de un alcance menor. Es interesante observar que desde la aplicación del decreto de Garrido en 1852 las multas por desórdenes tienden a aumentar exponencialmente hasta 1855, año en que Vidaurre aplicó su decreto, para descender el año siguiente representando un escaso número. Al observar el gráfico siguiente, resulta esclarecedor que la aplicación de las multas estaba supeditada a las existencias o revalidaciones de decretos anteriores, los que generaban espacios de mayor control. Probablemente, el carnaval de 1868 fue uno de los más reprimidos, dada la importante cantidad de multas cursadas, dato que se complementa con las palabras de un articulista de *El Constituyente*, quien con desazón comentaba que: “Conócese la diferencia que existe entre el Copiapó de hoy y el de los años anteriores, [...] nadie pensará al contemplar la frialdad de estos días, que Copiapó fue en otro tiempo el pueblo donde con más bullicio y entusiasmo se celebraban estos recuerdos [...] La chaya con sus risueñas aventuras, ha muerto a impulsas de la civilización que nada nos ha dado en cambio, sino es el placer de fastidiarnos y hablar de minas y política”¹⁰⁰.

El gráfico logra ilustrar la línea de análisis que desarrollamos, pues, aunque las *multas por desorden* están sujetas a una mayor variabilidad, la *multas varias* son

⁹⁵ *Boletín municipal del departamento de Copiapó*. Imp. de la República, Santiago, 1872, 208.

⁹⁶ “A los infractores se pena con dos pesitos; así pues, el que no alcance a resistir la tentación, prepare antes unas monedas y saldrá bien del paso”. *El Copiapino*. Copiapó, 7 de febrero de 1872.

⁹⁷ *El Copiapino*. Copiapó, 7 de febrero de 1872.

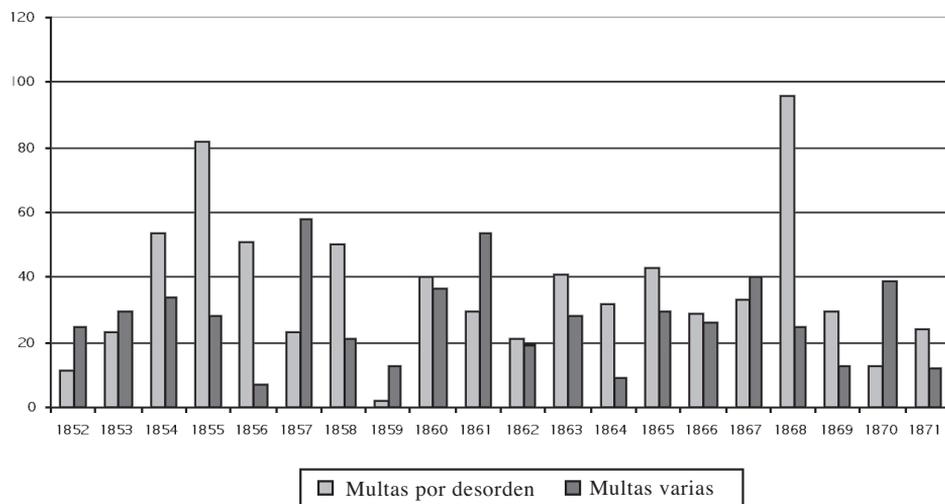
⁹⁸ Como multas por desorden incluimos la ebriedad, pendencias, desórdenes en casas, juegos prohibidos, cargar armas, jugar a la chaya, y la vagancia.

⁹⁹ Las multas varias las calificamos así porque no tenían mayor injerencia en el tema de nuestro interés y entre esta consideramos: coches sin faroles, lavar en la calle, animales vagos, etc.

¹⁰⁰ *El Constituyente*. Copiapó, 21 de febrero de 1868. La cursiva es nuestra.

claramente menores, además, mientras el promedio de las primeras tiende a mantenerse entre una década y otra, las segundas descienden en más de un 20%. Aun así, la prensa suponía demasiada aceptación de quienes jugaban a la chaya y exigía mayores multas a los chayeros, tal como se castigaba “a los que infringen cualquier otra ordenanza de policía”¹⁰¹.

MULTAS MUNICIPALES MESES DE FEBRERO COPIAPÓ, 1852-1871



Fuente: AHNIAT Vol. 116, Vol. 118.

Es importante destacar que mientras la expresión numérica del problema, vale decir las multas, presentaban estas características de discontinuidad, la prensa cada año aumentaba la intensidad de los cuestionamientos hacia los desórdenes de carnaval. Así, las autoridades buscaron, desde el inicio de la década de los setenta, nuevas formas de acabar con el *desorden* carnavalesco, apoyándose en la legislación nacional contenida en el Código Penal.

La profundización del disciplinamiento

Durante los primeros años de la década de los setenta, las críticas al carnaval continuaron en su doble dimensión: a través de decretos de las autoridades locales y mediante la tribuna que representaban los periódicos. Estos últimos tenían una clara expresión preceptiva, al intentar con los artículos publicados terminar con el carnaval, un hecho que se hacía notorio desde mediados de la década anterior, pues

¹⁰¹ *La Revista Coquimbana*. La Serena, febrero de 1869.

se pensaba que esta costumbre iba “modificándose gradualmente a medida que la educación *va desvastando los instintos groseros de la multitud* y puliendo el gusto en todas las categorías sociales”¹⁰².

Ciertamente, tal cantidad de medidas lleva a preguntarse quiénes eran los culpables de mantener esta tan cuestionada costumbre de la *chaya*. La respuesta la entregaron en muchos textos autoridades y articulistas de la prensa local. Un ejemplo esclarecedor es una crónica de *El Constituyente*, cuyo autor consideraba que esta era “una de las detestables costumbres inveteradas entre nosotros *en ciertas clases populares* [...] ha caído desde lugares más elevados *a manos de las fregonas*”¹⁰³. Entonces, si para la elite local este se convirtió en un problema esencialmente radicado en los sectores populares, que se negaban a transformar sus prácticas culturales y transitar hacia la civilización, se hacía necesario dirigirlos hacia este objetivo. Para lograrlo, el citado artículo señalaba que el cambio se iniciaría solo mediante una propuesta de transformación no represiva: “una mala costumbre no se estingue con un decreto. Hartas veces se ha decretado contra la *chaya*, y la *chaya* ha triunfado. Para acabar con ella no hay otras armas que las de la educación”, proceso visualizado a la par de una actitud del conjunto de la elite –autodenominadas “las jentes sensatas”– que implicara castigar socialmente “el atrevimiento de personas inferiores”¹⁰⁴. Pero, tres lustros después de estas afirmaciones, nuevamente se retomaba el tema de las prohibiciones, “en más de una vez la autoridad ha lanzado decretos; pero todo inútilmente”¹⁰⁵, aludiendo a la inoperancia de la aplicabilidad de las normativas emanadas desde las autoridades locales.

Frente a este problema, una vez promulgado el Código Penal en 1874, se creó el instrumento jurídico apropiado para que las autoridades pudieran castigar a quienes persistían en el uso de agua durante el carnaval, hecho que denota un cambio notable en la percepción del problema, indicando de paso que el camino trazado para civilizar las expresiones carnales populares por parte de las autoridades se tornaba más duro. Estas consideraciones las sustentamos en que es medularmente diferente el prohibir la *chaya* basado en la autoridad del intendente, que hacerlo en virtud del artículo 496 del Código Penal, con altas penas pecuniarias y de prisión¹⁰⁶, una actitud –con cierta matriz positivista– que denota el fin de la tolerancia hacia esta práctica cultural y que trasladaba un juego molesto para las autoridades a una condición punitiva, hecho que la prensa local se encargó de difundir¹⁰⁷. A la par de penalizar el problema, se controlaron a fin de siglo en Copiapó los espacios de sociabilidad popular tales como las reuniones en chinganas y bodegones, que debieron permanecer cerradas desde las diez de la noche en adelante¹⁰⁸.

¹⁰² *El Constituyente*. Copiapó, 22 de febrero de 1865.

¹⁰³ El autor se explayaba definiendo la *chaya* como una “costumbre indecente, inmoral a veces...”, *El Constituyente*. Copiapó, 22 de febrero de 1865. La cursiva es nuestra.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *El Constituyente*. Copiapó, 25 de febrero de 1881

¹⁰⁶ “El que arrojar a la calle por balcones, ventanas o cualquier otra parte agua u objetos que puedan causar daño”, Art. 496, inciso 25°, *Código Penal de la República de Chile*. Santiago, 1874, 798.

¹⁰⁷ *El Constituyente*. Copiapó, 22 de febrero de 1897.

¹⁰⁸ *El Comercio*. Copiapó, 21 de febrero de 1895.

Así, con avances y retrocesos, la celebración carnavalesca se batía en retirada. Pero ¿fue este un proceso homogéneo y de franco repliegue de los chayeros? ¿Había triunfado la elite en su intención de disciplinar culturalmente los sectores populares?. En primer lugar, esta práctica tardó en ser terminada, de hecho se proyectó hasta avanzado el siglo XX, pero con transformaciones severas. Aunque estos cambios suscitados en la celebración carnavalesca son claros al analizarlos retrospectivamente, hacia las últimas décadas del siglo XIX existía en los pareceres de los articulistas una notoria disensión acerca de los niveles de erradicación que tenía la festividad. Mientras para algunos –representados en la voz de un articulista del *Amigo del país*– aunque el carnaval ya no *armonizaba* con las costumbres *cultas* copiapinas, este persistía en 1894, o por lo menos así lo expresa en sus palabras, al confesar con desagrado que “a pesar de las predicaciones del sacerdote, de los consejos de la prensa y de los esfuerzos de las autoridades, no se haya conseguido extinguir semejante practica [...] año a año se vienen formulando las mismas protestas y las mismas condenas en contra del carnaval, a pesar de eso, año a año se renuevan las mismas [conductas]”¹⁰⁹.

¿Sería esta la situación de la celebración carnavalesca a fin de siglo? Más bien consideramos que existían opiniones diversas y contradictorias con respecto a los niveles de erradicación de esta celebración, pues las demás fuentes consultadas demuestran lo contrario de lo discutido en la cita anterior. El carnaval de fin de siglo no tenía las mismas expresiones que le caracterizaron hasta mediados del siglo XIX, por lo menos en los espacios de dominio de la elite, donde fue paulatinamente acotado. Una opinión que representa el punto de vista opuesto a la citada fuente, la entregó un articulista de *El Constitucional*, quien refiriéndose al carnaval apenas un año después, consideraba que había sido “una chaya muerta, sin movimiento vencida por la civilización (i por el decreto de la Alcaldía)” en la que vio escasa participación en las calles, con algunos aislados gritos anunciadores del juego, que eran controlados por una multa de la policía: “No corrieron, como otras veces, turbas de desatinados jinetes. No hubo esa nerviosidad, esa locura que han sido las cualidades características de la chaya, de otros tiempos, que apenas ha dejado recuerdos en la memoria, vagos i lejanos. Cada año que pasa es un paso a la tumba que da la chaya. I por lo que se nota ya le quedan bien pocos que dar. Es de felicitarse de ello”¹¹⁰. Esta sensación de participar de una sociedad en transformación y que está siendo disciplinada en sus expresiones culturales, queda de manifiesto y es corroborada en las categóricas letras finales del citado copiapino: “puede decirse que la chaya muere”.

VI. “CON LA CHAYA SE ACABÓ LA ALEGRÍA”¹¹¹

De esta manera, el inveterado juego carnavalesco tendió a replegarse, rompiéndose poco a poco el ciclo festivo anual. Está claro que el carnaval no se acabó,

¹⁰⁹ *El Amigo del País*. Copiapó, 2 de febrero de 1894.

¹¹⁰ *El Constitucional*. Copiapó, 27 de febrero de 1895.

¹¹¹ *El Copiapino*. Copiapó, 11 de febrero de 1864.

pero sí fue civilizado, *domesticado*, en sus expresiones más rotundas. Como afirmábamos, finalizados los tres días de disolución y locura, los *chayeros* volvían a su cotidianidad, postergando la fiesta carnavalesca para el próximo ciclo festivo. Pero después de iniciado el proceso de disciplinamiento cultural que analizamos, no había vuelta atrás. La modernización de la sociedad ineluctablemente alcanzó las expresiones culturales periódicas. Puede ser que este proceso, en momentos, no tenga la nitidez necesaria para su clara comprensión, pero sí es un proceso identificable durante la segunda mitad del siglo XIX. Cuando preguntábamos, al inicio de este trabajo, acerca de los cambios suscitados en la sociedad copiapina decimonónica, nos faltó profundizar estas inquietudes, porque la pregunta debe orientarse a problematizar el asunto en torno a ¿por qué comienzan a operar estas trabas a mediados de siglo y no antes? Un esbozo de respuesta nos conduce a intentar una periodización del proceso de disciplinamiento cultural, para explicarlo en contextos diferentes.

En primer lugar, cabe notar que la transformación del carnaval fue el resultado de las influencias de una elite liberal obnubilada por Europa que buscó incesantemente modernizar –bajo los patrones de este modelo– las costumbres y prácticas culturales. Aparte de constituirse en el referente de sociedad, para la elite nacional, sus habitantes representaban el ideal humano, que posibilitaría gobernabilidad y progreso. Esta idea se resume en las palabras del parlamentario y escritor liberal Marcial González –un acérrimo defensor de la inmigración europea–, quien afirmaba, convencido, que el *gran problema* social, político y económico de Chile, era que su población “se eduque, se moralice i adquiera la capacidad de producir. Multiplicar la población numérica –escribió González– sin atender a su carácter i naturaleza, es aumentar los consumidores sin que en proporción aumenten los productos: *es dar vida a la chusma inútil, ignorante i ociosa, enemiga del orden, carcoma eterna de la riqueza i prosperidad del país*”¹¹².

Acorde con estos planteamientos es equívoco sostener que fueron los sectores conservadores los que impulsaron la transformación de la fiesta y del carnaval, dado que estas expresiones culturales de antigua data en la sociedad chilena fueron soportadas por siglos. El tema de los excesos populares –usando un eufemismo– fue una constante, debido a que estas desenfrenadas expresiones culturales se aceptaban por una suerte de intercambio de dones y contradones de las elites conservadoras con los sectores subalternos. Así, aunque a nivel discursivo cuestionaron metódicamente las chinganas, borracheras y violencias de las fiestas religiosas, paralelamente las aceptaron por las prebendas monetarias que estas significaron para el clero y las autoridades locales (principalmente los municipios) que siempre contaban con exiguos recursos, pero que el día de la instalación de las chinganas para la fiesta se veían beneficiados con recursos económicos a raudales. Similar situación se produjo con la Iglesia Católica que cuestionó estas celebraciones, principalmente la de Andacollo y La Candelaria, pero, en la práctica, las aceptó y

¹¹² Marcial González, *La Europa i la América o la emigración europea*. Santiago, 1848, 40-41.

solo intentó enmarcarlas, controlarlas, mas no eliminarlas, en aras de la expansión de sus creencias y debido a los ingentes recursos que estas festividades le entregaban mediante las donaciones y *exvotos* de los promeseros y peregrinos que se trasladaban a *pagar sus mandas*. La realidad analizada no fue ajena para los críticos contemporáneos de la Iglesia Católica, quienes vertieron sus cuestionamientos en largos artículos destinados al tema, respetando y estimulando la fe hacia el santo o Virgen bajo cuya advocación se realizaba una fiesta determinada y paralelamente criticando las expresiones populares de religiosidad, en especial cuando estas eran independientes y disociadas del cura y la jerarquía de la Iglesia. El caso más representativo en la época fueron los *Chinos*, quienes con sus danzas *profanas* y *bárbaras* eran considerados la *gangrena* de las fiestas religiosas de la región¹¹³.

En este intento de periodización deberíamos establecer una primera etapa entre 1850 y 1870, en que se intentó acabar con el carnaval mediante decretos que controlaran a los chayeros en las calles. En este periodo podemos identificar una fase ligada a los problemas políticos de la década de los cincuenta donde se percibe un mayor miedo a las aglomeraciones festivas. Puntualmente, fueron preocupantes para las autoridades conservadoras los años inmediatamente cercanos a la guerra civil de 1851, en que se esperaron levantamientos en los días de fiesta¹¹⁴. Se normaron, además, temas asociados a las celebraciones, prohibiéndose costumbres como celebrar con disparos y explosiones de *voladores* lanzados por los pobladores para *alegrar* la fiesta¹¹⁵, también se limitó el uso de máscaras y disfraces, teniéndose a estas personas por sospechosas¹¹⁶. La etapa que comentamos se caracterizó por el intensivo uso de las multas a los infractores de los diversos decretos del periodo, generando uno de los primeros repliegues de los chayeros hacia la periferia de la ciudad o hacia los pueblos aledaños donde podía actuarse de forma más desenfadada. Por lo menos así lo resumió un articulista de *El Norte*, al afirmar que donde más se había jugado a la chaya, en 1858, fue en la Chimba y Punta Negra –en las cercanías de Copiapó– porque allí no había “esbirros que impongan multas por cualquier bostezo, ni sus moradores usan de esa estricta etiqueta reservada únicamente para aquellos que se precian de ilustrados”¹¹⁷.

Un proceso concomitante a la prohibición de la chaya y cuestionamiento de las prácticas culturales populares en Copiapó, fue la inserción hacia 1847 del teatro. Este hecho permitía participar de un importante elemento de la *alta cultura* europea, presentando, a la par del cuestionamiento, la posibilidad de acceder a esta

¹¹³ *El Cosmopolita*. Copiapó, 24 de diciembre de 1858.

¹¹⁴ Aparte de los casos analizados con antelación, ver el trabajo de María A. Illanes, *Si somos americanos*, N° 3. Iquique, 2003. p. 2003.

¹¹⁵ Estas se justificaban en los frecuentes incendios de los ranchos *pajizos* y, principalmente, porque perturbaban el reposo de los vecinos, limitándose su uso solo a las “funciones” de la iglesia, previa autorización especial, castigando a los infractores con sumas que variaban según la autoridad local. Como ejemplos ver “*Bando de prohibición de voladores a deshoras*”. Petorca, 12 febrero de 1853. AHNGP, Vol. 4, s/f. También en Illapel, “Art. 16°. Se prohíbe tirar voladores, cohetes e incendiar toda clase de fuegos artificiales en las calles de la población, bajo la multa de un peso y cincuenta centavos”. *Ordenanza de policía*. Illapel, 28 de septiembre de 1855. AHNMINT, Vol. 338, s/f.

¹¹⁶ *Ordenanza de policía*. Illapel, 24 de junio de 1858. AHNMINT, Vol. 338, s/f.

¹¹⁷ *El Norte*. Copiapó, 18 de febrero de 1858.

alternativa de diversión frente a la desplegada por los sectores populares. Esta es una escisión entre la *alta cultura* y las expresiones populares a la que se le ha dado poco énfasis, aún existiendo algunos trabajos que tratan el tema¹¹⁸, sobre todo en lo referido a los controles establecidos sobre esta actividad¹¹⁹.

Una segunda fase, en el proceso de disciplinamiento cultural orientado al control de la *chaya*, se produjo desde la década de los setenta en adelante, cuando se optó por implementar el discurso de la penalización en virtud del Código Penal de 1874. Como afirmábamos con antelación, se percibía el fin de la *chaya* y cada vez más esta se identificaba con “costumbres inveteradas” en los sectores populares, quienes representaban el grupo depositario de los problemas de la sociedad, pero que se consideraba “modificándose gradualmente a medida que la educación va devastando los instintos groseros de la multitud y puliendo el gusto de todas las clases sociales”¹²⁰. Podríamos afirmar, con certeza, que esta es la fase más liberal del proceso, donde la normatividad y la educación –características de esta visión política decimonónica– actuaron a la par de la penalización.

Este periodo muestra cómo la elite en su afanoso objetivo de europeizar la sociedad chilena buscó asimilar su *modus vivendi*, de manera total. O por lo menos eso pensó. No bastaba que las ciudades, las calles, los parques se remodelaran en función de la estética europea, había que transformar, cambiar, mutar a quienes constituían la base social hasta en sus expresiones culturales más cotidianas. Esta experiencia fue similar a lo sucedido en el mismo periodo en La Serena, la otra ciudad importante de la región, donde hemos encontrado bastantes ejemplos que van en dirección de modificar culturalmente a la sociedad, incluso en su forma de vestir. No solo se consideraba la moda europea en su forma, sino que en su expresión cromática, en que la levita negra para los hombres fue el modelo implantado en la elite y quienes les imitaban, quedando el bajo pueblo en las antípodas de esta estética¹²¹.

Aun conscientes de que las transformaciones culturales son lentas, flexibles y requieren de un aparato de poder de la elite y de una amplia participación, en la

¹¹⁸ Ver Giselle Munizaga, *El teatro chileno en provincias. Copiapó – Concepción*. Dir. de Investigación Universidad Católica. Santiago, 1984. También Andrea Rodríguez, *op. cit.* y una versión abreviada de este mismo trabajo en *Cyber humanitatis*, N° 27. Universidad de Chile. Invierno, 2003. También Illanes, “Entre Muros” *Una expresión de cultura autoritaria en Chile postcolonial*, FLACSO, 1986.

¹¹⁹ El teatro representó en el periodo una vía de civilización y toda su actividad estuvo supeditada a las autoridades copiapinas, las que para el efecto diseñaron el respectivo reglamento, que consideraba en trece artículos la revisión del guión por la *Junta Censoria*, presentación previa de la obra a las autoridades, control de los diálogos y gestos de los actores; normaba la conducta de los espectadores, en especial su *compostura y decencia*. El respeto al reglamento del teatro se aseguraba con la presencia de la policía y con las no despreciables sanciones pecuniarias y de cárcel que consideraban ocho días de prisión y cincuenta pesos a los infractores. *Reglamento para el teatro de Copiapó*. Copiapó, 7 de noviembre de 1853. AHNIAT, Vol. 131, Fs. 3-4.

¹²⁰ *El Constituyente*. Copiapó, 22 de febrero de 1865.

¹²¹ Un articulista de *La Revista Coquimbana*, resumió este problema al distinguir en un día de Navidad dos clases de *fashion*, “en el teatro la aristocrática con guantes, moños japoneses, vestidos llenos de fantásticos adornos; en los lados de la Alameda los ponchos y los trajes de color subido, con flores, lacres en el pelo, zamacuecas, canciones i ... también colección de *turcas* [borracheras]” *La Revista Coquimbana*. La Serena, 27 de diciembre de 1870.

ciudad jugó un papel preponderante la figura de Juan Serapio Lois. Este fue un destacado intelectual positivista, que se acercó en 1871 como profesor del Liceo de Copiapó, desde cuya cátedra impulsó sus ideas de “imprimirle” a los hechos “una dirección determinada”. En sus escritos pugnó por implantar en Copiapó la civilización, ese *vasto dédalo* –como la definía– que abarcaba la industria, las artes, las creencias, las costumbres, etc. Lois, al igual que otros articulistas, lucharon, desde la década de los setenta en adelante, por hacer de Copiapó “el pueblo del positivismo”¹²².

Bajo el prisma discutido, esta sociedad económicamente dinámica, que comenzó a enfrentarse a una mayor sofisticación en la vida social y a la complejización urbana, debió también enfrentar el tema del cambio. Primero, se intentó la transformación en esferas tales como el disciplinamiento laboral y social –una constante desde las primeras décadas del siglo XIX–, para orientarse más tarde a la transformación de las costumbres tradicionales y del *ethos* de la sociedad, para lograr la modernización de las costumbres. De esta forma, más allá de una contraposición entre una “plebe” dada a la alegría *versus* una aristocracia seria, nos enfrentamos a un eje dialéctico que se instala en el campo de la fiesta y la celebración, confrontando la percepción tradicional con la modernidad, encontrándonos otra vez (pero en esta ocasión en un nuevo campo) con el opuesto binomio de civilización y barbarie. Desde la perspectiva expuesta, el conjunto de complejas y soterradas transformaciones de la sociedad decimonónica puede *leerse* desde la plataforma de análisis que entrega el mundo festivo, en la medida en que es aquí donde la disolución, la espontaneidad y el desorden popular presentó a ojos de la elite modernizante el campo predilecto para su expansión.

En esta última fase –desde 1870 en adelante– para la concepción de quienes pugnaban por hacer de Chile un país moderno, expresiones como el carnaval alejaban del modelo europeo, asimilándolo más a las naciones vecinas del norte, las que representaban para la elite el peor ejemplo de lo que podía suscitarse en el país. Esto fue lo que motivó a un anónimo articulista de *La Revista del Pacífico* a escribir un artículo titulado *El carnaval limeño* donde descalificaba las costumbres peruanas al celebrar el carnaval. Su crítica no iba en dirección de entender que estas eran una prácticas circunstanciales, donde primaba el desorden, sino que, para el autor, a través de ellas se podían avizorar los problemas estructurales de la sociedad peruana, a la que denominaba “la ciudad clásica de la imprevisión y el desorden”¹²³, administrada por un gobierno “derrochador”. Pero, puntualmente, ¿qué molestaba al citado articulista? Su preocupación giraba en torno al escaso respeto a las autoridades limeñas que intentaban controlar el carnaval mediante decretos y bandos. Pero, a juicio de nuestro anónimo informante, solo se quedaban en el papel, siguiendo –según sus palabras– la suerte de todos los decretos, leyes y constituciones del Perú, que “considerado políticamente, se parece a un carnaval permanente”¹²⁴. Lo rescatable para nuestra investigación es que el texto resume

¹²² *El Norte*. Copiapó, 15 de febrero de 1888.

¹²³ *La Revista del Pacífico*. Valparaíso, 1860. T. III., 552-558.

¹²⁴ *Ibidem*, 554.

parte de lo que la elite entendía de las celebraciones carnavalescas, o más bien de las fiestas populares, en sentido amplio. Así se deja ver en el corolario de lo planteado por nuestro anónimo autor, al destacar irónicamente que, si bien es cierto –y desde su perspectiva–, Perú carecía de buenas constituciones, leyes y gobernantes, tenía en compensación “espléndidas lidias de toros, magnificas temporadas en chorrillos i alegres carnavales”¹²⁵. En síntesis, en la concepción de la elite decimonónica el espíritu carnavalesco y festivo estaba lejos de un país ordenado y eficientemente administrado.

Un anónimo peruano que había vivido su destierro en Chile hacia mediados de siglo, respondió a las acusaciones vertidas en el citado artículo, entendiéndolas como resultado del amaneramiento propio de *futres de provincia*, a quienes conoció cuando compartió con la clase “elevada y de mejor cuna” y presencié el carnaval que le pareció “funesto en anécdotas y que presta por sus verdaderos episodios y tristes resultados para más de una familia vasta materia a dolorosas consideraciones”¹²⁶. A su parecer, el pregonado orden de la sociedad chilena era superado en el carnaval, extendiéndose más allá de los tres días que le caracterizaban en el mundo cristiano, mezclando en esta “diversión impúdica” a toda la sociedad, donde “no saben hacer diferencia alguna en la escala social”.

En nuestro intento de caracterizar lo que el carnaval representó en el imaginario de la elite decimonónica, resulta de interés considerar que la ocupación de Antofagasta, con que se inició la Guerra del Pacífico, coincidió con los días de carnaval. Este hecho, usado como argumento en una novela histórica nacionalista de amplia difusión en la época –llamada *Un carnaval boliviano*–, sirvió para denostar la conducta de Hilarión Daza y su lentitud para responder a la ocupación después de su resaca carnavalesca, pues se le presenta en el texto¹²⁷ más preocupado de esta celebración y su importancia para el pueblo, que de responder a Chile. Si fue un infundio o una verdad histórica, no es nuestro problema, lo interesante es comprender que la conducta carnavalesca era usada para estigmatizar a personas despreocupadas de sus obligaciones y subliminalmente se intentaba significar una sociedad despreocupada de sus problemas.

De esta forma, las críticas planteadas por las elites a las fiestas religiosas y al carnaval, supeditándolos a las directrices legales, se presentaron más bien como resultado del discurso iluminista, que permitió forjar una *praxis* de la razón en busca del cambio social. Así, sustentado en el cúmulo de fuentes revisadas es posible afirmar que es bastante probable que las alteraciones y redireccionamientos suscitados en las fiestas obedecieron al impulso transformador de una elite modernizadora, que percibió en las prácticas culturales decimonónicas una traba para el desarrollo económico, la civilización y, finalmente, la modernización de la sociedad chilena. Esta situación quedó de manifiesto en las expresiones de un articulista-

¹²⁵ *Ibidem*, 556.

¹²⁶ *La Revista de Lima*. Imp. del Comercio. Tomo III. Lima 1861, 8-14.

¹²⁷ Según esta novela, el presidente boliviano “vestía un traje que no pertenecía a ninguna época, algo del atavío del saltimbanquis cuando va a saltar en la cuerda o del payaso que sale a *convidar* por las calles”, Ramón Pacheco *Un carnaval boliviano*. Santiago, 1904, 51.

ta, quien, a propósito de la finalización del carnaval de 1888, rememoraba los “repugnantes recuerdos de una diversión tan brutal como antihigiénica”, centrándose en los sucesos acaecidos durante tres días, de los cuales los hábiles dedicados a la celebración los consideraba desperdiciados¹²⁸.

Los ejemplos son múltiples al momento de demostrar la participación de la elite liberal en este nuevo diseño de sociedad y su concepción del cambio a través del disciplinamiento cultural, con que se implementaron las transformaciones necesarias para acabar con las prácticas paganas y carnalescas —entre otras— desde mediados del siglo XIX. Cambios que en definitiva permitirían transitar desde una sociedad tradicional a una sociedad inserta en el mundo capitalista, que además vivía en la época un auge exportador: trigo demandado desde Australia y California; cobre y metales eran embarcados desde Valparaíso y los puertos del Norte Chico hacia mercados norteamericanos, ingleses y europeos.

Finalmente, las fases que hemos podido identificar en el carnaval copiapino decimonónico son similares a la trayectoria seguida por el carnaval en América en los últimos doscientos años. Visto desde la perspectiva de la elite, el proceso ha pasado por cuatro fases: participación, reforma, retirada y redescubrimiento¹²⁹. Como afirmamos, en Chile la primera se dio hasta 1850, después de lo cual existió un proceso de reforma, profundizado desde 1870 en adelante, para retirarse a fin de siglo los grupos dominantes de esta práctica, cuando ya no respondía a su antigua celebración y estaba controlado¹³⁰, a lo menos en el Copiapó urbano.

La fase que en Chile no existió fue el redescubrimiento, puesto que el carnaval persistió bastante más acotado después de este periodo, permitiéndose solo el juego con flores y papel picado¹³¹, la nueva *chaya*, que reemplazó definitivamente la *bárbara* conducta de lanzarse agua. Si bien es cierto que el carnaval se mantuvo presente, después del periodo estudiado, en el calendario festivo regional y nacional, fue perdiéndose paulatinamente su condición de fiesta tradicional y popular para convertirse cada vez más en un espectáculo, en una fiesta bastante más acotada, sostenida y promovida por autoridades y comerciantes, quienes esperaban sus particulares réditos de esta celebración. Esta no fue la única metamorfosis de esta festividad, pues al avanzar el siglo pasado el carnaval también tendió a significar un momento de jolgorio que bien podía ser realizado en un momento diferente al periodo precedente a la cuaresma, disociándose de su anterior significado¹³².

¹²⁸ “dos días de ociosidad que se han robado al trabajo, lunes y martes, con grave perjuicio de muchos ciudadanos, es un hecho de tristes consecuencias. I es raro que esto suceda en Copiapó, el pueblo del positivismo, como algunos equivocadamente lo llaman [...] la cultura de un pueblo se marca en sus costumbres: y visto las de nuestro pueblo, no podríamos decir nada favorable de su progreso”. *El Norte*. Copiapó, 15 de febrero de 1888.

¹²⁹ Peter Burke, “La traducción de la cultura: el carnaval en dos o tres mundos”, *op. cit.*, 204.

¹³⁰ Así lo describió un articulista: “Afortunadamente en nuestra culta ciudad ha desaparecido, casi por completo esta inmoral costumbre lo que revela el grado de adelanto i civilización en que se encuentra nuestro pueblo. *El Constitucional*. Copiapó, 11 de febrero de 1899.

¹³¹ Decreto del alcalde Óscar Letelier. *El Atacameño*. Copiapó, 2 de febrero de 1941.

¹³² Para un ejemplo, la llegada de la luz eléctrica a un poblado, como aconteció en Chincolco hacia 1960. ver Nieves de Hoyos Santos, “Algo sobre carnaval en Iberoamérica”. *Revista de Indias* N° 119-122. Madrid, 1970, 307.