

FLACSO-ECUADOR
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

CBC COLEGIO ANDINO
Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de
Las Casas"

LAS SOCIABILIDADES *ROTAS*:
Fiesta, borrachera y violencia entre los mineros
del Norte Chico, Chile 1840-1900.

Tesis para optar el Título de Magister en Ciencias Sociales con especialidad en:
Gestión Cultural

TESISTA:
Milton Godoy Orellana

TUTOR:
Igor Goicovic Donoso

Marzo de 2004

*A La memoria de Gabriel Godoy Ordenes, mi padre,
de la mano de quien aprendí a conocer esta tierra...*

*A Olga Orellana Navarro, mi madre,
sencillamente por todo...*

*A Gabriel Godoy Sandoval, mi hijo,
por traernos alegría, esperanza y futuro...*

Valle de La Ligua, otoño del 2004.

“[Los mineros] viviendo como viven durante semanas enteras en los lugares mas solitarios, cuando descienden a las aldeas en los días festivos, no hay exceso ni extravagancia que no cometan. A menudo han ganado una suma considerable, y entonces, como los marinos con su parte del botín parecen ingeniárselas para derrocharla. Beben con exceso, adquieren ropas en grandes cantidades y, al cabo de unos días, vuelven sin un centavo a sus misérrimas chozas, para trabajar mas rudamente que bestias de carga”

Charles Darwin. Illapel (Chile), *Viaje de un naturalista Inglés alrededor del mundo*.
Londres, 1849.

INDICE

I. INTRODUCCION

II. LA REGION, LAS FUENTES Y LOS PROBLEMAS.

La geografía y sus habitantes.....	Pág. 10
Las fuentes y los problemas.....	Pág. 14
Investigaciones acerca de lo festivo en el Norte Chico.....	Pág. 18

III. EL MUNDO FESTIVO EN EL NORTE CHICO.

Continuidad y cambio en las fiestas religiosas decimonónicas.....	Pág. 23
Las fiestas en el Norte Chico.....	Pág. 25
La religión y las creencias del mundo popular.....	Pág. 35
<i>Los Chinos</i> : mineros danzantes.....	Pág. 39
Acerca del nombre <i>Los Chinos</i>	Pág. 42
Supervivencias indígenas en el baile de <i>Chinos</i>	Pág. 45
La feria: un espacio de sociabilidad popular.....	Pág. 53
Las chinganas: “ <i>manantial fecundo de corrupción y desgracia</i> ”.....	Pág. 56
Las reuniones de mineros “ <i>un desorden de gritos y tamboreos</i> ”.	Pág. 60

IV. “PERO VIENE DESPUES LA BORRACHERA Y LUEGO EL CUCHILLO.”

Las Sociabilidades “ <i>rotas</i> ”.....	Pág. 67
--	---------

La violencia intrafamiliar:
“No hallo señor que decir: estaba ebrio i cegado” Pág. 77

Violencia interpersonal: “tenía con él la misma amistad
que con los demás compañeros de trabajo” Pág. 80

La violencia colectiva: “la multitud determinó saquear” Pág. 82

V. PARA CONCLUIR:

“Han cesado los cantos y tamboreos” Pág. 86

VI. BIBLIOGRAFÍA..... Pág. 91

I. INTRODUCCION.

El siglo XIX presenta para Latinoamérica un escenario donde la búsqueda de modelos de gobierno formó parte de la escena principal, en esta particular *mise en scene* el actor central fue el caudillo, personaje multiplicado en los diferentes actos con que los criollos modelaban la estructura política de las naciones que componían el sub-continente. El aprendizaje político que significó la experiencia, se consolidó –para el cono sur– en el ensayo de constituciones y formas de gobiernos que buscaban estabilizar naciones que, como en el caso extremo de Bolivia, llegó a enfrentar 185 “revoluciones” entre los años 1826 y 1903¹. No obstante, los quiebres e inestabilidad alcanzaron a todas las naciones latinoamericanas, en diversos momentos y con intensidades diferentes. Así, se suceden las experiencias de la vecina Argentina, que hacia 1870 inicia un periodo de consolidación de un poder central con mayor estabilidad e integración territorial². Similar situación se produce en el Perú, donde las luchas de los representantes de la elite se ha presentado como el prototipo de los regímenes caudillistas.

En el contexto que esbozamos la construcción del Estado nacional chileno fue más temprana y significó estructurar un discurso del orden político dirigido hacia la supresión de los caudillismos intra-elitarios, a la par de la generación de mecanismos de control social destinados a las clases populares, sector donde, para la elite local, radicaba la ruptura, la violencia y el desorden social (esto planteado como una estrategia discursiva y práctica del control del poder).

El *problema* se resumía en el eje semántico orden – desorden, en que la elite asumía la organización del nuevo orden institucional, que sustentado en el poder “se apoyaba sobre elementos de orden social” emanados de la homogeneidad de la clase

¹ Carlos Pérez “Cascañeros y comerciantes en cascañilla durante las insurrecciones populares de Belzu en 1847 y 1848”. *Revista de humanidades y ciencias sociales*. Ed. U. Autónoma Gabriel René Moreno. Vol. 2, N° 2. Santa Cruz de La Sierra, 1996. Pág. 111.

² Para el caso Argentino ver Mónica Quijada, Carmen Bernand y Arnd Scheider, *homogeneidad y nación*. Ed. CSIC. Madrid, 2000.

dirigente³. La construcción de este orden no era solo una preocupación política, pues en su vertiente económica tenía como principales interesados en la región a los empresarios mineros –indiscutiblemente vinculados a la elite– cuya connivencia se manifestaba, desde la segunda década decimonónica, en la pugna por aplicar en el Norte Chico una serie de reglamentos destinados a los sectores populares, mediante los cuales intentaban definir parámetros sólidos para su acceso estable a mano de obra. La constitución del orden que discutimos contaba con el argumento de la moralidad en el discurso de la iglesia católica, que veía en las conductas populares un cúmulo de vicios identificados con la crápula de la sociedad.

Otro referente conceptual, gravitante en la sociedad decimonónica, fue el binomio sarmentiano de civilización–barbarie⁴, que desde mediados de siglo llevó a las antípodas de la civilización a indígenas y sectores populares, masa social sobre la cual la elite se auto asignó una misión civilizadora, discurso que permanecerá hasta el inicio de la década de los ochenta, cuando fue redireccionado por la elite para justificar la presencia militar chilena en Lima (1881-1883), entendiendo esta como una forma de contribuir al proceso de ordenamiento y civilización de Perú.⁵

Considerando el contexto anteriormente esbozado para el siglo XIX, el presente trabajo propone una entrada al problema del orden y el control social a partir del análisis bibliográfico y documental de la realidad minera del Norte Chico entre los años 1840-1900, desde la perspectiva de la violencia en los espacios de sociabilidad popular que constituyen las fiestas. La idea central es interrelacionar las sociabilidades suscitadas en los espacios festivos, con el consumo de alcohol y la consecuente violencia entre los actores de estos hechos. Acercándonos a una hipótesis, podríamos argüir que la violencia generada en las fiestas –comunitarias o privadas– no es resultado sólo de una acción “reactiva” frente a los intentos de control o disciplinamiento social

³ Ana M. Stuyen, “Una aproximación a la cultura política de la elite chilena: concepto y valoración del orden social (1830-1860)”, *Revista del centro de estudios públicos*, N° 66. Santiago, 1997. Pág. 261.

⁴ Un estudio del tema para el caso argentino en Maristella Svampa. *Dilema argentino. civilizacion o barbarie. de sarmiento al revisionismo peronista*. Ed. El Cielo por Asalto. Buenos Aires, 1994.

⁵ Al respecto, es destacable la prensa limeña de ocupación, al referirse a la tarea de “implantar en suelo extraño y rebelde los bienes del orden i la moralidad, la obra que en nuestro país nos ha hecho fuertes y felices”. *La Situación*, Lima, 1 de septiembre de 1881. Un caso similar cuando se conminó a la Arequipa “rebelde” a “reconocer la ley suprema de la necesidad y la civilización”, Op. Cit. Lima, 2-9-1881. Por último, el editor del citado periódico respondió a Balmaceda sus cuestionamientos, afirmando que este “no ha visto la faz horrible de esa bestia que en las oscuridades de la última capa social dormita ahora aplastada por la culata de los rifles chilenos. *La Situación*, Lima, 3 de septiembre de 1881.

diseñados por los empresarios y el Estado nacional. Es decir, no se plantea exclusivamente como una respuesta mecánica, en términos de atender a las presiones “desde” el Estado. Existe una violencia interpersonal producto de las “fricciones” entre los participantes de unas formas de vida “cargadas” de elementos violentos: condiciones extremas de trabajo, mala alimentación, carencias severas en higiene, salud, esto junto a altos niveles de hacinamiento, aspectos que relacionan la problemática con elementos de carácter económico social.

El mundo festivo se abordará en una doble dimensión. Por una parte trabajaré con las fiestas comunitarias, considerando las religiosas y –en menor grado– las celebraciones nacionales; por otra parte, consideraré los espacios de celebraciones privados, léase reuniones de trabajadores, chinganas, etc. Como realidad indisociable de la *bajada* de la mina -que conduce al pueblo más cercano, al mundo de ruptura de la fiesta- aparece el consumo de alcohol, que paso a paso va perfilando y tomando ásperas las discusiones y ofensivas las palabras que, tal vez, en otra ocasión podrían ser superficiales. La idea es ir reconstruyendo con los mineros enjuiciados su derrotero hacia el nebuloso momento del quiebre, recreado a trazos inciertos frente al juez, intentando vencer la amnesia generada por la ingesta de alcohol.

Una vez reconstruido el escenario de la fiesta, su sociabilidad y la ingesta alcohólica de los peones mineros, abordaré el tema de la violencia, a lo menos en tres facetas en que esta se hace presente. En primer lugar, analizaré como se manifiesta al interior de las particulares vidas familiares de los actores de este espacio regional; una segunda expresión de este problema, la consideraré en las relaciones con los demás trabajadores mineros. Podríamos afirmar, que un elemento característico del mundo de los mineros es la rudeza de la vida y, consecuentemente, de las relaciones al interior del grupo. El último punto a trabajar es la violencia que se expresa en las relaciones con quienes representan el discurso del orden, léase mayordomos de minas, policías o, definitivamente, contra el poder del Estado nacional, intentando esbozar las características que estas manifestaciones de violencia revisten.

Para finalizar, debo agradecer a varias personas e instituciones que hicieron posible este trabajo. En primer lugar, a los compañeros de trabajo en el Cusco con quienes compartimos, dos largas jornadas enriquecedoras en los años 1998 y 2000.

Mis agradecimientos deben ser extensivos a Marco Murua, del Centro de Estudios Regionales del Patrimonio Cultural; y a Rodrigo Araya del Programa de Magister en Historia de la Universidad de Chile, por el invaluable apoyo prestado. En términos institucionales, mis agradecimientos al Centro Bartolomé de Las Casas por haber contribuido a nuestra formación y a Fundación Andes, por la beca otorgada para matrícula, traslado y permanencia en Cusco, en los dos periodos en que se hizo necesario.

II. LA REGIÓN, LAS FUENTES Y LOS PROBLEMAS.

La Geografía y sus Habitantes.

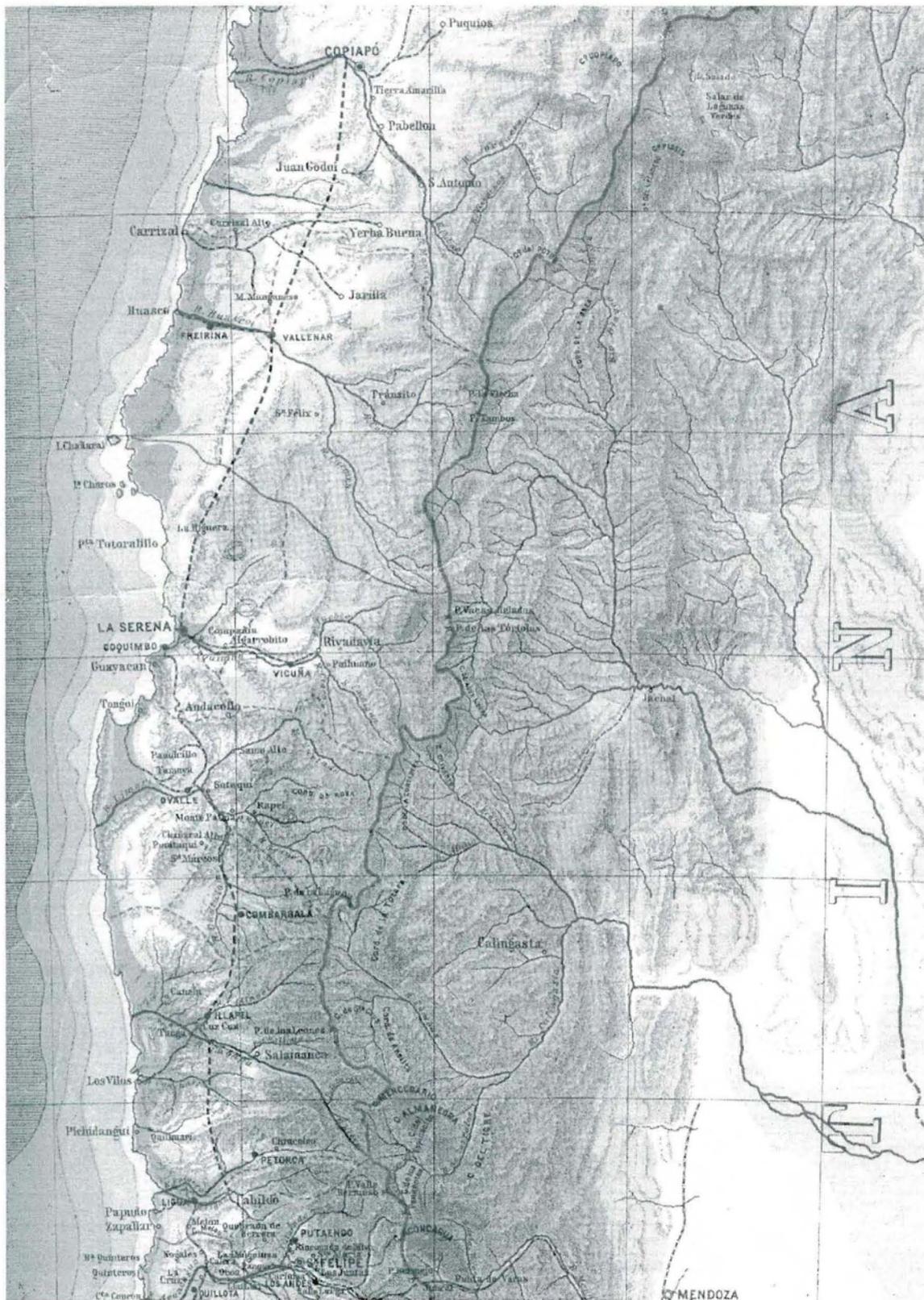
Geográficamente, la región está marcada por las rupturas ocasionadas al terreno por sinuosos valles desprendidos desde la alta cordillera andina, en un eje este-oeste que asigna la transversalidad que define al territorio, conocido con mayor especificidad como Sistema Orogénico Andino-Costero. En toda su extensión, la región se caracteriza por un paisaje fracturado por amplias quebradas y portezuelos. Al respecto, Benjamín Vicuña Mackenna, un buen conocedor de la zona en el siglo XIX, alguna vez escribió acerca de estas características, afirmando que “divisado desde una altura... presenta aquella interesante y ríspida serranía sólo un inconmensurable caos de abismos y montañas... no son propiamente valles sino desfiladeros”⁶.

La morfología esbozada para la región, presentaba durante el siglo XIX grandes problemas en las comunicaciones, inquietud manifestada –entre otras no menos importantes- en la demanda constante de caminos por parte de las autoridades locales al gobierno central. Esta separación del territorio asignaba a la vida de los hombres y mujeres que habitaban la región algo más de dificultad en una zona donde la vida se caracterizaba por su dureza y limitación para acceder a recursos esenciales.

El Norte Chico comprendía en el siglo XIX, el territorio de los antiguos corregimientos coloniales comprendidos entre Copiapó y los partidos septentrionales del corregimiento de Aconcagua, que la nueva administración republicana convirtió respectivamente en las provincias de Aconcagua (1826), Coquimbo (1826), y Copiapó (1843)⁷. La región constituyó por antonomasia el Norte de Chile, hasta que la lenta adaptación a las modificaciones resultantes de la anexión territorial de las provincias de Antofagasta y Tarapacá –post Guerra del Pacífico– alteró la percepción espacial del

⁶ Benjamín Vicuña Mackenna, *La edad del oro en Chile*. Ed. Francisco de Aguirre, Buenos Aires 1969, Pág. 149-150.

⁷ Anibal Echeverría. *Geografía política de Chile*. Imp. Nacional. Santiago, 1888,



Mapa físico de la región del Norte Chico chileno. 1911

territorio, convirtiendo esta región en el actual Norte Chico⁸, un concepto acuñado en las primeras décadas del siglo veinte por oposición al Norte Grande, conformado por las ya señaladas provincias anexadas.

Cabe destacar, que esta categorización no ha estado exenta de cuestionamiento, debido a la supuesta minimización de la región que el concepto contendría, razón por lo que se propuso hacia la primera década de los ochenta en el siglo XX, la utilización de *Cercano Norte Chileno* y *Lejano Norte Chileno*, para las regiones septentrionales del país. No está demás destacar el centralismo y nacionalismo que estas expresiones contienen. El mismo autor de las redefiniciones anteriores, planteaba como alternativas, esta vez con un criterio temporal, las nociones de *Neo-Norte Chileno*, para las provincias integradas más tardíamente al territorio de Chile y el de *Antiguo Norte de Chile*, para la región de nuestro interés, límite colonial de la Capitanía General de Chile⁹.

Apelando al discurso de la minimización que presumiblemente contiene el concepto de Norte Chico, recientemente Luz María Méndez cuestiona esta expresión, proponiendo su reemplazo por el de *Macroregión minera del norte*¹⁰, definiendo la región a partir de su rol económico en un momento determinado de su historia, pues esta podría considerarse como tal en el siglo XIX, momento en que la incidencia de la producción de la zona le caracteriza. El concepto se invalida al pensar la región en el siglo XX, periodo en el cual la macroregión minera fue por esencia el Norte Grande, donde se ubicaban, entre otros, los principales yacimientos de la gran minería del cobre. De esta forma consideramos que el concepto propuesto induce a un error temporal y, por ende, no contribuye al análisis historiográfico.

Resulta insustancial renunciar a la mención de Norte Chico para la región en virtud de lo planteado, aunque –faltaba agregar– esta calificación es tardía y en la práctica los habitantes del siglo XIX nunca la conocieron, pero que a nuestro juicio,

⁸ Uno de los primeros autores en usar el concepto fue Humberto Fuenzalida V., en *Chile, Tierra, Vida e Historia*, incluido en: Humberto Fuenzalida (Editor), *Chile: Geografía, Educación, Literatura, Legislación, Economía, Minería*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1946, pág. 39.

⁹ Hugo Marín Varela. Introducción a la re-edición de Joaquín. Morales, *Historia del Huasco* [1898]. Ed. Universidad de Chile. La Serena. La Serena, 1981

¹⁰ Luz María Méndez, “Minería regional, exportación y empresarios en Coquimbo 1800-1840. *Valles. Revista de estudios regionales*. Nº 7-8, 2002.

explica bien como categoría de análisis territorial la zona en que se centra este trabajo, en la medida que define un espacio de integración geográfico, histórico y cultural, corroborado por la amplia difusión y aceptación que este calificativo mantiene hasta el presente.

En la región estudiada la principal actividad desarrollada era la minería, con un importante ciclo productivo cupro-argéntífero –y en menor medida aurífero– que caracterizó la región, durante gran parte del siglo XIX. La minería, acorde con sus ciclos de expansión y contracción, atraía trabajadores desde el centro de Chile y el extranjero. Los primeros venían movidos por la posibilidad de mejores condiciones de trabajo, cuando no estaban orientados por la inasible mixtura de la codicia y los sueños, que hacían ver en quebradas y cerros el filón que revertiría la postergación y la miseria. Cuando el azar y la perseverancia permitían encontrarse con el ansiado filón, por mínimo que este fuese, el voz a voz lo convertía en una narración cada vez más acrecentada en sus resultados minerales. Así, la quimera era constantemente recreada y reforzada junto al fuego o en la chingana, despertando la avidez que atraía e impulsaba a la búsqueda, engrosando los flujos de pirquineros y peones a la zona.

La región fue también un importante receptor de extranjeros, principalmente argentinos, que cruzando la cordillera se avecindaban en la zona respondiendo a la oferta de trabajo que la región presentaba o, en ocasiones, buscando refugio por resultados adversos en las confrontaciones políticas que el vecino país tenía hacia mediados del siglo XIX. Hacia 1840, una autoridad local informaba al ministro del interior que la región “sea por lo abundante riqueza de su basto mineral o por mil otros motivos de conveniencia que ofrece” aumentaba su población con rapidez extraordinaria, afirmando con algún exceso que “se cree que dos terceras partes de sus habitantes son extranjeros, siendo la mayoría de estos de la plebe argentina que desde años anteriores ha estado y está en la actualidad emigrando en número crecido”¹¹. A parte del alto número de trasandinos, –denominados “cuyanos– existía una importante presencia de ingleses y europeos, arribados a la región para trabajar como técnicos mineros y comerciantes, desempeñándose estos últimos en la habilitación económica de los mineros locales. En la época la cantidad de extranjeros era engrosada

¹¹ Copiapó, 27 de noviembre de 1841. MININT, Vol. 146, Fs 96V.

esporádicamente con las frecuentes y numerosas deserciones de marinos extranjeros en los puertos de la región.

Las fuentes y los problemas.

El trabajo desarrollado nos enfrentó a una serie de fuentes ubicadas en diversos fondos del Archivo Nacional Histórico y la Biblioteca Nacional de Chile, de estos fondos consideré los legajos correspondientes a la documentación oficial existente entre las autoridades regionales y el gobierno central. Un primer nivel de esta documentación, esta compuesto por las comunicaciones entre los subdelegados existentes en los departamentos y el gobernador respectivo.

El conjunto de documentos descritos reúne las opiniones, informes y peticiones que los subdelegados hacían al gobernador y este a uno de los tres intendentes de la región. Estos documentos representan la versión oficial de las autoridades locales y provinciales con respecto a la problemática tratada en este trabajo, de manera que estas fuentes dan cuenta de la visión que las autoridades se han formado –incluidos sus prejuicios– acerca de la situación y formas de vida del mundo popular, realidad en que las autoridades de este nivel están inmersas. La documentación generada por estos estamentos esta contenida en los fondos correspondientes a las Gobernaciones, desde las cuales emana la documentación que informaba al Intendente de la Provincia¹². Las comunicaciones de los intendentes con el Gobierno Central, que representan la perspectiva política del problema, las trabajamos en el Fondo Ministerio del Interior, cuyos legajos reúnen la percepción que el intendente designado por el gobierno central tenía del problema.

El punto de vista judicial lo obtuvimos en los fondos correspondientes a los Archivos Judiciales de Copiapó, La Serena, Petorca y el Archivo Judicial de La Ligua¹³. En el caso de las fuentes judiciales, la riqueza numérica y cualitativa de la

¹² Hemos considerado los fondos Archivo Intendencia de Copiapo (ICOP), Archivo Intendencia de Coquimbo (ICOQ) y el Archivo de la Intendencia de Aconcagua (IACO)

¹³ Estos dos últimos archivos se encuentra depositado en la ciudades homónimas, sin catalogar, con muchos papeles sueltos, pero que presentan una gran riqueza documental y no han sido historiográficamente trabajados, razón por la cual junto con ubicarlos para tomar una muestra documental

información que estas contienen es mayor y diversa, hecho que nos enfrenta a una selección documental obligatoriamente más acertada, con el objetivo de identificar los casos cuyo aporte sea esclarecedor e informen con mayor amplitud acerca del tema de nuestro interés. Metodológicamente, el asunto de la culpabilidad no atañe mayormente a nuestros objetivos, no obstante son importantes algunas consideraciones hechas para el tratamiento de los juicios como documentos históricos, en la medida que estos son producto de la tensión entre el juez, una autoridad que acusa, y un personaje eventualmente culpable, que busca por todos los medios –justificados si es inocente– exculparse y ser sobreseído. Pero, el historiador no puede constituirse en un nuevo juez, en el considerando que las declaraciones de los acusados insertas como elementos probatorios más que verdaderos deben resultar convincentes y son importantes en tanto contengan mayores grados de verosimilitud¹⁴. En los casos señalados las declaraciones debían guardar cierta coherencia con la realidad social que le servía de contexto. A la luz de las reflexiones anteriores, las acusaciones presentadas reflejaban las percepciones del orden y la moral aceptadas dentro de la sociedad decimonónica para tratar el tema de las diversiones y entretenimientos del mundo popular, en especial cuando la actitud tornaba en definitiva trasgresión.

Solo resta acotar que, con respecto a su contenido, las fuentes judiciales presentan importancia vital para nuestros intereses, pues contienen –aunque filtradas por el secretario o actuario del juez– los planteamientos de los inculpados, permitiendo a través de ellos adentrarse en una de las escasas fuentes que nos aportan la visión que en el mundo popular existe acerca de los problemas que tratamos.

La investigación se complementó con la revisión de periódicos regionales, tales como, *El Copiapino*, *El Correo de La Serena*, *El Coquimbo*, y un periódico de circulación nacional: *El Mercurio de Valparaíso*, que entregaba la perspectiva existente en el centro del país. Es importante anotar algunas consideraciones acerca de los periódicos como fuentes históricas, en la medida en que en estos se manifiestan opiniones y puntos de vistas sustentados por articulistas que en la práctica

diagnóstica, hemos procedido a su clasificación y catalogación. El trabajo preliminar lo estamos realizando con el Centro de Estudios Regionales del Patrimonio Cultural de La Ligua y cuenta con la participación de Marco Murua, archivista de la misma institución.

asumen la línea editorial del periódico, -con su particular definición ideológica- desde la cual se emplazan para dar cuenta a la ciudadanía del accionar del pueblo. De esta forma, el periodista “elige” un determinado suceso, de impacto en la comunidad, lo interpreta y lo traduce en palabra escrita, construyendo una narración que contiene la percepción que el articulista se ha formado del mundo popular, acerca del cual emite juicios de valor, expresa opiniones, todo sintetizado en la narración que se hace de los diversos hechos de “interés” para el lector. No obstante, el texto del articulista no es “inocente”, pues este busca provocar un impacto en la opinión de los lectores, como se ha afirmado, el periódico procura “orientar una opinión, por la pluma del periodista, que a su vez porta su individualidad en confrontación con el horizonte de expectativas de su medio”¹⁵.

De esta manera el periódico, en cuanto receptáculo de la palabra escrita, posee en el siglo XIX un aura de veracidad y reconocimiento, validados por representar una conducta civilizada y moderna, razón por la que hasta en los más ínfimos poblados de la región se crearon y circularon breves periódicos, termino que resulta grandilocuente al constatar que algunos de ellos contaban solo con cuatro páginas. Pero, el papel de estos periódicos al interior de la sociedad regional no fue menor, pues estos actuaron como “ordenadores” de la realidad social, jerarquizando sus problemas, al aumentar o disminuir su importancia par la comunidad, “instalando” su discusión, a través de los lectores, en el seno de la comunidad.

Un interesante aporte lo encontramos en la revisión de los setenta volúmenes del Archivo Claudio Gay, en especial en el volumen 39, que contiene sus apuntes de campo, tomados cuando recorrió el Norte Chico. Similar valor le asignamos a los datos y apreciaciones que Ignacio Domeyko¹⁶ consignó en sus memorias, las que para el caso puntual de la fiesta de Andacollo y algunos elementos de la situación y religiosidad de los mineros presenta una agudeza y sensibilidad frente al tema que resulta notable y aclaradora. En esta misma perspectiva, pero con un valor bastante más

¹⁴ Un tratamiento del asunto en Maria Celina Tuozzo “Apuntes metodológicos: el problema de la verosimilitud en el estudio de los sumarios criminales”. *Revista Actas Americanas*, Universidad de La Serena, N° 4, 1996. Páginas 5-17.

¹⁵ “O mundo dos turbulentos. Representações da cidadania, da exclusao na Porto Alegre do final do século XIX” en *De sujetos, definiciones y fronteras* Adrián Carbonetti, Et. Al. (Comp.) Universidad Nacional de Jujuy. San Salvador de Jujuy, 2002. Pág. 120.

¹⁶ Ignacio Domeyko. *Mis Viajes*. Vol. I. Ed. de la Universidad de Chile. Santiago, 1978.

vivencial, encontramos el texto que resume el viaje de Francisco Galleguillos¹⁷ a la zona de La Serena a fines del siglo XIX.

En segundo lugar, nos parece necesario conocer y analizar el tema de las borracheras y la consecuente violencia ligada al momento de las fiestas, realidad en que las fuentes presentan estas manifestaciones como numéricamente más importantes y a las cuales la historiografía, para el caso del Norte Chico no ha puesto la atención y el énfasis en las investigaciones que, pensamos, esta realidad amerita.

En el trabajo que presentamos, trataremos el tema del mundo cultural parcialmente a través de las fiestas comunitarias y privadas, asociándolas directamente al tema de la violencia y las borracheras, intentando integrarla en el contexto de las discusiones políticas y de los discursos civilizadores y culturalmente homogeneizantes planteados por la elite chilena decimonónica.

El periodo en que centramos la investigación esta definido por dos importantes hitos ligados al mundo de la minería en la región. En primer lugar, iniciamos nuestro análisis en 1840, debido a una serie de cambios que marcan esta década asociados, entre otros, a una mayor participación de capitales ingleses y a un aumento del control por parte del estado nacional chileno, en esa década ya en un firme proceso de consolidación.

Como antes señalábamos, el espacio geográfico estudiado tuvo una incidencia radical en la producción de cobre durante gran parte del siglo XIX –llegando a convertirse en una de las principales zonas productoras del mundo- para comenzar a descender paulatinamente en importancia como espacio de producción cuprífera, deteriorándose esta posición después de la anexión de los territorios del Norte Grande, en el último cuarto del siglo XIX, fenómeno aún mas notorio después de la primera década del siglo XX cuando se inicia el desarrollo de los depósitos porfíricos de la Braden y Chuquicamata, configurando lo que Leland Pederson ha denominado el *Periodo Porfírico*¹⁸, debido a la predominancia de la explotación de este tipo de

¹⁷ Francisco Galleguillos. *Una visita a La Serena, Andacollo y Ovalle*. Imp. Valparaíso, 1896.

¹⁸ Leland Pederson. *The Mining industry of the Norte Chico, Chile*. Northwestern University. Evanston. Illinois, 1966. Ver el capítulo VI “The Porphyry Copper Period, 1910”, Pág. 230-290. Donde analiza la

depósitos al avanzar el siglo XX y que significó para el Norte Chico una disminución constante en la participación porcentual del monto total de cobre producido en Chile, hasta llegar a un 11.6% en 1958¹⁹.

Investigaciones acerca de lo festivo en el Norte Chico.

Al intentar esbozar un *estado del arte* o *estado de la cuestión*, con respecto a las investigaciones acerca de los temas abordados en el presente trabajo, es importante señalar que los desarrollos de estos son disímiles, pues, mientras la violencia ha sido un tema abordado con mayor profusión en las investigaciones historiográficas de la región, las borracheras han pasado más bien desapercibidas, como objeto de estudio para el siglo XIX. Un caso comparable es el de la fiesta como tema en los estudios históricos chilenos, el que ha sido escasamente desarrollado, según discutiremos más adelante.

Es así como, la literatura historiográfica a tratado el tema de la violencia en una serie de investigaciones que explicarían este fenómeno. Así, Gabriel Salazar analizó el proceso desencadenado desde 1840 en adelante, como efecto de la mecanización de las faenas mineras, manifestadas en “un aumento de la tendencia escapista y rebelde”²⁰ del peonaje. Más tarde, se buscó interpretar este fenómeno como una reacción al proceso de proletarización sustentada en un “espíritu de rebeldía” –al decir de María A. Illanes– que habría dificultado la fuerza organizadora de los intereses de los grandes mineros en el periodo post-independencia, hasta mediados del siglo XIX²¹.

situación expuesta con respecto a la producción cuprífera desde 1910 hasta el fin de la década de los sesenta en el pasado siglo XX.

¹⁹ Ibidem. Pág. 230. Con respecto a la importancia que alcanza la producción de los depósitos porfíricos hacia mediados del siglo XX, Pederson señala que “El cobre es mayoritariamente el producto dominante de la minería chilena, y cerca del 85-95% del medio millón de toneladas de cobre fino producido anualmente en Chile desde 1959, era derivado de los depósitos porfíricos de baja ley. Es apropiado designar el presente y el pasado reciente como el Periodo de Cobre porfírico” (la traducción es nuestra).

²⁰ Gabriel Salazar. *Labradores, peones y proletarios*. Ed. Sur. Santiago, 1985. Págs. 173-174.

²¹ 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. Págs. 90-122.

Desde otra perspectiva, Jorge Pinto explicaba el problema de la violencia para el siglo XVIII en el Norte Chico asociándolo al alcoholismo y las condiciones de vida de los trabajadores²². El mismo autor, en otro artículo dedicado al periodo 1750-1850²³, analizaba los mecanismos de descompresión social mediante tres aspectos: el alcoholismo, los derroteros y la religiosidad popular.

Las investigaciones efectuadas con relación al tema de la fiesta religiosa en el contexto geográfico del Norte Chico chileno han tomado a lo menos tres direcciones claras. En primer lugar, se han descrito las danzas y cantos populares religiosos y ritos asociados al mundo popular desde la perspectiva de dar a conocer el mundo tradicional del minero-campesino con una clara connotación de exotismo, de un observador que busca dejar registros de costumbres extrañas. Este es el caso de Claudio Gay, Ignacio Domeyko, Jullian Mellet, y demás viajeros del siglo XIX que recorren la región señalada. Paralelamente, la iglesia católica autorizó una serie de publicaciones que hicieron, desde mediados del siglo XIX en adelante, sacerdotes que conocieron o trabajaron en la localidad, quienes buscaron resaltar el compromiso cristiano del pueblo en textos claramente hagiográficos, como es el caso de Juan Ramón Ramírez²⁴ y Principio Albás²⁵.

Desde las últimas décadas del indicado siglo el rescate de la tradición fue hecho por folcloristas, quienes realizan un trabajo más profundo y con una mayor visión analítica, buscando algunas explicaciones, especialmente en lo referente a los cantos y danzas ejecutadas en las diversas festividades, entre otros, Francisco Galleguillos Lorca²⁶, Juan Uribe Echeverría²⁷. En este periodo destaca, el trabajo investigativo

²² Jorge Pinto "La violencia en el corregimiento de Coquimbo durante el siglo XVIII", *Cuadernos de historia*. Ed. Universidad de Chile. Santiago, 1988. Págs. 73-97.

²³ Jorge Pinto. "Tras la huella de los paraísos artificiales. Mineros y campesinos de Copiapó. 1700-1850", en Marcela Orellana y Juan G. Muñoz (Eds.) *El agro colonial*. Ed. Universidad de Santiago de Chile. Santiago, 1992. Págs. 101-126

²⁴ Juan Ramón Ramírez. La Virgen de Andacollo, Imp. de *El Correo del Sábado*, La Serena, 1873.

²⁵ Principio Albás *Historia de la imagen y el santuario de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo*. Imp. Claret. Santiago, 1943.

²⁶ Francisco Galleguillos Lorca. *Una visita a La Serena, Andacollo y Ovalle*, Tipografía Nacional, Valparaíso, 1896.

²⁷ *Contrapunto de Alféreces en la provincia de Valparaíso*, Anales de la U. de Chile, Santiago, 1910.

desarrollado por Ricardo Latcham²⁸, quien desde la antropología trabajó el tema de los mineros danzantes, planteando algunas explicaciones acerca de su origen.

En rigor, la perspectiva de análisis más acabada de estas expresiones religiosas se asocia a los trabajos efectuados por Manuel Dannemann²⁹, quien a estudiado el tema en las últimas décadas, buscando recoger y evaluar bienes de la cultura tradicional desde una perspectiva antropológica. El complemento de la línea de trabajo desarrollada más arriba es un análisis etno-musicológico efectuado en los estudios de Claudio Mercado³⁰ y José Pérez de Arce³¹, quienes trabajan las percepciones existentes al interior del llamado baile de *Chinos*. Un caso destacado es el de Mercado, quien en una investigación participativa muestra parte de este complejo universo, como una propuesta de antropología poética.

Otro enfoque del problema, se ha dado a partir del trabajo de Maximiliano Salinas quien investigó acerca de la experiencia religiosa popular, intentando comprender este ámbito desde una perspectiva histórico-teológica, trabajando con “las clases subalternas durante la gran época de la oligarquía”, poniendo énfasis en el periodo 1850-1930³², orientando su trabajo hacia las percepciones del cristianismo popular.

Isabel Cruz³³, publicó a mediados de la década de los noventa su investigación acerca de los festivo en el mundo colonial, abarcando un periodo comprendido desde el inicio del siglo XVII hasta las primeras décadas del siglo XIX. En su investigación trabajó la fiesta desde la perspectiva de la ruptura de la cotidianeidad, no considerando las transgresiones existentes en el mundo popular, su

²⁸ “La fiesta de Andacollo y sus danzas”, *Anales de la Universidad de Chile*, T. CXXVI. Santiago, 1910.

²⁹ Un resumen del trabajo de folkloristas en Manuel Dannemann *Los estudios folklóricos en nuestros ciento cincuenta años de vida independiente*. Ed. Universidad de Chile, Instituto de Extensión Musical, 1961.

³⁰ Claudio Mercado y L. Galdames, *De todo el universo entero*, Ed. 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, 1998. Págs. 11-30.

³¹ Ver, entre otros: “Sonido Rajado: the sacred sound of Chilean pifilca flutes”. *The Galpyn Society Journal*. Julio, 1998. Además ver la continuación del trabajo anterior en “Sonido Rajado II”. *The Galpyn Society Journal*. Enero, 2000. Otro interesante artículo es “El Sonido rajado: una historia milenaria.” *Valles. Revista de Estudios Regionales*. N° 3. La Ligua, 1998. Págs. 141-152.

³² Maximiliano Salinas, *Canto a lo divino y religión del oprimido en Chile*, Ed. Rehue, Santiago. 1991

³³ Isabel Cruz *La fiesta: metamorfosis de lo cotidiano*. Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago. 1995.

investigación esta centrada en Santiago, donde los mecanismos de control eran un tanto más eficientes que en el mundo de las regiones, situación que consideramos importante al momento de intentar comprender la sociedad decimonónica. Siendo el trabajo de Cruz el único trabajo con una visión amplia y que trate el problema de lo festivo en Chile, consideramos que la fiesta es un tema importante para trabajar.

Si bien es cierto, compartimos algunos de los puntos de vista que sustentan las investigaciones discutidas anteriormente, parece importante considerar dos temas asociados al mundo de la minería decimonónica. En primer lugar, es necesario abordar las manifestaciones culturales, religiosas y simbólicas que la minería desarrolló en Chile, dada la importancia vital que esta actividad económica alcanzó en el siglo XIX. Consideramos, que es necesario profundizar en esta dirección de investigación la que permitirá consolidar un nuevo frente de trabajo para la Historia Social de Chile, tal como se ha desarrollado el estudio de estos aspectos en la historia de la minería americana³⁴. También es destacable considerar las propuestas metodológicas de la microhistoria, cuyos planteamientos esenciales son la reducción en la escala de la observación y el estudio intensivo del material documental³⁵. Nos suscribimos al principio unificador de esta perspectiva, sustentado en la certeza de que “la observación microscópica revelará factores anteriormente no observados”³⁶.

³⁴ Deustua, José. “transiciones y manifestaciones culturales de la minería americana entre los siglos XVI-XX: un primer intento de aproximación”. *Historica*. Ed. Pont. Univ. Católica del Perú. Vol. XXII, N° 2. Lima, 1998. Págs. 209-226.

³⁵ Giovanni Levi “Sobre microhistoria”, en Peter Burke *Formas de hacer historia*. Ed. Alianza. Madrid, 1999. Pág 122.

III. EL MUNDO FESTIVO EN EL NORTE CHICO.

El momento de la fiesta significa un tiempo de interrupción que se inicia con la *bajada* de la mina. Así, el día de la fiesta es esperado por los mineros después de meses consumidos –ellos y los días– en la faena, entre cerros y soledades, siempre alejados de las comodidades que les entregan –aunque mínimas– los centros poblados. La fiesta es el momento de la ruptura con la cotidianeidad cargada de trabajos y constituye por esencia el espacio donde la vida se hace más liviana y licenciosa. Premunidos de algún dinero, los mineros *se bajan* de las faenas a disfrutar la vida, donde los límites los pone, en la mayoría de las ocasiones, la inconciencia total, o parcial, producida por el excesivo consumo de alcohol. Un testigo de esta repetida escena en la región, escribía que “en el día de fiesta cesan las labores, comienza el juego y las borracheras en la placilla, y la licenciocidad a un par de millas fuera del recinto de las minas, donde esperan a los mineros mujeres de dudosa conducta, visitadas clandestinamente de noche por los apires y barreteros. He ahí la vida corriente de este pueblo trabajador”³⁷.

Antes de iniciar el desarrollo de este punto, cabe preguntarse acerca de ¿qué tipo de fiestas convocan a los trabajadores en la región?, la documentación permite ilustrar la participación en el momento festivo en dos espacios sociales diferentes, por una parte, las celebraciones comunitarias de las localidades de la región, escenario de las principales festividades del Norte Chico, donde las de mayor convocatoria eran las de carácter religioso, aumentando la importancia de las fiestas cívicas de celebración nacional –puntualmente el 18 de septiembre– a medida que avanzaba el siglo, para sumarse en las últimas dos décadas del periodo las celebraciones correspondientes al 21 de mayo.

Otro espacio de participación festiva es el mundo privado, instancia que convoca a trabajadores recurrentemente a *chinganas* y *bodegones*, o que se reúnen a beber y compartir con sus pares en sus *covachas* o casas particulares donde se expendía

³⁶ Ibidem. Pag. 124.

³⁷ Ignacio Domeyko. Op. Cit. Pág. 432-433.

alcohol de manera encubierta. En estas jornadas de celebración existen presencias insoslayables en que se considera el alcohol, las mujeres y el juego –tríada peligrosa a la hora de mezclarse en una discusión–, que están presentes en la mayoría de los juicios por crímenes cometidos durante la concreción de estos espacios de sociabilidad popular. Eduard Poeppig, un viajero alemán, destacaba hacia en las primeras décadas del siglo XIX, que a medida que se acercaba la tarde se iniciaban múltiples discusiones y los contrincantes se tornaban peligrosos, debido al abundante alcohol consumido³⁸

Continuidad y cambio en las fiestas religiosas decimonónicas.

Para acercarnos a reconstruir las continuidades y transformaciones de las fiestas religiosas contamos con amplias descripciones realizadas por cronistas y viajeros, centradas fundamentalmente en los siglos XVII al XIX. El relato más antiguo y rico en información esta dado por el anteriormente citado Alonso de Ovalle, quien presenció la celebración de Semana Santa hacia mediados del siglo XVII. El lúcido jesuita se vio particularmente impresionado por la procesión que se llevaba a cabo, su detallada descripción sostiene que “... cuantos van de afuera quedan admirados diciendo que nunca tal creyeran si no lo vieran”³⁹.

Las visiones posteriores no varían en lo medular, centrándose la atención de los testigos en la Semana Santa y Corpus Christi. Estas narraciones dan cuenta de procesiones recorriendo las calles de las ciudades principales, las que estaban cubiertas de flores y adornadas con arcos desde los que pendían cintas de colores y granadas de papel, diferenciándose poco de las fiestas actuales realizadas en pequeños pueblos. Por la ruta descrita se desplazaban los creyentes tras la imagen a cuyo paso la multitud guardaba silencio y se hincaba en señal de respeto.

Estas expresiones de fervor religioso se mezclaban con representaciones de toros, figuras confeccionadas en papel imitando a este animal en el interior del cual se ubica un hombre, que era acompañado por toreadores en caballos de palo. El desfile

³⁸ Eduard Poeppig *Un testigo en la alborada de Chile (1826-1829)*. Ed. Zig-Zag. Santiago, 1960. Pág. 275.

³⁹ Alonso de Ovalle, Op. Cit., pág. 289.

continuaba con hombres en zancos denominados “gigantes” y la tarasca, representación de un monstruo marino que según la tradición francesa había sido domado por Santa Marta.

Esta faceta de la fiesta fue la que observó en el siglo XIX el Inglés Longeville, pareciéndole “una procesión de aspecto mucho más alegre” su atención se centró en los bailes que acompañaban la procesión y en el “matagallinas” a quien caracterizó como una especie de bufón “disfrazado como demonio, con cuernos y cola [...] va con una larga fusta abriendo sitio para los bailarines, sin consideración a la muchedumbre, la que, sin embargo, está obligada a tomar sus azotes sin ofenderse”⁴⁰.

Los cuarenta días previos a Semana Santa era un periodo carente de espectáculos, música y baile. La “casa de penitencia”, también llamada Casa de Ejercicios se llenaba de personas que durante semanas se dedicaban a orar, velar, ayunar y en algunos casos a azotarse, es decir, a castigar su cuerpo.

La Semana Santa decimonónica estaba invadida de una atmósfera de devoción ligada al martirio de Cristo, el día jueves se detenía todo tipo de trabajos y se iluminaban las iglesias. En los habitantes, el negro predominaba en las vestimentas. En Santiago, según el viajero Sueco C. Bladh, “pesaba un silencio de muerte”, interrumpido sólo por el murmullo de miles de voces y por los presos que haciendo sonar sus cadenas pedían limosna en las esquinas. El conjunto daba a la ciudad, a juicio del mismo viajero, un aspecto “lúgubre y terrible”. Estas imágenes se complementan con la presencia de los *cucuruchos*: “altas figuras vestidas de negro disfrazadas con grandes bonetes cónicos [que] molestaban en las plazas a los transeúntes con el grito severo: den limosna para sacar las almas de los difuntos del purgatorio”⁴¹.

Durante toda la celebración de Semana Santa numerosas procesiones recorrían la ciudad portando andas que representaban, en figuras de madera de tamaño natural, diferentes etapas de la vida de Jesús, hasta culminar con la crucifixión. En las piadosas caras de beatas y sacerdotes se reflejaba la profundidad del dolor compartido por la pasión de Cristo, estas fuertes imágenes se acentuaban al llegar la noche, pues los

⁴⁰ Richard Longeville Vowel, *Memorias de un oficial de marina ingles*, Fondo Histórico y Bibliográfico Jose toribio Medina, Tomo II, Página 180.

⁴¹ C. E Bladh, *La República de Chile*. 1821-1828, Imp. Universitaria, Santiago. 1951, Pág. 210.

participantes sólo se iluminaban con velas aportando una cuota más de misticismo a la escena.

De los elementos que componían la festividad religiosa, específicamente en la procesión, los llamados “disciplinantes” fueron los que impactaron más a los diferentes testigos decimonónicos, estos grupos de devotos acompañaban a la imagen de Cristo aplicándose “disciplinas”, instrumento para flagelarse que contaba con varias puntas de las cuales pendían trozos de metal, con el cual en repetidas ocasiones se golpeaban, lacerando la espalda desnuda. Esta costumbre, que Ovalle había descrito a mediados del siglo XVII, aún se mantenía en el siglo XIX. En la misma época el tipógrafo Samuel Johnston se impresionó por los golpes que estos se proporcionaban, “haciendo brotar la sangre de su cuerpo”, el consternado norteamericano anotaba:

“Cuando vi por primera vez a estos infelices, me imagine que cumplían penitencias que les hubiesen sido dadas por sus confesores como castigo de culpas graves; pero supe después –escribía Johnston– que se imponían ellos mismos de su voluntad semejante azotaina, con lo que dejaban puesto muy en alto su devoción, juzgándose de su santidad por la decisión y energía con que se aplicaban semejante tortura”⁴².

Esta particular expresión de religiosidad pone acento en el dolor y en el castigo, convirtiéndose cada golpe en un elemento que reprime, controlando al demonio que se apodera del cuerpo, clara expresión del denominado “cristianismo doliente”⁴³.

Las fiestas religiosas en el Norte Chico.

Lo descrito anteriormente sucedía en el siglo XIX en los centros urbanos más importantes, pues en los pequeños poblados mineros el paisaje cultural y social era otro. Un impresionado sacerdote que visitaba la región hacia 1870, recordaría años más tarde que “no comprendíamos que las grandes solemnidades religiosas se celebrasen de una manera tan diversa de la que se celebraban en Santiago”. Este contraste era aumentado

⁴² Samuel Johnston, *Cartas de un tipógrafo yanqui*, Ed. Fco. de Aguirre, B. Aires 1967, Pág. 226.

⁴³ Jorge Pinto, “Dominación y Rebeldía. El Cristianismo Doliente y el Cristianismo Festivo”, *Estudios latinoamericanos*, Solar Chile, 1991.

por los bailes, las danzas y una mayor presencia de conductas “paganas” en las fiestas, expresiones que resultaban indisociables de lo religioso, formando parte de una misma realidad. El problema visto desde la perspectiva planteada, nos traslada a un escenario donde la participación del mundo popular no acaba solo en lo religioso, conformándose un espacio de sociabilidad popular donde la romería se transformaba, al decir de Claudio Gay, en “una fiesta pública y no religiosa, [donde] muchos van a jugar a los naipes o a los dados”⁴⁴.

Entonces, la fiesta religiosa se constituye en un espacio de sociabilidad popular que sobrepasa notablemente la dimensión litúrgica tradicional, esta realidad es temporalmente permanente –durante el siglo XIX– y constatable actualmente en los pueblos del Norte Chico el día de la fiesta en honor de la Virgen o el santo protector, transformándose en la principal celebración efectuada durante el año e implantando una particular dinámica a la comunidad, la que con antelación engalana sus calles con flores de papel, guirnaldas y adornos similares transformadas en una ofrenda estética dedicada a la Virgen o al Santo de su devoción. En estos pueblos es posible observar los días de fiestas una serie de situaciones que, comparadas con lo descrito en los documentos históricos, permanecen casi inmutables desde siglos anteriores. Permanencias que atan a esta comunidad con su pasado, y que conforman en definitiva parte de su identidad local. Ciertamente, en la actualidad este tipo de celebraciones en el Norte Chico se realiza en los pueblos más apartados de los centros urbanos de la región, constituyéndose en una suerte de repliegue cultural, frente a una modernidad avasalladora.

Las celebraciones ligadas al ritual cristiano mantenían en el siglo XIX una profunda raigambre en las comunidades de campesinos y mineros de la región. En el periodo estudiado algunas fiestas poseían mayor importancia y alcance entre los fieles, entre estas destacaban las fiestas de La Candelaria de Copiapó, la Fiesta de Andacollo, El Niño Dios de Sotaquí, La Virgen de Palo Colorado, Fiesta del Rosario de Valle Hermoso, La Merced de Petorca y una serie de festividades de menor convocatoria diseminadas por los valles y poblados de la región.

⁴⁴ Archivo Claudio Gay, Vol. 39. Fs.133V.

Los antecedentes de las festividades estudiadas se remontan al periodo inicial de la ocupación española, siempre ligadas e iniciadas –según la tradición– mediando un acto sobrenatural y mítico, donde la divinidad se presenta a un indígena o este en un hallazgo fortuito encuentra su imagen. Desde la perspectiva del análisis historiográfico es claro que estas imágenes eran portadas por los primeros españoles o encargadas desde Cusco o Quito –donde se gestaron las escuelas de imaginería religiosa homónimas– durante la colonia. Así, son comunes en la literatura los encuentros del tipo señalado, siendo parte de las tradiciones de diferentes santuarios latinoamericanos, en especial aquellos que en el mundo prehispánico habían sido importantes centros de culto, buscando superponer los nuevos dioses –y de paso eliminar los anteriores– para crear una solución de continuidad⁴⁵. Como ejemplo, analizaremos la tradición existente para explicar el inicio de la celebración en dos localidades del Norte Chico, caracterizadas por su capacidad de convocatoria y permanencia.

En el poblado minero de Andacollo, en las cercanías de La Serena, la tradición habla de un encuentro de la Virgen con un indígena llamado *Collo*, a quien esta habría indicado el lugar en que se encontraba su imagen para adorarla, dándole de paso el nombre al poblado (*Anda Collo*)⁴⁶. Aludiendo a esta tradición Claudio Gay escribió entre sus notas que la Virgen “se halló milagrosamente entre las estériles rocas de las elevadas sierras i dotada de inteligencia divina bajo la forma tosca, material e inanimada del cartón i madero que la representan”⁴⁷. Una variante de esta tradición oral fue recogida hacia 1870 por Juan Ramón Ramírez, asignándole a una honrada familia de indígenas el hallazgo de la imagen, entre unos matorrales, cuando buscaban leña⁴⁸.

Similar tradición existe en la Fiesta del Rosario de Valle Hermoso, celebrada en “un pueblo de naturales” cercano a La Ligua, donde la Virgen fue hallada fortuitamente al excavar el cerro⁴⁹. Otra tradición señalaba que los indios de la localidad habían hecho una gruta en la roca para adorar la imagen. Lo que está claro es que en las primeras décadas del siglo XX no existía en la localidad “una persona que conozca el

⁴⁵ Entre muchos ejemplos ver el caso de Copacabana donde la destrucción de las huacas por parte de los españoles “no afectaron de manera alguna la continuidad milenaria del lugar sagrado” uniéndose al culto de la virgen de Copacabana en el siglo XVI. Ver Nathan Wachtel, *El regreso de los antepasados. Ensayo de historia regresiva*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 2001. Pág. 527.

⁴⁶ Manuel Concha. *Tradiciones serenenses*. Ed. Rafael Jover. Santiago, 1883.

⁴⁷ Archivo Claudio Gay. Vol. 39. Fs. 133V.

⁴⁸ Juan Ramón Ramírez. Op. Cit., Pág. 19.

origen de la Virgen”⁵⁰. No obstante, durante el siglo XIX la fiesta duraba de cuatro a seis días “sin interrupción” y al decir de la prensa de la época contaba con una concurrencia “crecidísima”⁵¹.

Las fiestas religiosas en el Norte Chico juegan un papel preponderante, aunque su número decreció en el siglo XIX con respecto al periodo colonial. Esta tendencia estuvo marcada por la creciente importancia que los gobiernos republicanos impusieron a las nuevas festividades nacionales en desmedro de las festividades religiosas, política fundacional que buscaba constituir los nuevos rituales del estado, en la medida que se trataba –como ha señalado Peter Burke– de “imponer determinadas interpretaciones del pasado, moldear la memoria y, por tanto, construir la identidad nacional”⁵². La política de las autoridades republicanas buscaba acotar la profusión de fiestas religiosas que daban al calendario civil una duración aproximada de 241 días, existiendo 91 destinados a la religión, con diversos niveles de importancia dentro del ritual católico, que incluían los días de precepto de guarda, medio precepto con obligación de asistir a misa, domingos, tómporas, vigiliias, celebración de bulas, etc⁵³. Como anotábamos, las autoridades republicanas iniciaron en 1821 un proceso destinado a disminuir la cantidad de fiestas, pues consideraban que estas impactaban negativamente en el número de días de trabajo, produciendo de paso holgazanería y otros vicios dañinos a la sociedad. De esta manera, buscando limitar el “sinnúmero de fiestas y días de misas”, el Director Supremo solicitó al Obispo Muzzi –Jefe de la primera Misión apostólica en América independiente– la reducción de los días de precepto, quien por un indulto de agosto de 1824 los redujo de 17 a 11⁵⁴. Así, Chile, al igual que Uruguay una década más tarde,

⁴⁹ Hermelo Aravena Williams *Entre espadas y basquiñas*. Ed. Zig-Zag, Santiago, 1946.

⁵⁰ Manuela Fernández de Aballay. *Datos respecto a Valle hermoso*. Archivo Hermelo Aravena. Papeles sueltos. 1930.

⁵¹ *El mercurio de Valparaíso*. Valparaíso, 18 de diciembre de 1861. El citado periódico señalaba “se prepara otra gran función que todos los años se celebra en Valle Hermoso un pueblo de naturales que dista a menos de una legua de esta [La Ligua]. La Fiesta del Rosario dura cuatro a seis días sin interrupción, porque la concurrencia es crecidísima, pues no solo se reúne jente de los alrededores”.

⁵² Peter Burke. *Formas de historia cultural*. Ed. Alianza. Madrid, 2000. Pág. 71.

⁵³ Eugenio Pereira Salas, “Notas sobre el calendario litúrgico colonial”, *Segundo encuentro de religiosidad popular*. Ed. Mundo, Santiago. 1977.

⁵⁴ Para el tema ver el documento de reducción de fiestas preparado por la jerarquía de la iglesia chilena, que en lo medular señala “habiéndonos representado el Excelentísimo Señor Supremo Director del Estado de Chile los inconvenientes y perjuicios causados por la multiplicación e inconveniencia de los días de fiesta así de medio como de riguroso precepto y que tales inconvenientes perjudican al bien público y privado: Nos en virtud de las facultades apostólicas que especialmente tenemos por el sumo pontífice León XII decretamos lo que se sigue: 1º Están derogadas todas las fiestas de solo obligación de oír misa. 2º Las fiestas de riguroso precepto quedan reducidas...”. Un ejemplar manuscrito en el Archivo Vicuña

abordaba un problema importante para el nuevo diseño de sociedad que gravitaba entre las autoridades republicanas⁵⁵. Por otra parte, el tema de la reorientación se plasmaba en ejemplos tales como la supresión de la Fiesta de San Bartolomé Patrono de La Serena, que se celebró hasta 1819, ordenándose que “se invierta de hoy para siempre en solemnizar la fiesta nacional del 12 de febrero”⁵⁶. En este periodo también se dieron los primeros pasos legislativos para normar el desarrollo de la fiesta, ordenándose la supresión de las corridas de toro en 1824⁵⁷. No obstante, el ejercicio legislativo de la elite no siempre se tradujo en la modificación esperada, pues las lidias de toros –con sus correspondientes muertes– continuaron realizándose los días de fiestas y rematándose a beneficio de las municipalidades locales aún una década después.

A pesar de la prohibición existente, constatamos que las lidias continuaban haciéndose los días de fiesta, pues en 1835 Juan Evangelista Rosas informaba al intendente de Aconcagua que se había permitido la “bárbara diversión” de la lidia de toros y denunciaba que en menos de un año “la haya habido dos veces en la villa de la Ligua y en octubre del presente en la de Petorca con la circunstancia de haberse rematado la plaza para el efecto en uno y otro punto; siendo también de notar que en este ultimo murió víctima de ella, un padre de familia a quien por sobre nombre llamaban el Focho”⁵⁸.

Si bien es cierto la legislación existía, como discurso legal, aplicable en Santiago y sectores aledaños, la realidad en los centros poblados de la región estudiada era bastante diferente, pues las corridas de toros se publicitaban hasta en los periódicos, siendo por ende, de total conocimiento de las autoridades locales quienes, aparentemente, obviaban el asunto. De esta manera, cuestionadas en lo formal, pero aceptadas en lo factual, las corridas eran una práctica –a juzgar por las escasas fuentes existentes– relativamente frecuente. En septiembre de 1856, con ocasión de las festividades patrias celebradas en Copiapo, se informaba que “cinco animales se echaron al circo, y uno solo embistió con fiereza; aunque en vano, pues los aficionados que se presentaron en la liga

Mackenna, además la versión impresa en *Boletín eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Libro XVII. Imp. El Correo. Santiago, 1868. Págs. 656-657.

⁵⁵ Para un interesante estudio comparativo del problema ver Alfonso Espinera “La Disminución de las festividades en Chile y Uruguay” *Cuadernos de historia de la iglesia*. Cusco, 1994.

⁵⁶ Manuel Concha, *Crónica de La Serena*. Imp. La Reforma. La Serena, 1871. Pág. 107. Es importante destacar que durante los primeros años de la república la fiesta nacional se celebraba en esta fecha.

⁵⁷ Zapiola, José. *Memorias de treinta años. 1810-1830*. Ed. Fco. de Aguirre, Buenos Aires 1974.

esquivaban sus golpes como diestros lidiadores... un trabajador cabalgó sobre el guapo cornudo, recibiendo un buen golpe en premio de su temeridad.”⁵⁹

Las fiestas que reunían mayor cantidad de personas en pequeños poblados eran las dedicadas a la virgen, destacando en el Norte Chico la de *Nuestra señora del Rosario* de Andacollo, por antonomasia la mayor festividad de la región. Celebrada desde el temprano siglo XVI, esta fiesta convocaba a miles de participantes durante el siglo XIX, que provenían de todo Chile y de los países vecinos: danzas de Bolivia⁶⁰, Perú y Argentina⁶¹. Al poblado llegaba una gran cantidad de población flotante, la que bordeaba las 20.000 personas, trasladándose hasta allí “devotos y no devotos de la Virgen” que se daban cita para saciar “sus placeres mundanos”⁶². La participación en la festividad no siempre respondía a motivos religiosos, pues, a juicio del viajero Julian Mellet, los visitantes “se pasan, parte en oraciones, parte en diversiones públicas”⁶³. La concentración de forasteros en el pequeño poblado minero producía una gran alteración del ritmo de vida de la localidad, concentrando promeseros, danzantes, comerciantes y el más amplio espectro de la realidad social de la época, quienes eran trasladados en trenes diarios desde La Serena y Coquimbo. Un ejemplo de la alta convocatoria de esta fiesta fue dado en 1867 por un articulista de *El Mercurio de Valparaíso*, quien afirmaba que “Se nos ha dicho que el pueblecito de Andacollo venía estrecho para los numerosos devotos que de todos los pueblos y aldeas de la provincia fueron a depositar sus ofrendas”⁶⁴.

Más explícito al referirse a la amplia convocatoria de Andacollo resultó un articulista de *El Copiapino*, quien afirmaba que eran abandonados los poblados y campos de la región iniciándose “la algarabía de esta nueva Babel”, al respecto escribía, que:

⁵⁸ San Felipe, diciembre 21 de 1835. MININT, Vol. 1.

⁵⁹ *El copiapino*. Copiapo, 24 de septiembre de 1856.

⁶⁰ *El correo de La Serena*. La Serena, 24 de diciembre de 1874.

⁶¹ *El Mercurio de Valparaíso*. 24 de diciembre de 1874. Algunos años después el mismo periódico señalaba que “ En los últimos vapores llegados del sur i norte ha venido mucha jente en romeria, i de los campos i ciudades vecinas como también del otro lado de la cordillera un sinnúmero de peregrinos concurrirán este año a Andacollo.”

⁶² *El Mercurio de Valparaíso*. 30 de diciembre de 1862.

⁶³ Julian Mellet. *Viajes por el interior de la América meridional* [1824]. Imp. I Enc. Universitaria. Santiago. Pág. 114.

⁶⁴ *El Mercurio de Valparaíso*. 28 de diciembre de 1867.

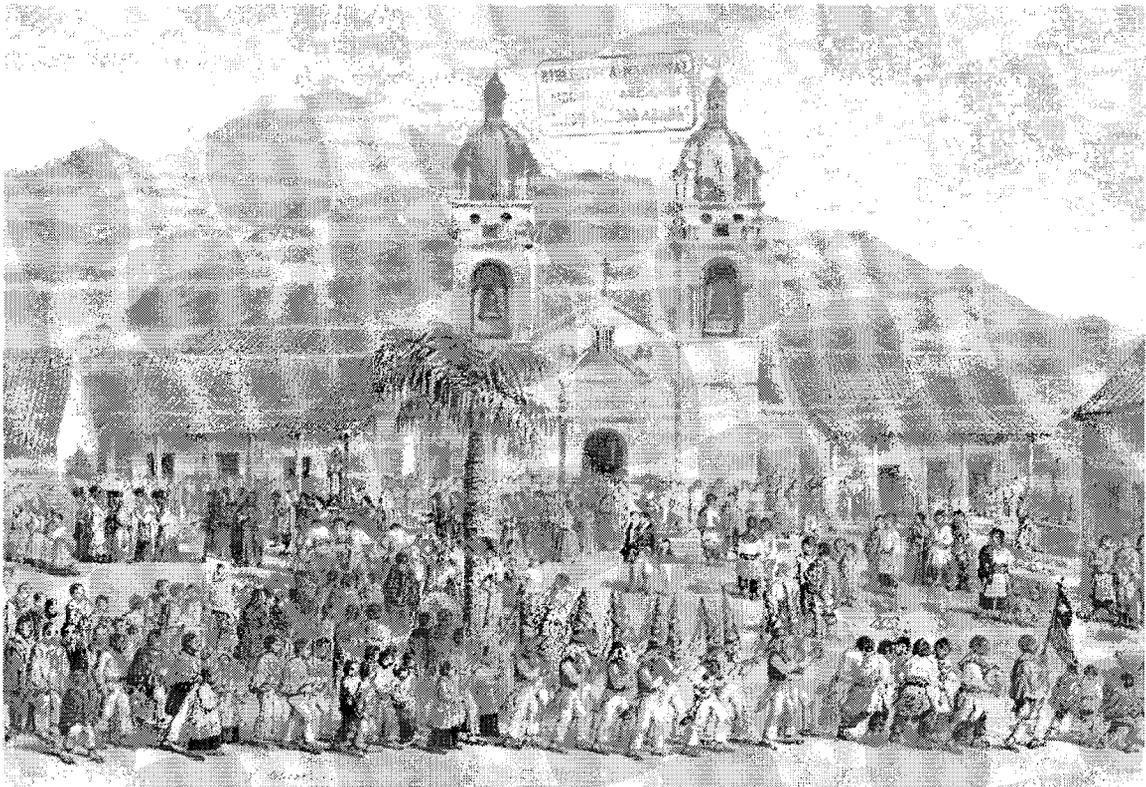
“Era de verse aquel prolongado cordón que ocupaba toda la longitud del campo, tan variado en sus colores y figura, aquella mezcla de gente con bagajes y animales de todas especies: dignidades, sexos, jeníos, caracteres, todo iba por un mismo camino: obispos, intendentes, empleados, militares, frailes, clérigos, bajos comerciantes, usureros, abogados, artesanos, pescadores, quincalleros, taures, bebedores, rateros, comadrones, sacristanes, salteadores, siseros, pasilleros, hortelanos, sirvientes, alguaciles, cabildantes, serenos, vigilantes, porteros, vejanconas, madrastras, abuelas, tías, rufianes, señoronas, feas, hermosas, grandes y chicas, colegiales, profesores, gañanes, amarradotes, lancheros, cargadores, pependencieros, escribanos, mozas perdidas, mineros... en fin solo nos hemos quedado nosotros para gozar de la perspectiva”⁶⁵.

Arribados los viajeros, se conformaba el más variopinto espectro social, movido por una pluralidad de intereses que hacían de la fiesta decimonónica de Andacollo, un hito en los ejemplos de sociabilidad asociada al mundo festivo. Para reconstruir la realidad que analizamos hemos apelado a una amplia gama de fuentes que nos puedan conducir a este objetivo. Así, consideramos la observación de antiguos grabados hechos por viajeros de las primeras décadas del siglo XIX, mediante los que podemos formarnos una imagen de la fiesta religiosa en el Norte Chico. Pero nos cabe una pregunta de carácter metodológico, ¿será posible que estas imágenes *contribuyan* a la recreación analítica del pasado?, es decir, ¿pueden ser consideradas fuentes en términos rigurosos?. A nuestro juicio sí, pues si consideramos el caso de Claudio Gay, este entrega una de las más completas visiones gráficas existentes acerca de la fiesta de Andacollo, siendo posible observar en una litografía inserta en sus textos⁶⁶ parte del espectro de la compleja realidad social de la fiesta: grupos de personas conversando distraídamente, rezos, sonidos de flautas, tambores... hacia el fondo gran cantidad de *mirones* u observadores no participantes. En la misma escena una procesión comienza a salir de la iglesia formada principalmente por mujeres cubiertas y vestidas de negro, en

⁶⁵ *El Copiapino*. Copiapo, 5 de enero de 1853.

⁶⁶ Claudio Gay, *Atlas de la historia física y política*, Colección Medina Biblioteca Nacional de Chile.

primer plano los bailes religiosos, entre ellos los *Chinos*⁶⁷ tras los cuales evolucionan grupos de bailes españolizados. En el centro de la plaza se encuentra un pequeño grupo de personas adineradas, que vestidas con la levita negra característica de su clase por aquel tiempo, miran el desarrollo de la procesión. A lo lejos se observan más chinos en sus evoluciones de baile y muchas personas cargando andas, el cuadro se complementa con niños corriendo, algunas personas lanzando voladores y celebrando sus explosiones sin mayores preocupaciones, además de perros callejeros que se desplazan impávidamente. Hechos que en conjunto pueden encontrarse fragmentados en los relatos de quienes acudieron a la fiesta de Andacollo durante el periodo.



Fiesta de Andacollo, según el Atlas. Circa, 1840

Si bien es cierto, partiendo de la premisa de aceptar estos documentos visuales como referentes documentales válidos para el análisis histórico y considerando que la litografía muestra gran parte del desarrollo de la fiesta, al observarla queda pendiente la pregunta acerca de lo que sucede más allá, hacia el fondo nebuloso de una

⁶⁷ Con este nombre se designa a los bailarines rituales que acompañaban a la virgen bailando y tocando un instrumento de viento. De antigua raigambre indígena, los *Chinos* eran en el siglo XIX, en su mayoría, cofradías de mineros que asistían a las festividades desde diferentes faenas de la región.

estrecha calle de un pueblo minero del Norte Chico, que el dibujante sugiere con formas imprecisas –señalando aparentemente un espacio desconocido– desde donde se perciben difusas sombras de lejanos observadores. ¿Se esconderá tras esta imagen una conducta poco considerada al momento de definir la religiosidad popular, y su consecuente sociabilidad en el contexto de la festividad?, ¿Será posible mediante la investigación histórica contribuir a develar parte de esa realidad?.

Según los documentos trabajados, la fiesta de Andacollo se iniciaba días antes de la celebración oficial, precisamente cuando comenzaban a llegar los visitantes, aumentando en número a medida que se acercaba el día 25. A la par de la llegada de *afuerinos*, crecía la preocupación de las autoridades locales, que recurrentemente solicitaban ayuda al intendente para que mandara más tropas que pudiesen contener los eventuales desórdenes. En diciembre de 1840, veintidós días antes de la fiesta, el subdelegado recordaba al intendente que “se nos ba acercando el tiempo de esta funcion”, por lo que pedía hombres armados que detuvieran “de algun modo los desordenes que se estan originando, y se pueden originar en esta funcion, pues no hay dia señalado que no haygan discordias y pleitos entre la plebe y mineros [...] pues ya es comun que para este tiempo concurren toda laya de hombres malévolos y facinerosos”⁶⁸. Algunos años después, otro subdelegado de Andacollo insistía en que el problema radicaba en la excesiva antelación con que se abrían las chinganas, las que comenzaban a funcionar cuatro días antes de la fiesta, aumentando los desórdenes que ocasionaba la embriaguez⁶⁹.

Los reclamos desde la iglesia se hacían en la voz de obispos y curas, principalmente estos últimos, quienes eran testigos directos de las actividades populares en el día de fiesta. Su molestia se dirigía hacia los grupos que no podía controlar y que se comportaban totalmente fuera de los márgenes establecidos por la iglesia para una festividad católica. Un caso que destacamos es el de José Tomás Campaña, párroco de Cutun, quien hacia mediados del siglo XIX presentaba reclamos a las autoridades porque en la localidad los días de fiesta se cometían “abusos tan escandalosos que atacan la moral pública”, cuando los fieles concurrían a la cercana localidad de Algarrobito donde, según el cura, sucedía “mui a menudo, que serca de las puertas del

⁶⁸ José Antonio de la Orden. Andacollo, diciembre 7 de 1840. ICOQ, Vol.171, s/f.

templo, se presentan hombres beodos á hablar palabras enteramente contrarias á la dignidad del culto, sin que vaste á contener estos abusos, ni las repetidas pláticas que a ese respecto se les hacen, ni el hacerles moderarse”⁷⁰. Las peticiones al subdelegado para controlar la situación, fueron siempre infructuosas, pues el mismo cura consideraba que los jueces no ponían los énfasis necesarios para castigar las faltas que se producían, principalmente, –según la nomenclatura de la iglesia católica– en los días de riguroso precepto. Para justificar la petición de mayores castigos a los transgresores, el citado cura refería los desórdenes ocurridos “a causa de las embriagues” a partir del ejemplo sucedido “en vez pasada” cuando cerca de la plazuela de la iglesia un hombre ebrio se introdujo en casa de “una pobre muger, casada, forzando la serradura de la puerta hasta hecharla abajo, i cometió con la referida mujer los exesos mas abominables”. El cura de Cutun terminaba su relato con un hecho frecuente los días festivos, sucedido según su narración “no ha muchos dias” cuando un hombre “privado de su razon, a causa del mucho licor que habia vebido, dio de puñaladas a otro que actualmente se encuentra mal herido”⁷¹.

Claudio Gay, narraba que “si se anda en un día de fiesta por los suburbios de las poblaciones” se encontraba el observador con un cuadro en que “multitud de personas” se mezclaban en grupos bebiendo “entupidos [sic] y harapientos rodean el grasiento del bodegón; mas allá alguna harpista que desgañita cantando y como tocando a rebato; una mesa sonante muestra que la hora de la saturnal ha llegado. Algunas parejas –continuaba Gay– ejecutaran inmundas danzas; siguiendo se encuentra la partida de bolas con muchos espectadores apostando y con frecuencia con el vaso. Después del juego sucede no pocas veces que las bolas o los palos sirven de armas para peliar unos con otros. En fin sobre un poncho tendido en el suelo se disputan su imperio la perfidia y la avaricia cuando no al bolo a los naipes”⁷².

⁶⁹ Juan de la cruz Ordenes. Andacollo, diciembre 19 de 1846. ICOQ, Vol.171, s/f.

⁷⁰ José Tomás Campaña, Vicario de Cutun..” ICOQ. Vol. 336, s/f.

⁷¹ Ibidem..

La violencia intrafamiliar:
“No hallo señor que decir: estaba ebrio i cegado” Pág. 77

Violencia interpersonal: “tenía con él la misma amistad
que con los demás compañeros de trabajo” Pág. 80

La violencia colectiva: “la multitud determinó saquear” Pág. 82

V. PARA CONCLUIR:

“Han cesado los cantos y tamboreos” Pág. 86

VI. BIBLIOGRAFÍA..... Pág. 91

La religión y las creencias del mundo popular.

¿Qué atraía a los mineros a las grandes fiestas religiosas de la región?, afirmar que solo les movía el consumo de alcohol y el fandango sería superficial, pues también los mineros se dirigían a la localidad a pagar sus mandas y bailar en las diferentes cofradías danzantes, principalmente *Baile de Chinos*, que desde diversas localidades se trasladaban a los poblados de fiesta. Pensamos que al momento de buscar explicaciones a los móviles que llevaban a los mineros a participar en el mundo festivo religioso, debemos adentrarnos un tanto en su propia concepción de este mundo, o dicho de mejor forma, lo que podemos inferir a partir de las escasas fuentes existentes para este tema. La manera en que los mineros enfrentaban el mundo de la religión era incomprensible ya por sus contemporáneos, pues la religiosidad del bajo pueblo fue mirada con franca hostilidad por parte de las autoridades. Esta subvaloración de lo popular no fue ajena a quienes demostraron una aparente mayor sensibilidad hacia este sector. El caso del historiador Benjamín Vicuña Mackenna resulta patético al resaltar, según su visión, lo que los “hombres del pueblo” sabían de religión, “fuera de sus saturnales y de sus devociones feroces o maquinales, era rezar el rosario y sacar el cuchillo, los unos por la Virgen de esta invocación, los otros por la de las Mercedes o la de Andacollo, y degollarse a las puertas de sus iglesias”⁷³.

No obstante, lo afirmado por Vicuña Mackenna se remite a la visión elitista del asunto –de la cual este es fiel representante– y debe ser complementada con otras perspectivas de la época. Desde esta perspectiva, la visión de Domeyko se dibuja con mayor claridad, pues este observó con mucha atención el silencio de un minero que después de ser insistentemente increpado por el gobernador de Illapel, acerca de donde se dirigía con un ramo de flores en la mano y en compañía de una mujer y su niño, diciéndole con voz burlona “hombre, ¿quién es la chica hermosa, a quien vas a regalar esas flores llevando contigo a tu mujer?”, recibió como respuesta el silencio, el que solo fue roto cuando la autoridad hizo prevalecer su condición y el minero contestó escuetamente “señor, para mi virgencita”⁷⁴ y continuó su marchar hacia un altarcillo donde al anoecer los mineros la veneraban. Fruto de esta experiencia el citado Domeyko, concluyó que “no

⁷² Archivo Claudio Gay, Vol. 39, Fs. 117.

⁷³ Benjamín Vicuña Mackenna, *Historia crítica y social de la ciudad de Santiago desde su fundación hasta nuestros días*, Vol. 2, Imp. del Mercurio. Valparaíso, 1869.

hay un solo minero que regrese del pueblo o de alguna excursión”, sin que llevara flores frescas a la virgen. Los mineros del Norte Chico poseían una arraigada fe en la virgen, a quien denominaban su *Chinita* y manifestaban su fe participando –como antes anotábamos– de antiguas cofradías de danzantes conocidas como *Bailes de Chinos*, que poseían una alta raigambre indígena prehispánica sincretada con elementos españoles. La particularidad de su relación con su *Chinita* les permitía muchas veces soslayar la presencia del sacerdote como mediador en el culto, pues los mineros le bailaban a ella y se dirigían oralmente porque –según un testigo–, el pueblo “estaba persuadido que le escucha en el recinto del templo i que jamas desdeña complacer al aflijido”⁷⁵.

Estas manifestaciones de fe cristiana existentes en el mundo minero, se complementaban con una amplia gama de creencias populares, entre otras, en las llamadas *animitas*, correspondientes a lugares donde se había producido la muerte trágica de una persona, producto de la cual se generaba una suerte de “canonización popular” que llevaba a la víctima a convertirse en un mediador con la divinidad, y se le hacían *mandas*, encendiéndoles velas que contribuían al reposo de su alma. Durante la época, un buen ejemplo era la famosa “anima de la portada”, reconocida en la región por sus favores. Claudio Gay, recorrió el lugar y plasmó en un texto la impresión que esta le causó, dejando entrever en sus palabras, las reacciones que este tipo de manifestaciones de la religión del pueblo dejaba entre la oligarquía. El citado testigo, afirmaba que el lugar era “un nicho ridículo e inmundo salpicado de sebo y tiznado de humo; sin otro adorno que una sucia crucecita de madera embutida en el nicho” y tenía su origen en el asesinato de un negro por parte de su “compinche” que se encontraba en estado de ebriedad. Gay, explica el inicio del culto en el lugar en que el infortunado personaje fue ultimado:

“Trascurrieron muchos años después de ese crimen sin rendirse culto al difunto negro, hasta que un fanático aseguró que la anima de la Portada había hecho un gran milagro; a ejemplo de este reunieron otros ignorantes que aseveraron lo mismo, i he aquí robustecida quien sabe hasta cuando la infame fama del ruin negro.

⁷⁴ Ignacio Domeyko. Op. Cit. Pág. 554.

⁷⁵ Archivo Claudio Gay, Vol. 39, fojas 133V.

Sabemos que la policía hizo destruir hace poco el nicho i sin embargo a poco tiempo, no se sabe quien volvió a fabricar tal nicho a pocos pasos del antiguo. Hoy permanece intacto en medio de una población que blasona de culta.”⁷⁶

En la cita anterior, se resumen los elementos conjugados en el culto de las *Animitas*, práctica sumamente asentada y dispersa en las tradiciones de la región como resultado de la espontaneidad popular. Alguien emplazaba el improvisado altar y la devoción popular se desarrollaba, con el voz a voz, que hacía crecer el número de personas que realizaban sus peticiones, confrontándose con la racionalidad positivista como leíamos en la cita anterior y con los sectores conservadores de la iglesia católica.

Otra práctica, que formaba parte del amplio espectro de la religiosidad popular, fue el difundido rito entre mineros y campesinos, destinado a *velar un angelito*⁷⁷, donde se saludaba a un niño muerto tempranamente, el que era rociado con agua bendita y emplazado, provisto de alas, sobre una mesa cubierta de una sábana blanca. El rito del velorio del infante muerto difiere sustancialmente del velorio de un adulto, pues además de la particular connotación que este tiene, el rito contempla la participación de cantores que con sus versos, acompañaban al un niño en su proceso de conversión en un angelito⁷⁸. No está demás agregar que la ocasión era propicia para el consumo de alcohol y el tañer de la guitarra entre los asistentes.

A la par de lo descrito, existía una tradición de cuentos de *entierros* de riquezas, siempre mezclados con apariciones y pactos con el demonio, junto a una arraigada creencia en la brujería y los maleficios por encargo. Ejemplos de esta última práctica llegaban a los tribunales, como un caso suscitado en Petorca hacia 1848, donde Domingo Ruiz acusaba criminalmente a Agustina Ordenes por los daños que causaba “a varios enfermos por maleficio u arte diabólico, con muñecos, llenos de agujas, untos i

⁷⁶ Archivo Claudio Gay, Vol. 39, fojas 133V.

⁷⁷ Para una detallada descripción de esta práctica en el siglo XIX ver “Escenas de aquel tiempo: el velorio de un angelito”. *La Semana*, Santiago, 1859.

⁷⁸ Marcela Orellana “El canto por un angelito en la poesía popular chilena” *Mapocho*. Revista de Humanidades. Ed. DIBAM. Santiago, 2002. Pág. 82-83.

otras varias supercherias”⁷⁹, los testigos que daban cuenta del poder de Agustina venían a declarar de pueblos vecinos como Francisco Fuentes, quien se había trasladado a presencia del juez para afirmar que “sabe y le consta que en Tunga hai barias personas enfermas de enfermedades raras, como un sudor copioso i continuo en una flajedad de piernas hasta el extremo de obillarse”⁸⁰ continuando con un pormenorizado relato del sufrimiento de las supuestas víctimas de la acusada.

La creencia en actos de brujerías y maleficios llevaba a extremos inimaginables, tal es el caso de Justa Veas, quien en 1858 pidió en Cogotí a una curandera un remedio para la enfermedad de su madre. La curandera después de consultar la orina de la paciente, dijo que el mal era producido por el daño que le había hecho Eusebia Tapia, “una pobre vieja tenida por bruja”, la solución planteada no fue otra que “beber la sangre de la hechicera i frotarse después las piernas con dicha sangre”, la hija de la afectada salió en busca de la supuesta bruja, trabándose ambas en una pelea donde “la juventud cahe [sic] sobre la vejez caída en tierra”. Justa Veas, le golpeó la cabeza con una piedra y “bebe con repugnancia la sangre i corre a una acequia para beber agua y tragar la sangre mas fácilmente. Después vuelve a la víctima para sacar mas sangre para teñirse las piernas”⁸¹. Lo increíble de la situación es la frecuencia con que los supuestos actos de brujería y las acusaciones por haber “hecho un mal” se repiten en otras localidades para el periodo⁸².

⁷⁹ Denuncia de don Domingo Ruiz, Petorca, 20 de julio de 1848. Archivo Judicial de Petorca, Legajo 14, Pieza 10 (s/f).

⁸⁰El testigo continuaba detallando, “En otra, bariacion en las facciones de la cara, desfiguracion i mutacion de dichas facciones de la cara, desfiguracion i mutacion de dichas facciones de un punto a otro, questos extraordinarios hechos y se dice comunmente que todas estas enfermedades son causadas por arte ó maleficio de la acusada Agustina Ordenes Que ha ablado una ocacion con ella, i haciendole cargo porque tenia enferma á una niña llamada Maria Balencia, le prometió que si lo soltaban de la piesa donde la tenian presa la sanaria al dia siguiente”. Denuncia de don Domingo Ruiz, Petorca, 20 de julio de 1848. Declaración de Francisco Fuente Archivo Judicial de Petorca, Legajo 14, Pieza 10 (s/f).

⁸¹Archivo Claudio Gay. Vol. 39, Fs. 112.

⁸²Otro ejemplo en la siguiente declaración: “haran cuatro meses mas o menos ha que estoi en casa de Josefa Peres que desde un mes á esta parte me acriminan que yo por medio del arte de brujeria las tengo ha ellas enfermas y han principiado a estropearame con golpes y heridas desde el sabado siete del presente hasta el extremo de desantentarla a golpes que la tubieron una noche entera amarrada de los brazos con un pedazo de saco que no tiene cuenta los asotes que le dieron con un abrigo, que la Josefa Peres le torsio los

Los chinos: mineros danzantes.

Otro elemento característico de las festividades decimonónicas del Norte Chico eran los bailes religiosos, que incluía a *danzantes*, *turbantes* y el *baile de Chinos*. A ojos de los testigos de la época, los primeros presentaban una imagen culturalmente bastante más cercana por sus vestimentas, coreografías y expresiones musicales. Como contraparte, estos testigos se encontraban con los *Chinos*, quienes causaban diversas reacciones entre quienes les observaban en el desarrollo de sus bailes, pero a nadie dejaban impávido. Para los visitantes y viajeros que volcaron sus opiniones en periódicos, memorias y apuntes, resultaba extraño presenciar un grupo de individuos que en dos filas pareadas compuesta de un número variable de músicos-danzantes, que alcanzaban hasta 25 pares de bailarines, persistentemente tocaban un instrumento de viento tubular, acompañados con el sonido del tambor y dirigidos por un alférez o abanderado que iba cantando cuartetos de ocho sílabas, cuyos dos versos finales eran coreados por el resto del grupo. Los músicos-danzantes, se desplazaban haciendo sus coreografías y tocando su instrumento durante la procesión. Esta compleja expresión ritual, resultante de un claro sincretismo religioso, conserva algunos elementos indígenas y otros de innegable pasado español, todo esto en el contexto de una fiesta religiosa católica. Una característica persistente, y presente en el siglo XIX, es la capacidad de crear de los abanderados o alférez. Al encontrarse en una fiesta dos bailes de *Chinos*, uno de los alféreces saluda en un verso-reto al jefe del otro baile de Chinos, buscando con su habilidad creativa dejarlo en silencio. Para un ejemplo, el siguiente encuentro XX entre dos alférez hacia el inicio del siglo:

“Buenos días, buen alférez,
como esta, como le va
me alegro de que este bueno
gustoso y sin novedad.

Muy bien, pues, mi abanderado
Vengo a su disposición;
doy a usted la bienvenida

y a toda su hermanación.

A lo propio, abanderado
En esta situación triste
Yo quisiera conocer
El barrio donde usted existe.

Como no, mi abanderado;
Con gusto y con alegría
Yo vengo de Valle Hermoso
Y toda mi compañía

Muy bien, pues, mi abanderado
Si le digo, no se asombre;
Ya que supe su domicilio
Quisiera saber su nombre...

Yo soy Juan Manuel Fernández
Y hallará mi nombre escrito
En la Santa Madre iglesia
Y en los libros de registro.⁸³

Los *Chinos* están presentes en las festividades religiosas del Norte Chico desde el periodo más temprano de la colonia, ligados principalmente a peones de minas de los cuales han tomado la vestimenta, la que ha variado con el paso del tiempo. El traje del minero danzante estaba compuesto por un pantalón y camisa de un color representativo de la región –según los *Chinos* contemporáneos estos colores están asociados al color de la tierra de la localidad de donde provienen los danzantes– los que son adornados con flores bordadas, igual que el bonete propio de los mineros, al que se le suman lentejuelas, espejos y adornos llamativos, (ver fotografías) que al decir de los *Chinos* actuales puedan agradar a la virgen.

⁸³ Hermelo Aravena Williams. *Entre espadas y basquiñas*. Ed. Zig-Zag, Santiago, 1946.



Chino, Minero-danzante en traje de fiesta, junto a sus herramientas de trabajo.
Segunda mitad del siglo XIX.

Las referencias documentales a estas expresiones rituales se remontan al temprano siglo XVI en la localidad de Andacollo, donde en 1585 se sabe de la existencia de un baile en honor a la Virgen realizado por indígenas. Si bien es cierto, existen datos esporádicos en los documentos coloniales, acerca de los cuestionados bailes, su presencia no es clara hasta el primer siglo del periodo republicano, donde son frecuentes las alusiones a los bailes de *Chinos*, absolutamente diferenciados del resto de las danzas, especialmente de los conocidos como Turbantes. ¿A que se debe esta carencia de documentación para el caso específico de los Chinos?, ¿Puede ser posible que la identificación como tales haya sido propia del siglo XIX y no anterior?.

Un asunto acerca del cual debemos hacer hincapié, es que los mineros danzantes conformaban cofradías autónomas e independientes de la jerarquía de la iglesia católica, con la que no pocas veces durante el periodo estudiado tuvieron enfrentamientos y fricciones. Un ejemplo es que la iglesia católica debió establecer en Andacollo su propia cofradía, promulgando la constitución de la *Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo*, en 1858⁸⁴ para integrar a la comunidad al culto regularizado.

Las agrupaciones de *Chinos* respetaban la autoridad del *pichinga*, elegido como jefe vitalicio de las cofradías y a quien se le guardaba deferencia a un nivel igual o superior que a la mas alta jerarquía de la iglesia católica en la región. aun persiste la costumbre entre los *Chinos* al asistir a la fiesta de saludar a la virgen y después dirigirse a la *casa cacical* a saludar al jefe de los bailes, para en última instancia saludar a las autoridades eclesiásticas

Acerca del nombre *Chinos*.

Al referirse al nombre de estos danzantes rituales del Norte Chico, ha sido un lugar común aludir al significado de “sirvientes de la Virgen” sustentándose en un supuesto significado quechua, lengua en la que efectivamente se usa, pero en sentido femenino, donde la palabra *China* designa –según el jesuita Diego Gonçales Holguin– durante el inicio del siglo XVII a la “criada, moça de seruiçio”⁸⁵, siendo concebida durante el siglo XIX como “sirvienta en casa española”⁸⁶, haciéndose extensivo por el uso al hombre, hasta ampliarlo como un americanismo que denota al habitante vernáculo o más bien es “el nombre vulgar del indio o del nativo aindiado”⁸⁷. No obstante, se ha insistido en significar el uso *Chino*, como el ya discutido “sirviente de la Virgen”, lo que parece una gran sutileza, en el considerando que desde lo planteado por Zorobabel Rodríguez en su diccionario de la segunda mitad del siglo XIX, este

⁸⁴ Constitución de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. Imp. del Eco. La Serena, 1853.

⁸⁵ Diego Gonçales Holguin, S.J. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca*. Ed. Instituto de la historia. Lima, 1952.

⁸⁶ Rodolfo Lenz. *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de las lenguas indígenas americanas*. Imp. Cervantes, Santiago 1904, páginas 294.



El *Pichinga* barrera, con atuendo de Chino

concepto indica al bajo pueblo, siendo taxativo este autor al concluir que “*Chino* es por lo tanto *el plebeyo*”⁸⁸.

A más abundar, Rodolfo Lenz a comienzo del siglo XX coincide en que esta es inicialmente una voz de carácter despreciativo aplicada a mujeres jóvenes del bajo pueblo, la llamada *china*, que se desempeñaban como sirvientas domésticas, haciéndola extensiva a “*querida, manceba, mujer pública*”. Con respecto al masculino de la voz estudiada, el mismo autor señala que se refiere al “*muchacho, antiguamente*

⁸⁷ Marcos Morínigo, *Diccionario de americanismos*. Ed. Muchnik. Buenos Aires, 1966. Pág. 191.

⁸⁸ Zorobabel Rodríguez. *Diccionario de chilenismos*. Imp. el Independiente. Santiago, 1875. Pág. 163.

indio, que sirve en casa española”, menciona además una serie de conceptos que aluden a la extracción social del *chino*, definiéndolo como parte del bajo pueblo y como “*primitivamente indio*”. Su planteamiento se extiende a otros conceptos referentes a mujeres del mundo popular o a acciones ligadas a ellas⁸⁹.

¿De donde proviene entonces la calificación de *Chinos* a los bailarines rituales que nos preocupan?, *a priori* responderíamos que esta es una calificación despreciativa de la elite decimonónica para designar el mundo popular -el que por lo demás está más cercano de lo indígena- y sus expresiones rituales. Entonces, ¿por que no aparecen antes en la documentación histórica?, la respuesta que atisbamos es que las fuentes anteriores a este siglo no usan el término para referirse a estos grupos, sencillamente porque se designan de otra forma o porque se entienden en el mundo colonial como expresiones rituales propias de indios y por ende no necesitan mayor calificación. Ciertamente, aquí radica el mayor problema presentado al intentar analizar los bailes de *Chinos* en una perspectiva temporal, el que gira en torno a los diferentes conceptos usados para designar un mismo baile. Aparentemente, uno de los nombres con que inicialmente se identificó el conjunto de estos bailes fue el de “parlampanes” o *payasos*, incluyéndose bajo esta denominación a los bailes indígenas⁹⁰. Hacia fines del siglo XIX, Lenz confirmará el uso de esta voz, definiendo con mayor claridad el carácter indígena de su baile⁹¹, al destacar la música “monótona” de los pífanos, razón por la que también se les conocía como *Pifaneros*, entendiendo además el término como sinónimo de *Chinos*, designación que asimila a la de *catimbaos*, individuos que según Rodríguez iban “vestidos extravagantes i ridículamente, i reunidos en uno de esos grupos de danzantes que se llamaban *bailes*, corrian, brincaban y cantaban en una ininteligible jerigonza”,

⁸⁹ Al respecto se cita *chinuela*, *chinita*, *chinilla*, (cuando es pequeña) *chinoca*, *chinonga* (aumento peyorativo: ordinaria, grosera). También *chinerio* (aficionado a las mujeres del bajo pueblo) *chinería*, *chinamento* (reunión de gente del bajo pueblo), *amachinarse* (amancebarse, alterado por la contaminación entre *china* y *macho*). Rodolfo Lenz, Op. Cit., Pp. 294-5. La cursiva es nuestra.

⁹⁰ Richard Longeville Bowel establece diferencias entre los bailes indígenas y los de claro origen español. Longeville dice que la procesión está formada por “*una clase de individuos que visten de trajes como una mascarada fantástica... algunos de ellos representan indios en su traje antiguo. Otros se visten a imitación de los catalanes...*”

⁹¹ Al respecto afirma “... *individuos en traje fantástico con adornos exagerados, charros, de muchos colores vivos, espejitos, lentejuelas, algunos también con mascaradas de cueros linudos y cuernos, acompañan procesiones como la de Corpus, la Fiesta de la Virgen de Andacollo, la Cruz de Mayo o el Pelicano de Quillota, y otras, ejecutando bailes especiales al son de la música monótona de los pífanos (de ahí el sinónimo de Pifaneros)*”. Lenz, Op. Cit. 183.

agregando que “para ver catimbaos [hacia 1870] sería preciso ir en romería hasta Andacollo”⁹².

Para acercarnos a comprender el sentido que el uso del concepto pudo haber tenido, encontramos un importante dato en Ignacio Domeyko, viajero polaco –a quien más adelante analizaremos con mayor profundidad– que en 1843 visitó la localidad y observó que el baile de los Chinos era realizado a la virgen, su “Santa Chinita”, destacando que era preciso saber que la palabra *china* o *chinita* “es el término despectivo que emplean las orgullosas damas para calificar a las muchachas indias, hijas de auténticos indios”⁹³, entonces ¿existía en el uso de esa calificación la intención de autoidentificarse con la virgen, acercándola a su condición étnica y social?, si así fuere el llamarle *China* y asumirse como *Chinos* –que para Latcham “propriadamente quiere decir indio”– les hacía en el momento del rito reincorporar parte de elementos de identidad cotidianamente no usados, produciendo en el baile un lenguaje que renovaba lealtades y aumentaba la coherencia social del grupo o localidad a que pertenecían, pues recordemos que cada uno de los bailes de Chinos del siglo XIX representaba a un determinado centro minero de la región.

Las supervivencias indígenas

Si bien es cierto, a partir de la denominación de Chinos encontramos algún nivel de ligazón con lo indígena, ¿Cómo podemos argüir que en la expresión ritual analizada subsisten elementos indígenas durante el siglo XIX?, la escasa información que existe para el tema analizado, nos remite a una revisión de los viajeros y observadores de las celebraciones religiosas de la región.

Los ejemplos para el siglo XIX son variados, viajeros nacionales y extranjeros, describen bailes rituales con carácter indígena correspondientes a los actuales Chinos. Un caso clarificador es el grabado anteriormente discutido e incluido por Claudio Gay en una de sus obras, en el cual se representa la fiesta de Andacollo, donde es posible identificar a los bailarines rituales que estudiamos. Al revisar los manuscritos de este

⁹² Zorobabel Rodríguez. Op. Cit. Pág. 102-103.

⁹³ Ignacio Domeyko. MIS VIAJES. Ed, Universidad de Chile. Santiago, 1978. Págs. 559.

viajero, resultados de su permanencia en la región durante diferentes periodos a mediados del siglo XIX, se puede observar como un extranjero católico entiende –y descalifica– estas expresiones rituales. Así, en el valle del Elqui presencia lo que él denomina “un baile de indios” -que por la estructura e instrumental descrito corresponde a los Chinos- y destaca que estos bailan acompañados de los golpes “acompañados de un tamborcillo y de unos instrumentos de caña aferrados en un cuero de chivato, agujereados en el medio y en cuya parte superior está practicada una abertura por donde introducen el viento”⁹⁴. Más tarde, al referirse a los preparativos de la festividad de Andacollo, Gay resalta la asistencia popular y los danzantes quienes “en completo gozo se adiestran uno o dos meses para ir a ridiculizar, a profanar mas claro, la festividad con sus bailes i musarañas [...] llevan largas y gordas flautas, pitos, etc.”⁹⁵. Aparentemente Claudio Gay logró identificar elementos que entendía como indígenas, pero consideró que en las fiestas religiosas se debería terminar con tales “mojigangas”.

La experiencia del viajero polaco Ignacio Domeyko –según sus escritos un ferviente católico– al visitar Andacollo en 1843, fue bastante más esclarecedora y abierta al momento de intentar comprender y describir las diferentes manifestaciones que se daban en la fiesta, comparándola inclusive con actos de devoción similares existentes en su país. En esa ocasión, constató entre los danzantes la presencia de los *Turbantes*, a quienes calificó de “disciplinados descendientes de los conquistadores” y cuyas evoluciones de baile le fueron musical y estéticamente aceptadas, producto –según sus palabras– de “gente escogida”⁹⁶.

La admiración de Domeyko se desata cuando en escena aparecen, lo que él denomina grupos de indios, dirigidos por un “cacique”, bailando a los golpes de un tambor y el sonido de un pito, fabricado con “el hueso de la pata del cóndor ahuecado y con un agujero lateral”,⁹⁷ una imagen que le llevó a resaltar la diferencias entre estos bailarines y los ya citados *Turbantes*. En el texto resulta interesante el nivel de diferenciación que Domeyko busca establecer, al referirse a los bailarines que observaba, pues para él estos no eran “aquellos de la antigua estirpe india perteneciente a la bella y robusta raza araucana”, sino que los consideró más bien parecidos a los indios de La Paz, describiendo

⁹⁴ Vol. 39. Fs. 135V.

⁹⁵ Archivo Claudio Gay. Vol. 39, Foja 112V.

⁹⁶ Ignacio Domeyko. Op. Cit., Págs. 557-558.

concienzudamente su fenotipo⁹⁸ y sus diferencias culturales, manifestadas en el vestir –“un grueso poncho, sobre el indio agachado”, anotaba el viajero– y en el uso del *Chabacan*, el pelo peinado y trenzado por atrás. En las palabras de Domeyko las diferencias además se manifestaban en el baile:

“Su danza también es más primaria, torpe e inocente, [...] saltan, bajan a tierra y de nuevo se alzan en reverencias hacia la iglesia y soplan en sus pitos en un solo tono repitiendo siempre lo mismo.

Estos grupitos de los antiguos dueños –hace tres siglos– de esta tierra, serpentean sin orden y de prisa entre el pueblo [...] se acercaban a la iglesia y le hacían reverencias y se asomaban al interior por si descubrían allí a –como le llaman cariñosamente– su Santa Chinita”⁹⁹

En el texto de Domeyko es fácil constatar la situación de los Chinos con respecto a la iglesia católica, pues el viajero fue testigo de los límites puestos para que estos bailarines desarrollaran su rito al interior de la iglesia, donde debieron entrar con sus instrumentos escondidos bajo los ponchos, mientras el *pichinga*, –que el denomina “cacique” – escondía su bandera en el bolsillo, a la espera del fin del sermón, momento en el que el cacique colgó la banderita de su cayado y los demás integrantes del baile sacaron sus instrumentos de debajo de los ponchos, comenzando a interpretar la despedida. Frente a las demandas del cura para que se retiraran “los indios en respuesta redoblaron con mayor energía y esfuerzos sus saltos y música”¹⁰⁰.

En la decimonónica década de los sesenta, el presbítero Juan Ramírez escribía un comprometido texto –mediando la autorización del Obispo de La Serena– acerca de la celebración de Andacollo. Entre las descripciones y explicaciones que entrega acerca de la participación popular en los bailes, destaca a los danzantes “mas regularizado, mas alegre y mas vivo” comparado con la “cosa indescriptible” que a su juicio significa la participación de los Chinos, –baile que a parte de considerarlo “raro

⁹⁷ Ibid. Pág. 559.

⁹⁸ Al respecto señala “son bajos, de rostros oscuros, cobrizos, encogidos con pómulos anchos y prominentes y la frente baja, de apenas dos pulgadas. Su pelo negro y grueso esta parado por delante como las cerdas, peinado y trenzado por atrás (chabacán) brilla al sol y contrasta extrañamente con aquellos turbantes altos, dorados, llenos de cintas.

⁹⁹ Ignacio Domeyko. Op. Cit., Pág. 559.

¹⁰⁰ Ibid. Pág. 565.

sobre todo lo raro que hay”– califica a sus integrantes como “individuos descendientes de los antiguos indígenas o individuos que quieren pasar por tales”¹⁰¹, o como “unos pocos individuos que se creen descendientes de los antiguos indios”. Para el sacerdote los bailarines conservan algo de los antiguos indios “dejenerado por la mezcla de razas”, aunque persiste el tipo “cobrizo i el cabello grueso y negro”¹⁰².

Aunque el trabajo de Ramírez es notoriamente de carácter religioso, destinado a reforzar el culto católico y resaltar los milagros de la virgen, no deja de destacar los curiosos y “singulares” instrumentos usados por estos bailes¹⁰³, resaltando el desarrollo de la expresión ritual del baile de los Chinos:

“Aquello no es un baile ni cosa que se le parezca. Son sí unos saltos desmedidos, unas dobladuras de cuerpo e inclinaciones de cabezas que parece que estan besando el suelo a cada momento [...] De repente parece que se les viera a todos caidos o sentados en la tierra i luego se les vé mui arriba: despues de un salto con toda sus fuerzas caen de nuevo para inclinarse profundamente hacia delante. Los que ven esta especie de baile no saben que admirar mas, si la ajilidad i destreza del cuerpo o la constancia y vigor de los individuos. Entre estos *chinos* hai algunos tan ligeros de cuerpo i tan ajiles para los volqueos que se asemejan a los mejores acróbatas”¹⁰⁴.

El apelar a las diferentes visiones que de las fiestas decimonónicas del Norte Chico dejaron los citados testigos, nos traslada al momento de una necesaria comparación con los Chinos actuales y lo que conocemos de los elementos rituales prehispánicos. Desde la perspectiva planteada recurrimos a las investigaciones desarrolladas por Latcham en la región hacia 1910, donde con convicción señala el interés que les suscita la “persistencia entre la población rural de sus ritos arcaicos” principalmente en la fiesta de Andacollo, donde consideraba existía “la supervivencia de

¹⁰¹ Juan Ramón Ramírez. *La Virgen de Andacollo*. Imp. El Correo del Sábado. La Serena, 1873. Pág. 38.

¹⁰² Juan Ramón Ramírez. Op. Cit. Pág. 40.

¹⁰³ Según su descripción “consisten en grandes pitos de forma i tamaño de un clarinete, hechos de madera y aforrados en unas tiras de jéneros. Se les hace sonar con fuertes y acompasados resoplidos. Los sonidos que se producen son rancos, monótonos y sumamente raros. Casi se asemejan al graznido de los gansos domésticos. Pero toda comparación sería inexacta para quien no haya sentido un instrumento de los más curiosos que haya inventado el ingenio del hombre” [el destacado es nuestro] Ibidem. Pág. 40.

algunas curiosas costumbres indígenas, probablemente prehistóricas, las que el celo cristiano no ha logrado desterrar, sino simplemente modificar en algún grado”¹⁰⁵. Indubitablemente, para Latcham, los elementos indígenas persistían, estableciéndose un nexo entre los bailes Chinos y sus antepasados “indios” cuyas ceremonias hacían referencias a pájaros o aves míticas de la lluvia, tales como el *canquén*. Su intento de explicación se encaminó por asociar el baile de Chinos a la escasa pluviosidad que caracteriza a la región, donde estos bailes habrían cumplido una función rogativa para producir la lluvia. Si bien es cierto, Latcham establece que estas expresiones rituales deberían asociarse a “los restos de antiguas costumbres o ritos conservados durante generaciones” sus observaciones se basan en solo en una interpretación creativa, pero carente de un sustento cognitivo sólido.

¿Qué camino deberemos seguir para establecer esta raigambre indígena del baile de chinos, que algunos de los testigos decimonónicos intuían?, pero que en términos globales la oligarquía y el Estado nacional negaban. Sin duda, alguna certeza existe en los escritos anteriormente revisados, pero consideramos necesario apelar a los datos que aporta la etnomusicología y la arqueología, donde notoriamente destaca el instrumento usado por los Chinos, la flauta, que aparece ligada a una tradición históricamente probable por el uso del llamado *Tubo Complejo*, alternativa sonora resultante de una perforación con un diámetro que varía hacia la medianía del tubo que forma el instrumento musical y que genera el llamado *Sonido Rajado*. En esta perspectiva, son esclarecedores los trabajos de José Pérez de Arce, quien en diversos estudios relativos al tema remonta su uso al periodo prehispánico, donde estas expresiones musicales estaban ampliamente distribuidas. Basado en la bibliografía resultante de la descripción y estudio de estos instrumentos, desde mediados del siglo XIX, el citado autor adscribe los instrumentos arqueológicos de *Tubo Complejo*, como componentes de flautas fabricadas en madera y piedra, a un área entre Arica y Temuco, cubriendo una amplia zona de la Región Surandina, que incluye a las culturas San Pedro, Diaguita, Aconcagua, Mapuche y sus sucesores en un rango temporal extendido entre el 600 D.C. y el presente. En la actualidad los hallazgos de sitios arqueológicos con instrumentos de estas características han sido relativamente frecuentes en la región

¹⁰⁴ Ibidem. Pág. 41-42.

¹⁰⁵ Ricardo Latcham, Op. Cit.

atención en el baile de Chinos es la estructura que lo conforma, sustentada en la dualidad y que consiste en la correspondencia de bailarines, los que deben ser ubicados frente a frente y a quienes se les cuenta por pares, no consideramos necesario profundizar el concepto y alcance de la Dualidad Andina pues este es un asunto ampliamente trabajado y difundido. Pero, esta dualidad que destacamos, también recuerda algunos elementos usados en la textilería andina, donde el sistema de cálculo de los hilos de la urdiembre se denomina “Chinu” o “Chino”, referido a la unidad mínima del tejido: el cruce de hebras de la urdiembre. Según Viviana Gavilán y Liliana Ulloa –investigadoras de textiles andinos– al preguntársele a las mujeres de los poblados andinos acerca de ¿que es un Chino?, estas responden “par mismo”, “docitos”, indicando un par de hilos¹¹⁰. Visto desde este punto, no soslayamos que el pensar a los Chinos, el “par mismo” de bailarines en una trama ritual, puede ser una veta en la comprensión de este fenómeno en que debemos ahondar.

El corolario de este análisis es la existencia de cánticos de alferez en lenguas vernáculas, situación que fue presenciada en el Norte Chico, en la fiesta de Andacollo del año 1843, por el ya citado viajero polaco Ignacio Domeyko. En la ocasión este constató que cantaban “en indio antiguas canciones”, las que él supone compuestas por misioneros en el siglo XVI “en indio, un idioma que ellos ya no entendían”¹¹¹, desde esta afirmación nos surge la siguiente duda: ¿y si la lengua no la entendían por que no continuaban cantando en castellano?.

Consideramos que este no es un caso aislado, solo carecemos de fuentes asequibles para profundizar esta investigación. Un dato importante que hemos ubicado es que al iniciarse el siglo XX persistían en la tradición oral de la región algunos cánticos despojados de su antiguo significado y sentido, pero que aún en algunas fiestas se cantaban. En Valle Hermoso, hacia las primeras décadas del siglo pasado, el escritor Hermelo Aravena Williams hizo un valioso rescate de la tradición oral, recopilando un cántico que le fue dictado por Albino Figueroa, quien lo había aprendido de su padre muerto en 1920 a la edad de 90 años, el que a su vez lo había recibido de su abuelo. En este texto, que el mencionado autor identifica equívocamente como “lengua Atacama”, es

¹¹⁰ Viviana Gavilán y Liliana Ulloa “Proposiciones metodológicas para el estudio de los textiles andinos” REVISTA ANDINA, Vol. 19. Cusco, 1992. Págs. 107-134. Agradezco la comunicación al arqueólogo Juan Chacama.

posible percibir a un hablante no hispanófono, que puede ser adscrito, dada principalmente su estructura sintáctica, al aymara o quechua, desconociéndose su significado y su adscripción a una tradición quechua en particular¹¹². De lo que no cabe duda, es que el texto constituye una alabanza, distorsionada por los escasos grados de trabajo fidedigno de la transcripción y por la distorsión que a través del tiempo pudo haber tenido esta tradición oral:

“... Aliquitaña
 pelucha anganú, anganú, angañe
 chipapalallica
 numantimaye
 amomorimeña
 miracuraye
 a Santa Maria, marinero yo
 enenante pelucha
 y mas pimeo
 eñomitaña
 chipapa Señor de Dios.”¹¹³

La existencia en la región de topónimos quechuas, corrobora el uso y la dispersión que esta lengua tuvo en el momento anterior a la conquista. En la actualidad los investigadores Ruben Stehberg y Gonzalo Sotomayor, intentan probar las supervivencias toponímicas asociadas a los cultos de deidades andinas en límite meridional de la región que estudiamos¹¹⁴

La feria: un espacio de sociabilidad popular.

¹¹¹ Ignacio Domeyko. *MIS VIAJES*

¹¹² Debo agradecer a los profesores Rodolfo Cerron Palomino, de la Pontificia Universidad Católica del Perú; Gilberto Sánchez, del Departamento de Lingüística de la Universidad de Chile; y a Carlos Duque, Departamento de Lingüística de la Universidad Católica de Valparaíso. Estos especialistas en lengua quechua y aymara coincidieron en lo medular al analizar este texto.

¹¹³ Hermelo Aravena Williams, *RECUERDOS DE MI PADRE*.

¹¹⁴ Ruben Stehberg y Gonzalo Sotomayor. “Supervivencias toponímicas de los antiguos cultos a deidades andinas en el valle de Aconcagua: el caso de Con-Con, Pachacama y Aconcagua”, manuscrito presentado al 52 congreso de Americanistas. Santiago, julio de 2003.

En este complejo mundo de las creencias de los mineros, el espacio festivo sacro tenía una clara delimitación, perímetro fuera del cual comenzaba la celebración profana, iniciada por la feria donde las ofertas abarcaban un amplio espectro de ofertas para el aprovisionamiento popular. En el contexto del mundo popular que analizamos la particularidad de la percepción religiosa, como señalábamos con antelación, se constituía separada de la concepción de la jerarquía católica y la elite. Esto generaba una concepción religiosa carente de conflictos a la hora de enfrentarse a la celebración profana, un buen ejemplo esclarecedor de lo planteado, lo encontramos hacia fines del siglo XIX en las procesiones que se realizaban en La Ligua a fines del siglo XIX, donde se reunían las vírgenes de los pueblos aledaños y recorrían el interior de la ciudad, en un derrotero demarcado por la procesión, después de finalizado este recorrido y al llegar los promeseros con su virgen a la salida de la ciudad de La Ligua, donde se ubicaba la feria “cubren por completo a la venerada imagen con un largo manto, en tanto que los acompañantes se van a rodear las ventas de dulces, ponche, aloja i otros comestibles i <bebidas> situadas por estos contornos”¹¹⁵. El hecho, narrado por el articulista de un periódico de la localidad –quien cuestionaba estas prácticas–, demuestra que la solución para los devotos era simple, a la virgen se le cubría para que *no viera* la conducta que se iniciaba al salir del espacio de la procesión, explicándonos de paso que la complementariedad entre estos dos mundos –el de la procesión y la celebración *pagana*– era bastante mayor y permeable.

En Chile –a diferencia del mundo andino– uno de los aspectos escasamente tratados en lo referente al momento de la fiesta es la feria¹¹⁶, que paralelamente se desarrolla en las calles cercanas a la procesión, en la periferia de la celebración principal, pero formando parte de ese todo que analizamos. La alta concentración de personas producía un espontáneo mercado para los vendedores que se trasladaban desde las ciudades principales a ofrecer sus productos a las localidades que preparaban una celebración religiosa.

¹¹⁵ *El Bohemio*. La Ligua, 24 de febrero de 1892.

¹¹⁶ El tema de la feria ha sido estudiado para el caso del Perú desde la perspectiva de la integración y articulación de los santuarios y fiestas a los territorios y procesos económicos, comprendiéndolos como “el complejo económico-religioso regional”, una forma histórica de organización territorial andina. Para analizar estas ideas ver Deborah Pool “Los santuarios religiosos en la economía regional andina (Cusco)” *Allpanchis*. Cusco, 1982. N° 19. Págs. 79-116.

La presencia de vendedores en las fiestas durante el siglo XIX era un motivo de disputa constante con la iglesia católica que veía en la actividad una conducta irrespetuosa e intolerable. Los reclamos no se planteaban solo desde la iglesia, pues por motivos bastante más terrenales, -como el no pago de derechos y la competencia- las autoridades y comerciantes de los poblados se sumaban a las voces de descontento. Al finalizar el siglo estudiado un periódico de la región se hacía eco del descontento frente a este fenómeno: “Cabildo ha tenido sus días de misticismo con la celebración del mes de María en el Oratorio del lugar, con mayor entusiasmo que en los años anteriores...[pero] frente al templo i en sus inmediaciones hai chincheles no solo tolerados”¹¹⁷. Este fenómeno era motivo de cuestionamiento ya a mediados del siglo XVIII, cuando el Gobernador Ortiz de Rozas resumía los perjuicios que producía para la comunidad de San Felipe la afluencia de vendedores y *regatones* que se trasladaban de Santiago y otras ciudades a ejercer el comercio “con diferentes granjerías”¹¹⁸, privando a los pobladores de los ingresos necesarios para mejorar la villa.

El asunto tratado es una constante en el siglo de nuestro interés. Para el caso los ejemplos son muchos, hacia 1896 un viajero recorría el espacio festivo minero de Andacollo donde la gran cantidad de personas que se desplazaban en diversas direcciones no lo hacía solo movida por motivos religiosos, muchos buscaban las ofertas de comerciantes que se trasladaban desde La Serena para instalarse en precarias tiendas levantadas en la calle. Para la ocasión los comerciantes ofrecían ropas, reproducciones de santos, comerciantes ambulantes con útiles para niños, que se atropellaban entre sí “formando una algazara de gritos aturdidores”. A la oferta se sumaban algunos juegos al paso “mesas de bolos, pequeñas ruletas, dulcamaras con sus famosos jabones, cortaplumas, tinta para desmanchar, y hasta tres cartitas o el monito con dos cabezas funcionan con gran alboroto”, la secuencia de imágenes en la retina del citado viajero deja una clara sensación de la efervescencia popular movida por lograr mejores precios de compra o de venta. El citado personaje terminaba su relato con una clara sentencia: “Los andacollinos en estos días todo lo venden, todo lo reducen a dinero”¹¹⁹.

¹¹⁷ *La Bandera*. La Ligua, 11 de diciembre de 1900.

¹¹⁸ Decreto del Gobernador Domingo Ortiz de Rozas. Capitanía General Vol. 937, FS. 178-181.

¹¹⁹ Galleguillos Lorca, Francisco. *Una visita a La Serena, Andacollo y Ovalle*, Tipografía Nacional, Valparaíso 1896, páginas 78-79.

En la fiesta la feria era una alternativa de aprovisionamiento popular, que permitía abastecerse de productos que el mercado generado para la ocasión ofrecía en cantidades y a bajo costo, mientras que en las localidades alcanzaban altos precios, limitados por la escasez de tiendas y por la excesiva presencia de bodegones. Para acercarnos al problema, consideraremos que en Andacollo hacia 1840 existían legalmente funcionando 19 bodegones, 4 tiendas, 2 zapaterías, 2 fondas y 1 chingana¹²⁰. La gran mayoría de vendedores que participaban en la oferta de la feria, eran pequeños comerciantes que ejercían la actividad al margen de la normativa legal, lo que les hacía partícipes del circuito de marginalidad que produce el *otro lado* de la fiesta.

Acorde con la prensa de la época, el espontáneo mercado producido para la ocasión ofrecía ropas, instrumentos de labranza, herramientas y entretenimientos, que junto a juegos de azar, provocaban los consecuentes reclamos de los más devotos. En las fiestas del Rosario del Huasco, un observador señalaba en 1860, que “solo una cosa nos ha chocado en esta fiesta, y es que la autoridad haya permitido que se situen en la calle pública mesas de juego de embite, donde se descamisaba el pueblo”¹²¹. El mercado se complementaba con una variada oferta gastronómica, que consideraba locales establecidos y viviendas especialmente acomodadas para la ocasión, ofreciendo comestibles y en la marginalidad el infaltable alcohol, que por el alto consumo entre los participantes era característico de las fiestas religiosas en el Norte Chico

De esta manera, una vez que cumplían con su “Chinita” el pueblo comenzaba a dispersarse, para recorrer la feria y retirarse más tarde a su descanso, mientras que, como señalaba un testigo “los mineros menos escrupulosos y más despabilados”¹²², se iban a reuniones menos piadosas: las *chinganas*, donde según otro testigo “a la noche los cantos, el multiplicado sonido de las bihuelas, los gritos y las vociferaciones, todo anuncia el principio de la fiesta de baco”¹²³.

¹²⁰ *Lista de las tiendas, bodegones y demás despachos públicos del comercio de Andacollo*. Intendencia de Coquimbo, Vol. 171, s/f. 1840.

¹²¹ *El Mercurio de Valparaíso*. Valparaíso, 31 de noviembre de 1860.

¹²² Ignacio Domeyko. Op. Cit. Pág. 475.

¹²³ Archivo Claudio Gay. Vol, 39, Fs. 135V.

Si bien es cierto, Andacollo resulta un lugar representativo, todas las localidades del Norte Chico que realizaban una fiesta religiosa tenían problemas similares, caracterizados por un movimiento que alteraba la tranquilidad de las ciudades e incipientes poblados de la región, entre los que se incluían las fiestas de *La Candelaria*, en Copiapó; *El Niño Dios* de Sotaquí; *Nuestra señora de las Mercedes* de Petorca, etc. En estos lugares las autoridades intentaban limitar los sitios de expendio de alcohol, pero la realidad les sobrepasaba. Un ejemplo lo encontramos en Arqueros, en 1847, cuando Mercedes Rojas procesada por tener un lugar para venta de licor y juegos de naipes, respondía –según el subdelegado– que “me desentendía sabiendo que en otras partes bendían licor los días de fiesta y trabajo”¹²⁴. Similar problema enfrentaba en 1851 el subdelegado de Coquimbo, quien intentaba infructuosamente castigar a María Rodríguez, la *elquina*, conocida dueña de chinganas, para que “no tenga venta de licores ni canto en las noches de los días festivos como lo acostumbra”, aparentemente la clientela de la *elquina*, no era solo el bajo pueblo, pues a la casa del subdelegado llegó –golpeando subrepticamente la ventana del domicilio– don José Cousiño para solicitarle la dejara libre, acción a la que el subdelegado se negó “y entonces se convirtió en una furia llamándome de los improperios mas soeces [...] trataba de írseme al cuerpo y aun desprenderse de los vigilantes para ir a tomar contra mi”¹²⁵.

Las chinganas, “manantial fecundo de corrupción y desgracia”.

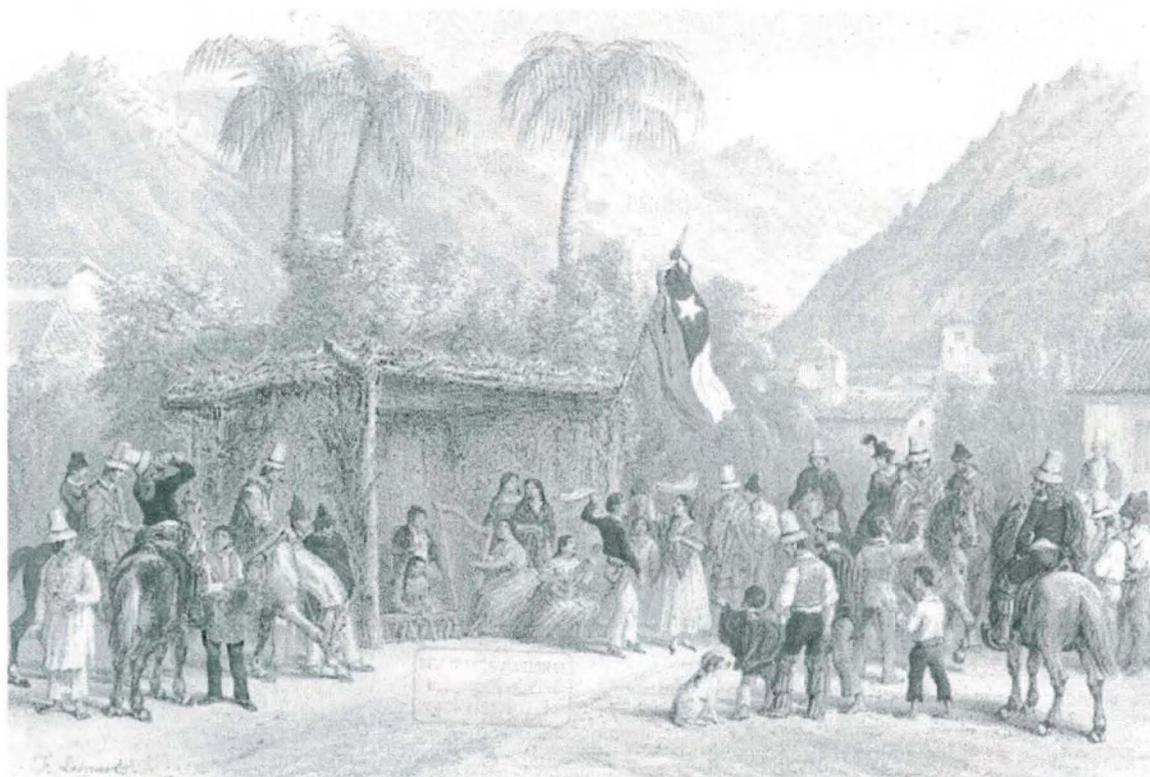
De esta manera llegamos a las celebraciones más recurrentes y cotidianas de los sectores populares, las vilipendiadas *Chinganas*, escenarios de la sociabilidad festiva desbordante del mundo popular de la región, razón por la que estos espacios de transgresión fueron perseguidos y cuestionados constantemente durante el periodo estudiado, pero también –he aquí la paradoja– metódicamente soportadas. Zorobabel Rodríguez, en su diccionario de chilenismos escribía a mediados del siglo XIX que “no conocemos ninguna palabra española equivalente a nuestra *chingana*”. Aparentemente, este concepto fue tomado de un antiguo peruanismo que designaba un socavón o conducto subterráneo –del quechua *chinkana*– que era aplicado en Chile a los lugares de entretención popular emplazados en las inmediaciones de los pueblos y ciudades los

¹²⁴ Diego Varas. Arqueros, 15 de marzo de 1847. ICO, Vol. 171, s/f.

¹²⁵ José Guerra. Coquimbo, 23 de febrero de 1851. ICOQ, Vol. 278. s/f.

días festivos y en ocasiones establecidos permanentemente en los suburbios de los pequeños poblados mineros del Norte Chico, a donde se acudía los domingos y festivos –como anotaba el citado Rodríguez– a “remoler la chamuchina”¹²⁶.

La designación de *chinganas* a estos lugares de sociabilidad popular era reemplazada –o usada indistintamente– por la de *Chinchel*, reconocido en la época como “una taberna ordinaria en que se expende vino, chicha, i otras bebidas alcohólicas; lugar de diversión de la gente baja”¹²⁷, es decir un lugar en que también se bebía, cantaba y bailaba. En la época estaba claramente establecido que “quien dice chinchel dice chingana”¹²⁸ otorgandodo una clara similitud entre ambos espacios.



Chingana, según Claudio Gay. Circa, 1840.

Estos espacios de diversión popular se enfrentaban a la dicotomía que con respecto a ellas planteaban las autoridades, pues, por una parte intentaban erradicarlas debido a ser, por antonomasia, los lugares en que el pueblo se degradaba.

¹²⁶ Zorobabel Rodríguez. *Diccionario de chilenismos*. Imp. El Independiente. Santiago, 1875. Pág. 161.

¹²⁷ Rodolfo Lenz, *Diccionario etimológico*. Imp. Cervantes, Santiago de Chile, 1904. Pág. 297.

¹²⁸ *El Copiapino*. Copiapo, 8 de marzo de 1856.

Por otra parte, las autoridades locales permitían su existencia debido al aporte económico que estas significaban para los siempre exiguos caudales municipales, situación que posibilitaba su aceptación solapada. En un documento dirigido desde Illapel al intendente de Coquimbo, se daba cuenta del alcance y dispersión que estas tenían en una gobernación de la región, “Siendo las chinganas la diversión mas favorita de la parte más numerosa del pueblo por defecto quizás de otros que arrastran mas moralidad, no debe extrañarse que estas Casas se hallen propagadas en casi todos los puntos del departamento”¹²⁹, las que en la citada localidad alcanzaban a 16 y eran autorizadas por el gobernador, asignándoles una pequeña patrulla que obligaba cerrarlas a la hora que la autoridad indicaba.

Si bien es cierto, entre las autoridades locales existía un cierto grado de aceptación, la iglesia católica fue el sector que cuestionó con mayor vehemencia su existencia, la que también fue criticada por los empresarios mineros, al ver dañados sus intereses. Pese a esto, las autoridades locales mantuvieron su actitud ambivalente, por beneficiarse de los recursos provenientes del pago de patentes, aunque esto se confrontara con el poder local y los intereses de los hacendados y empresarios mineros¹³⁰.

El discurso excluyente de la elite hacia las populares Chinganas, se materializaba en las criticas de Benjamín Vicuña Mackenna, quien las calificaba como entretenimientos de “bárbaros”, y por lo tanto deberían ser perseguidas “como crimen, puesto que son el cúmulo de todos los horrores y de todas las inmundicias de la humana depravación... la ociosidad del pueblo —escribía el historiador— consagrada por el almanaque corría parejas con la nefanda desmoralización de las chinganas indígenas,

¹²⁹ Juan Rafael Silva Vidaurrazaga. Illapel, junio 14 de 1844. MININT. Vol. 221, s/f.

¹³⁰ El gobernador de La Ligua, Santiago Valdés, comunicaba al intendente que “Una de las entradas de consideración que tiene esta municipalidad es el ramo de chinganas el que se da anualmente por patente; en el presente año no obstante de haberlo dado estas, los tenedores no han podido hacer uso de su derecho por la resistencia de Don Manuel Cerda en permitir el establecimiento de chinganas en las subdelegaciones que comprende su propiedad, suprimidas quedaran reducidas a cero las entradas de esta corporación. [...] remití una circular a los subdelegados por lo que les ordenaba notificasen a los tenedores de fundo que los que se opusiesen directa o indirectamente al establecimiento de las chinganas donde fuese de costumbre, tendrían que abonar el valor de las patentes y a más una tercera parte por multa, dicha circular les fue notificadas a todos los hacendados a pesar de esto después de puestas. Gobernación de La Ligua, Memoria 1856. IACO, Vol. 43. Ligua, Febrero 28 de 1857.

donde aquella se albergaba junto con la chicha y el puñal”¹³¹. Ciertamente, desde lo alto la elite no alcanzaba a penetrar en una sociabilidad que le era absolutamente ajena.

La crítica demoledora para las chinganas provenía desde la iglesia católica, cuyos voceros apelaban a la sencillez y humildad como valores superiores para los sectores populares y cuestionaban el consumo de alcohol, las diversiones y la violencia, extremos de la conducta social que, a juicio del electo Obispo de Aconcagua, hacia la cuarta década del siglo XIX era fácil ubicarlas, pues:

“por poco que se averigüe la causa se encuentra fácilmente en las perniciosas concurrencias a las chinganas, manantial fecundo de corrupción y desgracia.

Allí el [...] licor que tomado con intemperancia grosera destruye al fin las fuerzas de que tanto necesita. [...] Allí reunido un numeroso concurso de hombres siempre armados de cuchillo, y que bien pronto pierden el uso de la razón se prodigan mortales puñaladas por una palabra ofensiva, una amenaza jocosa, y no pocas veces un cariñoso abrazo.

[...]. Lejos de ser un lugar de diversión para desahogo del trabajo son el azote de toda diversión honesta; por que corrompido con ella el gusto de la gente vulgar, y habituado a no aspirar por mas goces que el criminal pasatiempo de las chinganas se convierten los hombres en holgazanes sistemáticos que solo trabajan cuanto basta para embriagarse.”¹³²

Los decretos para la suspensión de las chinganas se reiteran en el periodo, así como los llamados de las autoridades eclesiásticas para ponerle freno. No obstante, el miedo al mundo popular se manifestaba en la reticencia del Presidente Prieto en 1836, quien pensaba que la supresión de estas “pueda ser origen de desordenes de otro genero, pero no menos perjudiciales a la moral pública”, actitud que Fernando Urizar Garfias, a la sazón Intendente de Aconcagua, justificaba sobre la base del razonamiento de que “No puede negarse que la chingana es una diversión que ha sancionado la costumbre y que esta se halla arraigada con más o menos fuerza en toda la estención de la república; pero también es indudable que esta clase de diversiones es

¹³¹ Benjamín Vicuña Mackenna, Op. Cit.

¹³² Obispo de Quillota. 29 de Julio de 1836. MININT. Vol. 487.

el origen fecundo de los desórdenes y de la desmoralización”¹³³. Así como la presión y preocupación de las autoridades civiles y religiosas no cesó, tampoco se detuvo el desenfreno que se producía en las chinganas, más bien este fue una constante durante el siglo XIX.

Las reuniones de mineros, un “desorden de gritos y tamboreos”.

A mediados de 1840, el subdelegado de Arqueros, Jacinto Pérez, comunicaba diligentemente a las autoridades superiores, considerando su función de autoridad pública, la necesidad de aumentar la policía en la localidad para imponer las leyes que deberían guiar los pueblos. Con una buena dosis de inocencia volitiva, aceptemos que a este funcionario –cuyo sueldo lo cancelaban los empresarios mineros– no lo movían otros intereses, ni tenía otra intención que –como él afirmaba– el “bien estar de los pueblos”¹³⁴. En aras de este objetivo clasificó a los habitantes del lugar, dejando de paso una buena taxonomización de la realidad social de un pueblo minero y el control que se implementaba sobre el peonaje, ambos elementos desde la perspectiva de un funcionario público que respondía a los intereses de los dueños de las minas. Podemos desprender de este informante tres tipos de personas que frecuentaban el mineral: los dueños de faenas, los mineros, y los denominados “agregados” de ambos sexos.

¿Cuáles eran las principales preocupaciones del subdelegado?, en primera instancia buscaba evitar los perjuicios a los intereses de los dueños de las faenas para lo cual señalaba que “he cuidado que los peones trabajadores cumplan a sus patrones con las obligaciones de su destino [...] procurando sustraerlos de la corrupción de los vicios para que no sientan las necesidades que están inventas en las pasiones humanas”. Así, este funcionario reconocía subliminalmente los intereses de su cargo: controlar a los peones en su accionar inhibiendo los posibles daños que estos, con su actuar, hicieran a los empresarios mineros. Para minar la eficiencia de este funcionario local que usamos como ejemplo, existían los individuos “agregados”, a quienes buscaba conducir por la línea de “lo justo y lo honesto”. No obstante, Jacinto Pérez consideraba

¹³³ *Extinción de las chinganas*. 20 de noviembre de 1836. MININT, Vol. 487, Fs. 182.

¹³⁴ Arqueros y junio 25 de 1840. ICOQ, Vol. 271

que estos individuos en tanto “más corrompidos y viciosos” necesitaban un tratamiento diferente en que se debería alternar el uso de la “amenaza y otras de la persuasión”. En síntesis, el diligente subdelegado se veía copado por la inevitable relación de los mineros y quienes les proveían de mujeres y alcohol en “multitud de ranchos contruidos por albergue de los vicios” donde los trabajadores se entregaban al latrocinio y el juego de naipes.

Según el subdelegado, en estas “sinagogas” cuadrillas de mujeres contribuían a que los licores tuvieran “buen despacho”. Pero, continuando con nuestras preguntas ¿era la moral pública o la salud de los peones la principal preocupación del subdelegado?, indubitablemente, no, la preocupación central de su extensa comunicación era el “sumo grado” en que se perjudicaba la minería con peones que bebían por las noches. Al respecto indicaba que los trabajadores:

“no procuran cumplir con su obligación por corresponder a su trabajo: desempeñan muy mal con tanta inquietud que tienen, y solo procurando desocuparse temprano para ir a esos sitios donde se asila la maldad. Estos hombres que se entretienen toda la noche, o la mayor parte de ella en esos ranchos detestables, como podrán salir al siguiente día a su trabajo, mal dormidos y estragados de la embriaguez por muy robustos que sean? Extenuados y enfermos y por consiguiente trabajarán muy mal. Otros toman el partido de fallar dos o tres días en la semana...”¹³⁵

Ciertamente, sabemos que al avanzar el siglo los mecanismos de control social se irán agudizando y haciendo más profundos y eficientes, para llegar a la adscripción física del trabajador al mineral, donde los controles internos y la guardias de seguridad fueron también más eficaces. Solo resta una duda que debemos tratar, ¿este mundo de descomposición, alcoholismo y violencia era privativo de los trabajadores?, o como lo sospechamos con certeza, éste era solo un argumento más, sustentado por la elite decimonónica, para controlar de manera eficaz al peonaje.

¹³⁵ Arqueros y junio 25 de 1840. ICOQ, Vol. 271.

En la documentación existente para el periodo es recurrente la alusión al tema del juego y el consumo de alcohol, prácticas difundidas en todos los niveles sociales. Un ejemplo lo encontramos en las palabras de un corresponsal del periódico *El Copiapino* en Chañarillo, quien hacía mención de la vida holgazana que llevaban “muchos sujetos de diversas categorías y edades, hace que tanto los varones como las hembras, se entretengan en el juego [...] no hay muchachuelo de trece, grave varón de treinta, ni viejo de cincuenta que no juegue a diversas apuestas”¹³⁶, entre las que se consideraba el billar, las carreras, peleas de gallos, dominó y un amplio número de juegos tradicionales destinados a apostar dinero o bienes. La diferencia existente entre los participantes de las rondas de juego y alcohol estaba dada por su adscripción social, la que redundaba en el espacio en que se desarrollaban estas prácticas, pues según observó el viajero alemán Paul Treutler a mediados del siglo XIX en Copiapo, los banqueros, el intendente, los dueños de minas, los jueces y los abogados, lo hacían en lugares con acceso restringidos. Los hoteles eran el espacio elegido por los dueños de minas más pobres, comerciantes, sacerdotes y funcionarios estatales. Finalmente, —observó Treutler— “los jugadores de las clases inferiores” jugaban en los locales donde se expendía vino chileno, sidra y aguardiente. Para los sectores marginales de la sociedad bastaba un *poncho* extendido en la calle, en torno al cual se agolpaban vendedores ambulantes, soldados, arrieros y prostitutas, quienes llegaban al extremo de apostar sus vestimentas a medida que perdían su dinero¹³⁷.

Con respecto al tema de la fiesta y el alcohol sucedía algo semejante. Al respecto, nos causó atención un juicio en que se vio implicado, bordeando los años del caso anterior, el nuevo subdelegado del mineral de Arqueros, Diego Varas, quien apresó a Manuel Antonio Gallardo, un inspector de la localidad, en una reunión similar a las que se buscaba controlar en el mundo minero, pero realizada en su casa. Según el subdelegado, el inspector había sido sorprendido en un “desorden de gritos y tamboreos que parecía una chingana”¹³⁸, la autoridad también establecía que estas reuniones eran muy frecuentes en su domicilio, convocando a otros habitantes del lugar.

¹³⁶ *El Copiapino*. Copiapo, 9 de agosto de 1857.

¹³⁷ Paul Treutler. *Andanzas de un alemán en Chile, 1851-1863*. [1882]. Ed. del Pacífico. Santiago, 1958.

¹³⁸ Arqueros, 10 de agosto de 1847. ICOQ, Vol. 271.

Pero, sigamos la interesante defensa del inspector, la que sin duda aporta elementos para comprender que la fiesta y el consumo de alcohol no solo formaban parte de la sociabilidad de los peones. El inspector aducía que se encontraban reunidos en su casa algunos sujetos “decentes y de una regular educación”, que:

“Fatigados con las tareas de un penoso y solitario trabajo como el de las minas *olvidaban por momentos los sacrificios y privaciones a que viven condenados, y se entregaban a un placer inocente* escuchando los sonidos de una guitarra mientras se servían algunas cosas que se habían preparado para una mesa [...] había, como es regular, *una botella de aguardiente de que se servían catorce convidados*, y la reunión era, en una palabra, un remedo aunque débil de aquellos que ofrece una sociedad civilizada”¹³⁹.

El inspector argüía su condición de autoridad y movía influencias, intentado establecer su condición de “sujeto decente”. El hincapié hecho en la decencia de los participantes, no es casualidad, pues al invocarla se apelaba a cierto estilo de vida, que manifestado en una estética pública, alejaba de la pobreza, diferenciando de esta manera al sujeto *decente* de un *roto*. Una buena expresión de la estética y los gustos desarrollados por la elite en la medianía del siglo XIX lo encontramos en la construcción social que presenta Blest Gana, en la novela *Martín Rivas*, en cuyas páginas sus personajes giran en torno a la presencia y estatus que les otorga la vestimenta aceptada por la sociedad “decente”. Similar realidad bosqueja Sarmiento en sus escritos a mediados del siglo, los que fueron intensamente analizados por Luis Alberto Romero para diferenciar la “gente decente de la gente rota” del Santiago decimonónico¹⁴⁰.

Hacia la década de los ochenta, una publicación caracterizaba a un hombre “decente”, el que a ojos de la sociedad debía vestir con levita o chaqueta, siempre que estas, al decir de la época, “no amenacen ruina; siempre que estén en un estado por lo

¹³⁹ Manuel Antonio Gallardo. ICOQ, Vol. 271. La cursiva es nuestra.

¹⁴⁰ Luis Alberto Romero. *¿Qué hacer con los pobres?. Elite y sectores populares en Santiago de Chile. 1840-1895*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1997. Págs. 45-58.

menos razonable”. Por su parte, la mujer “decente” vestía una mantilla, pero que no fuese “de color de ala de mosca, ni estén transparente a consecuencia de sus dilatados servicios”. En el texto que citamos, escrito por un articulista del periódico *El Aji*, quien con exquisita ironía resumía las diferencias entre decentes y pobres según los parámetros de la época, partiendo de la premisa de que en el siglo XIX era un “cinismo” ser pobre “cuando merced al progreso y a la industria todos pueden ser... decentes; pero no por eso la sociedad renuncia al derecho que tiene para juzgar a los pobres como merecen: para ellos todos son ordinarios, prostituidos, ladrones”¹⁴¹. En esta línea de argumentación el articulista del citado periódico se preguntaba: ¿Pero, no hay pobres decentes?, respondiéndose que no, pues a su juicio la sociedad decimonónica generó un estereotipo de la imagen física y social de lo que se debería considerar una persona “decente”, así en un ingenioso e irónico texto se mofaba de la decencia de su época en un contrapunto entre lo que se consideraba “decente” y la conducta popular. Así, no se consideraba decentes a quienes:

“[...] no lleven el salvoconducto del sastre o de la modista; no escribe un hombre decente harapiento, ni una mujer decente con enaguas o rebozo.

El amor en los decentes es una necesidad del alma, en los pobres es un sentimiento de lujo.

Se enamora un joven decente y hace el oso: la sociedad opina que es hombre de corazón que sabe amar.

Un joven pobre hace lo mismo se le declara vago, mal entretenido: y se recomienda su aprehensión a la policía por pernicioso.

El amor en la mujer decente es pasión; en la pobre alegría. Aunque ya es impresionable, esta, loca. De una se dice: ¡pobre joven! ¡tan sensible! ¡Cuánto debe sufrir con su amor! De la otra: ¡maldita fregona! se ha dado una alborotada que ya no se la aguanta.

La decente que corresponde a mas de un hombre es coqueta; la pobre en igualdad de circunstancias, muchacha de mala conducta.

El decente jugador, es aficionado a los alburitos; el jugador pobre es tahúr.

¹⁴¹ *El Aji*. Santiago, 1889.

El bebedor decente, es alegre; el pobre aficionado al licor, borracho.
 El decente que no trabaja es hombre que sabe vivir; el pobre vago.
 [...]
 El decente camorrista es valiente; el pobre pendenciero.
 Al decente se le habla de usted: al pobre de tu.
 El decente trabajador; el pobre luchista, *truchiman*.
 Los saraos de los decentes se llaman bailes; los de los pobres
 fandangos. [...]
 El bribón decente, es vivo; el pobre, bandido.
 El reo decente es don fulano, el pobre es el reo fulano o el numero
 tanto.
 El decente que se expresa con facilidad es elocuente; el pobre,
 charlatán.
 A la mujer decente se le pregunta por su esposo; a la pobre, por su
 hombre.¹⁴²

Estas claras palabras, que caracterizan con mofa la percepción del mundo popular, existente entre la oligarquía, nos permiten constatar dos puntos de importancia gravitante en la sociedad decimonónica. En primera instancia, las expresiones de sociabilidad popular, tales como el baile, las relaciones de pareja, el juego, etc. representan para el sector dominante, *per se*, expresiones nocivas, que impactaban negativamente en la idea de sociedad que la oligarquía pretendía modelar. En segundo lugar, la descalificación hacia el mundo popular sustentaba y estimulaba los prejuicios y su consecuente rechazo hacia los *rotos* y las formas en que estos desarrollaban su *modus vivendi*, en una espiral que estimulaba la intolerancia hacia los sectores populares, demandando control para imponer el orden que debía dirigir y orientar el modelo oligárquico. Un ejemplo de lo afirmado lo encontramos en las páginas de un periódico de la región que se refería a la desigualdad en el trato producto del atuendo “hay una plaga de zánganos que ha enfiestado a Copiapo de hombres vagos y que a estos la policia no los persigue a título que andan con levitas o capas, mientras que al peon gañan, que mas provecho reporta de ellos Copiapo, todavía no percibe alguno la policia por las calles, cuando se les deja caer encima y si

¹⁴² *El Aji*. Santiago, 1889.

en el acto no exhibe una papeleta de concierto se le impone una multa o se le llevan a la cárcel”¹⁴³. Sin duda, esta era la manifestación mas clara de la diferencia de trato que existía para con los sectores populares.

¹⁴³ *El copiapino*, 25 de mayo de 1846.

IV. “PERO VIENE DESPUÉS LA BORRACHERA Y LUEGO EL CUCHILLO...”¹⁴⁴

Las sociabilidades rotas.

El complejo escenario de la sociabilidad del mundo popular, también denominado de las clases subalternas, el mundo de abajo, o el mundo de los *rotos*, -un concepto con que, en el hablar decimonónico, la oligarquía se refería a la “jente [sic]de última clase” aludiendo a las castizas acepciones de andrajoso y zarrapastroso¹⁴⁵-, nos lleva a enfrentarnos al juego semántico producido por la ruptura de las formas de relación interpersonal entre los mineros, trabajadores que componían esta realidad social de los *rotos* que habitaban la región.

Maurice Aghulon explica la sociabilidad, como “la manera en que los hombres viven sus relaciones interpersonales en el lugar que los rodea (y) varía en los medios sociales”¹⁴⁶. El estudio de la sociabilidad, entendida como la forma en que las personas se relacionan al interior de un grupo social y en un contexto histórico determinado, nos conduce a pensar en las consecuentes rupturas de estas acciones y maneras constructivas de relaciones sociales que supone el espacio festivo, una realidad de celebración y alegría que el alcohol convierte, poco a poco, en el momento en que los participantes se enfrentan a la realidad de sus vidas alienadas y con altas frustraciones e injusticias cotidianas, largas jornadas de amnesia ética que hacían aflorar los oscuros pasadizos de la violencia que impregnaba el ambiente social.

Un primer paso, para acercarnos a la violencia del mundo minero del siglo XIX, nos pone frente a los alcances conceptuales de esta realidad definida como “aquella interacción social resultado de la cual hay personas o cosas que resultan dañadas de manera intencionada, o sobre las cuales recae la amenaza creíble de padecer quebranto”¹⁴⁷, de esta manera el componente físico es esencial y está presente en el desarrollo de la violencia característica de la realidad que analizamos, pues la expresión psicológica de la violencia documentalmente es escasamente probable, aunque su existencia es una certeza, por el tipo de relaciones de poder que se dan, entre otros, en

¹⁴⁴ Archivo Claudio Gay. Vol. 39, fojas 116V.

¹⁴⁵ Zorobabel Rodríguez. Op. Cit. Pág. 427.

¹⁴⁶ Maurice Aghulon. “La sociabilidad como categoría histórica”, en *Formas de sociabilidad en Chile, 1840-1940*. Ed. Fundación Mario Góngora. Santiago, 1992. Pág. 369.

¹⁴⁷ Salvador Giner, Et. Al., *Diccionario de sociología*. Alianza Editorial. Madrid, 1998. Pág. 820.

las relaciones de parejas donde el machismo es preponderante. Los énfasis en el análisis de la violencia psicológica se ligan de manera más clara a investigaciones en sociedades modernas y no tradicionales o en transición como la región del Norte Chico en el siglo XIX.

Medianamente claros, en los alcances conceptuales del tema, debemos abordar la interrogante de ¿Cómo comprender o explicar la violencia en el mundo minero?, una posibilidad metodológica es analizar la violencia desde la perspectiva de la realidad en que vivían los mineros y sus vicisitudes. Es decir, considerar la realidad económico-social en que se desarrollan las vidas de los hombres y mujeres que dependían de la minería o la de aquellos cuyas vidas se ligaban al sustento que esta actividad les entregaba de diferentes formas.

Uno de los tantos estudios desarrollados para analizar el tema de la violencia desde una perspectiva socio-psicológica establece entre sus conclusiones que “la naturaleza nos da únicamente la capacidad para la violencia; de la circunstancia social depende que ejerzamos efectivamente esa capacidad, y la forma de ejercerla”¹⁴⁸. Así, la violencia se presenta como una realidad universal evitable. Otra perspectiva, que se relaciona con la anteriormente planteada, es la hipótesis frustración-agresión, dualidad que se sustenta en que “la agresión siempre se debe a la frustración y que la frustración conduce a la agresión”, cuyo ejemplo más citado es el de la frustración económica que generaban las bajas del valor del algodón en el sur de Estados Unidos, las que significaban un recrudecimiento en la violencia hacia los trabajadores negros, aumentando los linchamientos¹⁴⁹.

El problema de la violencia ligado a la realidad socio-económica del mundo minero nos conduce a un campo de mayor claridad. El mundo de los mineros es un mundo de hombres solos, sometidos a los mayores rigores físicos, con una alimentación exigua, que en la mayoría de los casos era financiada por el empresario minero y que en términos de dieta no satisfacía las demandas mínimas de lo que podría denominarse una dieta equilibrada.

¹⁴⁸ Otto Klineberg “las causas de la violencia desde una perspectiva socio-psicológica” en Jean Marie Domenach, Et. Al. *La violencia y sus causas* Ed. de la UNESCO. Paris, 1981. Pág. 126.

¹⁴⁹ *Ibidem*. Pág. 129.

Los documentos existentes para acercarse al tipo de alimentación consumida por los mineros dan cuenta de una dieta muy poco variada y escasa en que los principales productos -según las compras en la mina *Yerba loca* entre octubre de 1864 y noviembre de 1865- eran harina cruda y tostada, sal, charqui, grasa, ajíes, cebollas, papas, chancaca, yerba mate, frijoles¹⁵⁰. La poca diversidad en la alimentación es corroborada por estudios realizados acerca del tema en la región¹⁵¹.

Si coincidimos en que esta forma de vida ofrece escasas retribuciones y beneficios monetarios, entonces nos invaden las preguntas: ¿cómo se obtenía el dinero necesario para pagar la diversión y el alcohol? ¿de que forma los obreros financiaban su asistencia a la fiesta?, pues sabido es el exiguo sueldo con que contaban. Este punto lo consideró María A. Illanes¹⁵² para el caso de Copiapó, donde la *cangalla*, la sustracción de metales en el cuerpo de los trabajadores, era una estrategia que permitía mejorar las condiciones salariales. Sin duda que el robo de metales era importante para el caso del oro y la plata, porque unos cuantos gramos podían proporcionar una buena cantidad al *cangallero*, pero ¿Cuánto cobre se debía robar para mejorar realmente el salario?, esto es destacable porque en el caso de la producción cuprífera la cantidad es determinante a la hora de definir la rentabilidad de los flujos monetarios de retorno, debido al bajo costo del metal.

A excepción de la *cangalla*, desconocemos los mecanismos por los cuales los peones cupríferos mejoraban sus sueldos, sabemos que el robo de alhajas desde las iglesias de la región fue una práctica alternativa no escasa. Ciertamente, no podríamos sustentar que estas acciones fueron exclusivamente realizadas por mineros, lo que si podemos afirmar es que quienes lo hacían tenían una percepción religiosa diferente, pues aunque se sustraían diversas especies para la venta, los principales objetos robados eran crucifijos y cálices de oro o plata. Son muchos los documentos judiciales que nos permiten visualizar los escasos límites para la obtención de dinero, estos están precisamente referidos al robo de piezas pertenecientes al culto católico, que perdían su simbolismo de elementos sagrados para los creyentes, tasándose por el metal

¹⁵⁰ Chincolco, 20 de octubre de 1865. Notarial La Ligua, Vol. 23, s/f.

¹⁵¹ Roberto Paez "porotos y *raspa buches*: alimentación del peonaje minero en el Norte Chico (1810-1910)". *Revista de historia social y de las mentalidades*, N° 6. Santiago, 2002.

¹⁵² Ver María A. Illanes, Op. Cit.

precioso que las componía, convirtiéndolas en un medio de cambio posible de ser transado en un juego o que permitía financiar una borrachera.

En La Serena durante el verano de 1836, fue sorprendido por la policía Francisco Torrealba, quien portaba una serie de especies de plata -entre ellos una cruz- que según el juez “corresponden privativamente a la Iglesia”¹⁵³. El susodicho Torrealba alegaba en su defensa que él “se las ganó al juego” a dos mineros provenientes de Petorca y Huasco, reconociendo como única culpa el haberlas mandado a fundir para poder reducir las con mayor facilidad. En este punto, aparece inculcado un platero de la misma ciudad el que fundió las piezas de plata “a pesar de que conocía debía ser robada”, el asunto encuentra su fin en quien reduce las piezas. Siendo culpado Torrealba, se descubre que además tenía ocultas en la *quebrada de San Francisco* un pequeño botín con otros elementos de culto. Este asunto alcanza ribetes de escándalo cuando las autoridades de Copiapó reclaman al reo por similar delito, imputándole además los robos ocurridos en las iglesias de Elqui y Sotaqui¹⁵⁴.

Los ejemplos son variados y el robo alcanzaba indistintamente tanto al comercio como a los devotos, en especial a los cófrades que reunían dinero en las fiestas para destinarlos al culto¹⁵⁵. ¿Esta era una práctica recurrente a la hora de carecer de dinero para continuar el juego y la juerga?, estamos seguros que la acción no era habitual entre todos los peones del Norte Chico, pero el robo en las iglesias era un extremo que representaba cierta regularidad y no un delito aislado. A más abundar, los ejemplos continúan en 1841 con la captura de Federico Arlantino, quien sorprendido portando varias piezas religiosas, confesaba el robo de la iglesia de Ovalle. El hecho se repite en Elqui¹⁵⁶ en 1842 y en 1863 en Andacollo, donde la policía sorprendió a una pareja hurtando dos blasones de plata de la iglesia¹⁵⁷. Más tarde, en 1869, el periódico

¹⁵³ La Serena, 29 de febrero de 1836. ICOQ, Vol. 125, S/F.

¹⁵⁴ La Serena, 27 de mayo de 1836. ICOQ, Vol. 125, S/F.

¹⁵⁵ Al respecto, una crónica señalaba “Los ladrones son los únicos que han sacado partido de la fiesta de Andacollo; pues pusieron en juego su actividad en algunas tiendas de Comercio, de donde tomaron varias mercaderías y el dinero que encontraron a mano. Se dice también que intentaron un asalto a la caja de la Cofradía, pero que fueron sorprendidos pero no capturados.”. *El Correo de La Serena* N° 497, 29 de diciembre de 1863.

¹⁵⁶ Ovalle, Enero 17 de 1842. MININT, Vol.169, s/f.

¹⁵⁷ *Marcelino Aracena al señor Intendente de la Serena*. Andacollo, enero 31 de 1863. ICOQ, Vol. 426, s/f.

de La Serena destacaba un “robo sacrílego”, hecho en la Parroquia de Coquimbo, donde se sustrajeron un incensario, un cáliz y otros objetos de culto.¹⁵⁸

Como antes indicábamos, la dureza de la vida del minero era reconocida por los contemporáneos desde diferentes perspectivas, recalcadas en los manuscritos que resultaban de la experiencia de visitar los espacios de trabajos del minero nortino. Si el esfuerzo físico desplegado en este trabajo y la vida extrema que enfrentaban llevó a que Darwin¹⁵⁹ –como tantos otros testigos– dejara una nítida descripción de la faena, esta también fue recitada entre poetas populares que hacían circular sus versos en *hojas* autoimpresas vendidas en las calles, en que cantaban las vivencias y realidades del mundo popular, graficando algunos elementos costumbristas de la minería. En la percepción de los poetas populares, acerca del trabajo del minero, existe reconocimiento y admiración por su labor, a la par de sorna por la capacidad de estos para “remolerla” y dilapidar el dinero obtenido en su trabajo. Reproducimos sendas estrofas de versos que tratan el tema –escritos en el siglo XIX– por *El Tamayino* y Nicasio García:

El Minero¹⁶⁰

Con su barreta apurado,
Trabaja con fantasía,
Y pasa día por día,
En la tierra sepultado;
Lo que en un año se ha ganado
A costa de su sudor,
Con la vanidad mayor
Viene muy pronto a perder,
Porque para remoler
Es a todos superior

El trabajador minero¹⁶¹

¹⁵⁸ *El Correo de La Serena*, N° 1584. La Serena, 28 de enero de 1869.

¹⁵⁹ Ver Charles Darwin. *Viaje de un naturalista Inglés alrededor del mundo*. *El Ateneo*, Buenos Aires, 1945. Pág. 405.

¹⁶⁰ *El Tamayino*. (Seudónimo de un Poeta Popular). *Colección Amunategui*. Hoja N° 554. en Juan Uribe Echeverría, *Tipos y cuadros de costumbres en la poesía popular chilena*. Imp. Mueller. Santiago, 1973. Pág. 61.

¹⁶¹ Nicasio García. En Juan Uribe Echeverría, Op. Cit., Pág. 62-62.

Señores, por qué no avanza
 el minero en su jornada,
 cumpliendo la temporada
 se arregla de lo que alcanza.
 a cada cual su libranza
 le pagan como es verdad,
 llegando a las fondas ya
 cantan, juegan y remuelen,
 con aquel refrán que tienen:
 -¡Qué porra elj, el cerro lo da.

Un cuestionamiento a la situación de desigualdad social extrema vivida en la región durante el siglo XIX lo encontramos en *Mis Viajes*, las memorias de los recorridos por Chile de Ignacio Domeyko, quien, con la agudeza característica de sus observaciones, resumió claramente las injusticias cotidianas, que hacían contrastar el mundo de los mineros y el de los dueños de las minas y sus financistas, los habilitadores “esos millonarios que de vez en cuando llegan aquí para alegrarse ante la vista del mineral sacado de la tierra [...] estos dueños juegan a las cartas y duermen, comen y beben exquisitas bebidas, sin preocuparse de los destinos ni del bienestar de los mineros que trabajan en provecho de ello”¹⁶², de lo que Domeyko no podía percatarse era que la alta desigualdad social y la insensibilidad frente al tema no era una cualidad privativa de los empresarios de minas, pues en el mundo de los trabajadores del campo y de los trabajadores urbanos las condiciones laborales y de supervivencia no eran mejores. Por otra parte, la preocupación del mundo político por los problemas del mundo popular, la llamada *Cuestión Social*, aparecería a nivel discursivo solo hacia el fin del siglo XIX, consolidándose como tema nacional en los albores del siglo XX¹⁶³.

En la región estudiada, las expresiones más violentas de interrelación societal están mayoritariamente ligadas al consumo de alcohol, llevado al extremo de la dipsomanía “el delirio del vicio”, una frecuente enfermedad dentro de los cuadros de morbilidad de la región, la que lamentablemente esta escasamente estudiada y

¹⁶² Ignacio Domeyko. Op. Cit. Pág. 431.

dimensionada al interior de la sociedad tratada. Uno de los escasos estudios efectuados en el siglo XIX, fue realizado por el médico Vicente Dagnino, quien –mediando la década de los ochenta–, describía la triste situación que se presentaba en todas las ciudades chilenas, donde existía una calle o un barrio destinado a la embriaguez “a vista de las autoridades i de todo el que quiera presenciar las escenas mas repugnantes, la bacanal mas horrenda, el delirio del vicio. La fiesta –escribía Dagnino– se inicia en la tarde del sabado i termina en la mañana del martes. Allí se beben los brevajes mas detestables y nocivos: el aguardiente en todas sus formas circula de mano en mano, produciendo efectos tales que el que escapa al puñal del amigo no libra de la pneumonía, el reumatismo o la congestión cerebral”¹⁶⁴. A juicio del mismo profesional, la concurrencia de enfermos, tanto a las salas de cirugía como a las de medicina, aumentaba los primeros días de la semana, recrudesciendo los días posteriores a las principales fiestas del año.

Las preocupaciones de los gobiernos y la sociedad, con relación al alcoholismo, eran más represivas que preventivas, de esta manera se había promulgado el 18 de octubre de 1831 un cuerpo legal que estuvo vigente durante todo el siglo XIX, el que en lo medular indicaba que “en ningún caso se admitirá la embriaguez como excepción que exima al reo de la pena que la lei señala a los delitos cometidos en sana razón”¹⁶⁵, derogándose la legislación colonial que se presentaba contraria a la nueva ley que comenzaba a regir para la embriaguez.

De esta manera el tema de la violencia en el mundo minero es un punto frecuentemente tocado por los testigos del siglo XIX, repitiendo la imagen de trabajadores con una sociabilidad desbordante, donde no se atenuaban los excesos en el consumo de alcohol, diversiones y gastos en general. En una sola jornada de jolgorio se podía dilapidar el resultado de días de dura faena. También en una sola jornada se podía acabar con la vida de un amigo por diferencias mínimas producidas en la discusión, por celos, por dinero... motivos aparentemente no faltaban.

¹⁶³ Para un profundo tratamiento del tema ver Sergio Grez “De la regeneración del pueblo a la huelga general: génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890). Ed. DIBAM. Santiago, 1997.

¹⁶⁴ Vicente Dagnino. *El alcoholismo en Chile*. Imprenta Nacional. Santiago, 1888. Pág. 5.

¹⁶⁵ Ricardo Anguita. *Leyes promulgadas en Chile*. Tomo I. Imp. Barcelona. Santiago, 1912, Pág. 209.

La convocatoria popular de las fiestas conducía al jolgorio y la celebración. Independientes de los motivos de la fiesta, y de su convocatoria, sean estas comunitarias –religiosas o civiles– o privadas, las jornadas acababan con muertos y heridos en las diferentes localidades de la región. Al respecto, el tenor de los periódicos coincidía, con muchas otras crónicas que daban cuenta de los resultados de una jornada de fiesta:

“En las primeras horas de la noche del 27 del mes pasado fue bárbara y cobardemente asesinado á puñaladas el minero Arturo del Carmen Vega Pacheco, de 30 años de edad, que había bajado con el objeto de divertirse en las fiestas patrias. El victimario fue un individuo muy conocido en el pueblo, cuyo nombre es Juan Pérez, de antecedentes nada limpios. Vega recibió nueve puñaladas, una de las cuales le atravesó el pulmón y el estómago, causándole una muerte casi instantánea”¹⁶⁶

Para una mejor comprensión del fenómeno discutido, podemos realizar la recomposición del delito mediante las declaraciones de testigos e inculpados, en casos de diferentes años del periodo, que conforman un cuadro característico del delito. Como narra un articulista en el resumen de un crimen, “el hecho pasó mas o menos de la siguiente forma: estaban bebiendo en casa de Juana Villalobos, varios individuos, entre ellos Jesús Ortiz i José del Carmen Castillo. Por efectos del alcohol tuvieron una disputa, saliendo a pelear afuera, pero con tan mala suerte para el último que de un puntapié lo despacharon a mejor vida.”¹⁶⁷. Podía cambiar el nombre de los actores, de la localidad o el arma, pero la presencia del alcohol era insoslayable. Para mayor abundar, podemos tomar retazos de juicios para el periodo estudiado, con diferentes actores donde el relato estructuralmente es el mismo: “Jamás había tenido disgusto con él –declaraba Bonifacio Catín– en cuanto a la amistad, tenía con él la misma amistad que con los demás compañeros de trabajo de la mina [...] i ahora me han traído porque dicen que mate a Pedro Gonzáles: *pero yo no recuerdo nada del hecho porque estaba muy ebrio, así es que no puedo confesarlo ni negarlo, desde que no conservo recuerdo alguno*”¹⁶⁸. La amnesia alcohólica no podía negar una verdad irrefutable: la vida de

¹⁶⁶ *El Progreso de Cabildo*. Cabildo, 3 de octubre de 1908.

¹⁶⁷ *El Progreso de Cabildo*. Cabildo, 30 de noviembre de 1901.

¹⁶⁸ AJCOP. Carrizalillo, julio de 1876. Legajo 1135, pza. 2., fs. 3v -9. La cursiva es nuestra.

González había finalizado con ocho puñaladas en diferentes partes de su cuerpo. La citada declaración de Catín es representativa de los juicios por crímenes producidos en la época, donde la jornada finalizaba con muertos o heridos y sus autores reconocían un alto estado de ebriedad, no solo como –podríamos eventualmente suponer– una argucia para exculparse en parte del crimen, sino como resultado de la alta de ingesta de alcohol por parte del acusado, en horas previas al delito. ¿Qué había mediado entre la lucidez y la inconciencia absoluta?, los autores no lo sabían, este lapsus de tiempo borrado por ingentes cantidades de alcohol, sólo era reconstruido a partir de testigos del hecho, perdiéndose la memoria del acusado en los efluvios etílicos, aun cuando la prueba era flagrante, como a Santiago Herrera, a quien aunque se le capturó después de apuñalar a Fernando Arancibia “con el cuchillo que se le presenta aun ensangrentado”, este respondió que “después de haber tomado ese día se fue privado de la cabeza y se acostó a dormir y cuando recordó se encontró amarrado y no ha sabido porque”¹⁶⁹.

El amplio espectro documental que analizamos nos conduce a establecer esta suerte de patrón conductual con respecto a la consumación y desarrollo de un crimen en la época estudiada. La apreciación anterior se consolida al considerar que el corolario de los crímenes es similar, pues, si la policía no acudía pronto, el hechor se daba a la fuga, a esconderse en otro poblado. La *escapada* es una imagen también recurrente en los juicios estudiados. Así, David Godoy, huía a fines del siglo XIX del poblado de Tierra Amarilla, después de dar muerte a Abdón Galleguillos, pues según narraba un testigo, presencié como este individuo “con una botella en la mano i una biguela bajo el brazo, corría apresurado calle arriba”¹⁷⁰.

Cuando el hechor era apresado, le restaba la posibilidad del escape de las cárceles extremadamente inseguras o el auxilio de los demás mineros si el poblado contaba con un escaso cuerpo de seguridad. Más que un hecho aislado esta fue una constante, magnificada por la carencia e inseguridad de las cárceles, temas por lo demás recurrentes en las comunicaciones de las autoridades locales con los gobernadores e intendentes, lo que hacía aun mas dificultoso el castigo a los transgresores, que escapaban de la ley, “sin duda abusando que aquí no hay una cárcel y

¹⁶⁹ AJCOP. La Bodega, 11 de noviembre de 1851. Legajo 1145, pza. 2., fs. 2v

¹⁷⁰ AJC. Tierra Amarilla, diciembre de 1899. Legajo 1144, pza. 10., fs. 2v.

fuerza bien armada como lo necesita esta gente”¹⁷¹, escribía en 1850 el subdelegado de La Higuera al intendente, después que producto del rescate producido por mineros del lugar, el reo había huido del cepo. En otra carta enviada a la misma autoridad, el subdelegado de Coquimbo, solicitaba en 1856, cuatro pesos para “pago de una bitacion que sirva de carcel”¹⁷², la misma de la que un año después “un tal Ferrebu” se fugó haciendo un forado en el techo¹⁷³.

Un ejemplo de la escasa posibilidad de las autoridades para aplicar la ley lo daba el secretario del juzgado de Illapel, quien al resumir los crímenes ocurridos entre 1841 y 1842, manifestaba su impotencia para castigarlos, pues comunicaba al intendente que “sus perpetradores se dieron a la fuga probablemente y no fueron aprendidos. Tal es lo que sucede por lo común en este genero de delitos. No tenemos noticia de ninguno que haya sido aprendido en un periodo de más de cuatro años”¹⁷⁴. Casos similares de imposibilidad de encarcelar y castigar se producían en las localidades más pequeñas, donde los individuos una vez apresados, debían ser trasladados al poblado más cercano que contara con una cárcel. En el trayecto siempre se generaban problemas, pues los mineros intentaban rescatar a sus compañeros, este es el caso de un barretero en las cercanías de Ovalle, quien en 1841 fue detenido después de golpear al mayordomo y al sub-mayordomo del lugar. Al ser trasladado a la cárcel de la ciudad y ya estando un tanto alejados de la faena y “próximos a una posición muy peligrosa”, apareció una partida de mineros que en “ademan de alarma” se dirigieron al preso en los términos siguientes: “¿quieres quedarte? y el le contesto que si, y se dejo caer del caballo”¹⁷⁵, cuando se ordenó recapturarlo el reo se había “mandado mudar impunemente”.

Persuadidos de los factores que socavaban e inhibían una mayor presencia del delincuente frente al juez, enfrentamos los juicios existentes como casos numéricamente disminuidos debido a que el camino trazado desde la decisión de denuncia al juzgamiento, estaba minado por las dificultades del acceso a la justicia en la región estudiada. A partir de los casos que hemos esbozado, la violencia puede ser

¹⁷¹ Rufino Rojas. Higuera, 21 de Setiembre de 1850. ICOQ, Vol.161, s/f.

¹⁷² Pedro Martínez Díaz. Coquimbo Noviembre 21 de 1856. ICOQ, Vol.332, s/f.

¹⁷³ Pedro Martínez. Coquimbo, 19 de Enero de 1857. ICOQ Vol.342, s/f.

¹⁷⁴ Juan R. Silva Vidaurrazaga. Illapel junio 14 de 1844.ICOQ, Vol.221, s/f.

¹⁷⁵ Felipe Marques. Ovalle, 2 de septiembre de 1844. ICOQ, Vol. 22, s/f.

analizada en las tres expresiones que indicábamos al inicio de este trabajo: la violencia al interior de la familia, la violencia interpersonal y la violencia colectiva.

Violencia intrafamiliar: “No hallo señor que decir: estaba ebrio i cegado”.

En primera instancia, lo que hemos denominado violencia en contra de la familia requiere de algunas precisiones, debido a la particularidad del concepto de “familia” existente en la región en el periodo. Al respecto, Gabriel Salazar señaló que hacia el fin del periodo colonial y principios del republicano los bandos destinados a inhibir la movilidad del trabajador minero, también llevaron a que este fuese adscrito a un campamento en la faena, haciendo esporádica las *bajadas* y, por ende, “el matrimonio y la familia devinieron en alternativas improbables”¹⁷⁶.

Por otra parte, Igor Goicovic en un trabajo relativo a las estrategias de reproducción social de las familias en una localidad de la región estudiada, a mediados del siglo XIX, estableció que dada la precariedad de las condiciones de vida, la familia “se convertía más en una unidad de producción que en una unidad afectiva” en la que las ausencias masculinas, como efecto de los desplazamientos laborales, constituyeron liderazgos residenciales femeninos¹⁷⁷.

Basándonos en los considerandos anteriores, podemos enfrentar la realidad de la violencia en la dimensión emocional de los trabajadores. En este tema existen recurrentes casos donde se golpea o violentan mujeres. Hemos ubicados varios juicios de obreros ebrios que agreden a sus madres, uno de ellos, Joaquín Fredes había dado de golpes a su madre Trancito Salinas, este al ser interrogado después de su borrachera, se defendía diciendo que “sino hubiera estado malo de la cabeza, nolo hubiera echo”¹⁷⁸. Otro caso, es el de Manuel Rojo quien fue acusado por su madre de faltarle repetidamente el respeto y de “haber intentado hechar abajo la puerta de su casa la noche anterior en circunstancias de hallarse ebrio”¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Gabriel Salazar. Op. Cit. Pág 195.

¹⁷⁷ Igor Goicovic. “Familias y estrategias de reproducción social en Chile tradicional. Mincha, 1854”. *Valles. Revista de Estudios Regionales*, N° 4. La Ligua, 1998. Pág. 13.

¹⁷⁸ Arqueros, Junio 7 de 1845. ICOQ. Vol.171, s/f.

¹⁷⁹ Combarbala, diciembre 12 de 1860. ICOQ, VOL.367, s/f.

Un elemento que permite comprender de mejor manera el mundo del trabajo minero es la soledad a que se exponían los trabajadores, sumada a la inexistencia de mujeres en las faenas, lo que hacía frecuentes las violaciones de mujeres que se acercaban a las faenas o sus inmediaciones. En la mina *Cangalia*, en las cercanías de Petorca, un grupo armado fue denunciado por haber violado a dos mujeres, una de 17 y otra de 26, “los mineros se apoderaron de las mujeres i las violaron, antes de esto sufrieron golpes i amenazas de puñal como lo hisieron tambien con el hombre que les acompañaban a estas pobres”¹⁸⁰.

Un caso de violencia que consideraremos con mayor extensión es el acaecido los primeros días de septiembre de 1859, cuando Saturnino Araya contestaba cabizbajo, las resueltas preguntas del Juez que intentaba aclarar la muerte del hijo de este minero, natural del pueblo de Quilimari en el departamento de la Ligua: “no sé fijamente mi edad, -terciaba Araya- pero me parece que tendré como veinticuatro años [...] no sé leer ni escribir, he estado una vez preso en Vallenar por dita, i ahora lo estoi por haber muerto a un hijito mio de edad como de nueve meses llamado Jesus Araya”¹⁸¹.

La declaración del inculpado intentaba explicar -y seguramente explicarse- los motivos que le llevaron a eliminar a su hijo. Los tristes hechos se desencadenaron después que el hechor llegó de haber asistido al *velorio de un angelito*” y se percató que Pascuala Vera, madre del pequeño resultante de una “ilícita amistad”, abandonó la casa donde Saturnino le había dejado para irse donde su madre “Yo por esta fuga me sentí, i acalorado –cuando Pascuala se negó a entregarle a su hijo– arrebatándolo de entre sus brazos lo tomé en los mios i saliendo para afuera, le pasé el cuchillo por la garganta, quedando luego muerto entre mis brazos”¹⁸².

Aun considerando el acto de ventriloquia en que se transforma la transcripción del actuario, el dolor y la dureza del acto rebasan cualquier explicación, sobre todo en lo medular del duro dialogo sostenido con el juez, cuando Saturnino hace una patética confesión:

¹⁸⁰ Petorca, 12 de octubre de 1854. AJP. Legajo 16, Pza. 5.

¹⁸¹ Confesión de Saturnino Araya, Juan Godoy, 10 de septiembre de 1859. AJCOQ, fj 5v-6.

¹⁸² Ibid, fj 6-6v.

“Juez- Que edad tendría ese niño?

Reo- Tendría como nueve meses

Juez- No quería ud a su hijo Manuel de Jesus Araya?

Reo- Lo quería mucho

Juez- Si ud quería tanto a su hijo Manuel de Jesus Araya, como se atrevió Vd a matar esa criatura?

Reo- No hallo señor que decir: estaba ebrio i cegado sin duda alguna por la rabia cometí un hecho del cual estoi sumamente arrepentido.”

“Juez- Sin embargo V recuerda bien que Ud fué el que degolló a su hijo?

Reo- Si lo recuerdo i no hai momento que no sienta remordimiento de haber ejecutado un hecho de esta naturaleza”

“Juez- Cual fué su determinación despues que V puso fin a los dias de su hijo con el cuchillo que ha reconocido?

Reo- Matarme tambien en el acto. A este fin traté de revanarme con esa arma la barriga, pero el cuchillo no internó i me hizo solo un pequeño rasguño. En seguida tomé al niño muerto en mis brazos i me dirigía donde el cura para enterrarlo, teniendo tambien la determinación de entregarme a la justicia para que esta hiciese su deber por el delito que habia cometido.”¹⁸³

Así los hechos, el 27 de septiembre fue condenado a la pena de muerte “a tiro de fusil”. Según Saturnino, el alcohol le había enceguecido, inhibiendo cualquier posibilidad de dimensionar la magnitud del hecho de sangre que había protagonizado al eliminar a su pequeño hijo.

¹⁸³ Ibid, fj 7.

La violencia interpersonal: “tenía con él la misma amistad que con los demás compañeros de trabajo...”¹⁸⁴

Con estas palabras, el anteriormente citado Bonifacio Catín, intentó explicar la muerte de su compañero en una discusión provocada por la excesiva borrachera. Tal como este caso existen decenas, donde trabajadores que compartían la marginalidad y las condiciones mínimas de subsistencia se trenzaban en anulatorias luchas que terminaban, mayoritariamente, con uno de ellos muerto. Es en el espacio de las relaciones interpersonales donde la violencia aflora con mayor frecuencia e intensidad, aunque hemos detectado juicios o denuncias por reyertas en las faenas, la mayoría de los documentos registrados son relativos al momento de la fiesta o las reuniones características de la sociabilidad minera.

Los diferentes pleitos que podríamos considerar, son muchos y variados, comenzando todas las confesiones por reconocer el estado de ebriedad de los participantes, condición sin la cual –según los acusados– no se habría suscitado el problema. Todo partía con la reunión de un grupo de trabajadores que compartían alguna bebida alcohólica, como Juan Vergara, quien declara en 1848 haber estado “celebrando un *angelito*”, después de lo cual se reunió con otros dos trabajadores y una mujer, invitando uno de ellos a tomar chicha a un bodegón de las cercanías, donde Olivares de tanto beber “perdió los sentidos” y no recordaba con quien había estado peleando, menos que había apuñalado y dado muerte a Agustín Flores y “que no se acordaba aunque lo matasen”¹⁸⁵.

Como antes anotábamos, el camino del crimen estaba relativamente claro, participando los elementos que hemos venido analizando. ¿Cuáles son los extremos de las rupturas de la sociabilidad minera?, para respondernos esta pregunta debemos pensar en los niveles de violencia existentes en la sociedad decimonónica del Norte Chico, donde por una medida de seguridad personal todos cargaban algún tipo de arma. Esta realidad de violencia latente, se visualiza en la difundida práctica de “andar armado” que, a la vista de las autoridades redundaba en “la extraordinaria repetición que se observa de muertes y heridos”, lo que llevó al presidente de Chile, en 1837 a ordenar

¹⁸⁴ AJC. Carrizalillo, julio de 1876. Legajo 1135, pza. 2., fs. 3v.

¹⁸⁵ Petorca 18 de diciembre de 1848. AJP, Legajo, 14, fs., 2-2V.

la revalidación de un reglamento del 20 de mayo 1824, el que prohibía “cargar cuchillo, puñal, daga, bastón con estoque, y toda arma corta, así en la Capital, como en los demas pueblos del Estado”¹⁸⁶, una medida que intentaba paliar los efectos nocivos que estas prácticas ocasionaban en la sociedad, pero como lo demostraría la experiencia estudiada, carente de resultados efectivos. Un ejemplo lo encontramos, cuando a mediados del siglo, se le preguntó a Camilo Guzmán, de ejercicio minero, “¿por qué fue a la ramada armado de un libe?” contestaba que lo hizo por que “estaba mal de la cabeza”, mientras el subdelegado opinaba que era una persona que “siempre se había burlado de los jueces sin embargo que es un continuo perturbador de orden y campea por guapo”¹⁸⁷, actitud que hemos destacado como relativamente frecuente entre los mineros ebrios.

Para comprender la importancia que se asignaba al hecho “andar armado” lo encontramos en el proceso por homicidio hecho en 1861 a Zacarías Blamey, un inglés operario de minas que asesinó a Domingo Arias, administrador de una mina en Tres Puntas. Blamey, se había reunido con su compatriota Carlos Skinner, Arias y una mujer para “divertirse un rato”¹⁸⁸. Transcurrida la noche y “estando todos ya algo cargados de licor”, empezó una disputa con insultos que terminó con Arias muerto, por el golpe dado con una pala por el inglés. Esta disputa no es diferente a otras, pero, lo interesante es la declaración de los elementos que Blamey tenía para su seguridad y que le fueron encontrados en su casa, estos eran: un revolver, un puñal con vaina, tres navajas, dos cortaplumas, un polvorín grande y uno chico, más una cartuchera¹⁸⁹. Aparentemente, lo que se buscaba era infundir temor en los demás, sea por el portar un armar o actuar violentamente, ejemplo de esto es la medida tomada contra Ramón Cuello, a quien, por haber robado algunas pertenencias, los afectados por el robo le castraron en el cerro de La Jaula, cortándole un testículo cada uno¹⁹⁰.

Las muertes resultantes de las borracheras podían ocasionarse por una nimiedad, alguna diferencia por una mujer, un insulto, el robo para seguir bebiendo, los motivos no faltaban. La violencia desplegada en las borracheras no tenía límites y de

¹⁸⁶ Santiago Agosto 22 de 1837. IACO. Vol. 2.

¹⁸⁷ Los Romeros, 31 de diciembre de 1847. Legajo 14, pza. 5. El *libe* era un arma corto punzante usada en la región.

¹⁸⁸ Tres Puntas . AJCOP, Legajo 1132, pieza 3, fs. 2-2v.

¹⁸⁹ Ibidem. Fs. 20.

esta no escapaban ni las autoridades. El subdelegado Santiago Cuevas, visitando un establecimiento minero en La Higuera, encontró en el camino a un grupo de mineros “y otra clase de gañanes [que] estaban enteramente ebrios”, a quienes reconvino “y la contestación que me dieron fue que se vendía públicamente el licor y que nadie les quitaba el hacerlo”, al mismo tiempo dos de ellos, “sacaron cuchillo en ademán de amenazas y hechandome insultos que me ví el caso de aguantar temiendo me hiriesen”,¹⁹¹ el miedo le impidió al subdelegado intentar aprenderlo. La compungida autoridad culpaba a los vendedores de licor de los problemas que se producían entre los mineros, mientras estos se defendían diciendo que el licor que traían era “para vender a los dueños de faenas”.

La violencia colectiva: “la multitud determinó saquear”¹⁹²

Los casos de violencia colectiva en la región cuentan con múltiples ejemplos, en que las pobladas amenazantes –el temor mayúsculo de la elite regional– se hacían dueñas de la situación en una localidad por horas y hasta días en que la violencia de los trabajadores desbordaba los mecanismos de control elaborados por el poder político y económico. Para acercarnos a esta realidad consideraremos dos casos de violencia colectiva ligada al momento festivo, analizando la efervescencia social que marca los momentos anteriores y el desarrollo de actos de protesta y disconformidad en contra de un sistema aprisionador.

Al reflexionar sobre las acciones que discutiremos, se hace presente la tentación de querer comprender estas rebeliones como actos políticos estructurados, producto de una conciencia social popular en construcción. Nos atreveríamos a afirmar que estas suposiciones están lejos de la realidad, por lo menos para el periodo estudiado en una zona rural minera. Las acciones desarrolladas por los trabajadores de la minería, tienen tanto más que ver con la saturación y rebeldía, aflorada en un momento de quiebre, que con un proyecto político determinado, pues en la práctica liberales y conservadores no presentaban en el siglo XIX mayor diferencia con respecto al mundo

¹⁹⁰ Vallenar, 30 de agosto de 1855. AJCOP. Lejano 1133, Pieza 5

¹⁹¹ Higuera y Mayo 2 de 1849. ICOQ, Vol. 253, s/f.

¹⁹² *El Coquimbo*. La Serena, 15 de agosto de 1895.

popular. Para que se desarrollara el proceso de construcción de una alternativa popular deberán suceder quiebres profundos con los sectores dominantes, en que la disconformidad con el sistema se tradujo en las primeras huelgas y marchas, por lo demás producidas en un escenario urbano y asociado a obreros proletarizados. Esto no obsta, que podamos presenciar documentalmente la participación de mineros como parte integrante de las asonadas y levantamientos políticos de algún bando en pugna, sobre todo en la década de los cincuenta, cuando muchos mineros participaron de las Guerras Civiles de 1851 y 1859, de las cuales se ha destacado –principalmente para la de 1851– su carácter elitista¹⁹³. Así, es posible identificarlos en la batalla de Petorca, el 14 octubre de 1851, como combatientes del bando liberal, donde al ser derrotados, algunos de ellos se sumaron a las fuerzas del gobierno central¹⁹⁴, mientras otra parte de los derrotados continuaron en dirección a San Felipe, donde unidos a fuerzas de la localidad, tres días después saquearon la ciudad. La narración del intendente de Aconcagua, Juan Fuenzalida, es un sugerente testimonio para estimular la reconstrucción de un levantamiento popular en el siglo XIX, “Numerosos gritos pueblan el aire y en pocos segundos se oyen correr desalmados por las calles, numerosos grupos del pueblo bajo [...] marchaban animándose al asalto”. Paralelo al enfrentamiento de las fuerzas regulares “partidas de los amotinados”, entre ellos mujeres y niños, recorrían la población, mientras las campanas de las iglesias “tañían a rebato”. Las palabras del Intendente son ilustrativas del desarrollo de la situación: “era de oírle el desacordado clamoreo y las inauditas blasfemias pronunciadas, mientras se daba un momento de tregua a ese ruido, con la detonación de las armas de fuego”. La jornada continuó con el saqueo de las propiedades de conspicuos propietarios de la ciudad, las que “fueron presa del mas refinado bandalaje”, especialmente las bodegas de una hacienda, que “provista de valiosos aguardientes quedó exhausta: no solo los sediciosos se complacían en beber, recopilaban para llevarse, cuando se satisfacían, y aun derramaban el liquido que era demasiado copioso para acabar con el”, la jornada finalizó tres horas después, dispersándose los participantes¹⁹⁵.

¹⁹³Para un análisis de la participación popular en la guerra civil de 1851 y 1859, ver los acápites respectivos en Sergio Grez Op.Cit.

¹⁹⁴Milton Godoy Orellana. “Petorca y la guerra civil de 1851, en la correspondencia de Manuel Montt”. *Valles. Revista de estudios regionales*.Nº 5-6. Ed. Centro de Estudios Regionales de patrimonio Cultural. La Ligua, 2000.

¹⁹⁵Juan Fuenzalida. San Felipe, Octubre 17 de 1851 Archivo Nacional, MININT, Volumen 284, s/f.

Con esta imagen de un levantamiento popular podemos ubicarnos en el mineral de la Higuera, en un día festivo de septiembre de 1894. Las autoridades, como era característico de estas fechas, permitieron la apertura de fondas, las que a *mottu proprio*, mandaron a cerrar a las cuatro de la tarde. Los mineros comenzaron a retirarse en diferentes direcciones en silencio y formando grupos, los que el subteniente de policía, comenzó a dispersar “procediendo bruscamente y a caballazos, irritando de este modo a muchos”. El cariz de la situación se tornó áspero cuando el subteniente, en una secuencia de desaciertos, apresó a un aguatero que corría tras su mula y después golpeó con el sable a un anciano sordo, que no había escuchado sus ordenes. La multitud empezó a exasperarse y en un numero que oscilaba entre 800 a 1.000 personas, se dirigieron al cuartel para pedir la libertad de los individuos apresados. Mas esto no bastó, pues prosiguieron en dirección al “despachito de Nuñez”, quien para calmarlos, les entregó todo el alcohol que tenia. No contentos con aquello, prosiguieron con la bodega de José Araya, la que encontraron cerrada, desatándose “los desordenes y bullangas”¹⁹⁶. La furia de la turba se desplegó y “en un instante destruyeron a pedradas puertas y ventanas i entraron al interior, donde se entregaron al mas desordenado saqueo, bebiendo y derramando licor, sacando y destruyendo vasijas y armarios”¹⁹⁷. El citado articulista de *El Coquimbo*, informaba que “incitada por el licor la multitud determino saquear otros almacenes”, dirigiéndose al de Hoyos y Chindurza, donde los dueños y dependientes entregaban mercaderías y licores al “populacho” para que no saqueara, pero frente a una interminable llegada de grupos en busca de alguna presa “se iban unos y venían otros que no atendían a lo que se les decía, arrojaban piedras, destruían las puertas y saqueaban”. Al caer la noche del domingo en La Higuera la violencia se había desatado, *El Mercurio de Valparaíso*, comunicaba días después, que la multitud había tenido “la mala ocurrencia de dar una cencerrada al señor cura”¹⁹⁸ frente a la casa parroquial.

Finalmente, después de acabada la jornada, muchos se retiraron del mineral y los inculpados fueron solo 35, de los cuales terminaron siendo juzgados y

¹⁹⁶ *El Mercurio de Valparaíso*. Valparaíso, 20 de agosto de 1894.

¹⁹⁷ La sublevación de la Higuera. Sentencia de 1º instancia. *El Coquimbo*. La Serena, 15 de agosto de 1895.

¹⁹⁸ *El Mercurio de Valparaíso*. Valparaíso, 20 de agosto de 1894.

condenados solo seis personas¹⁹⁹. Seguramente, el resto de los implicados se encontraba desde hacía tiempo en otro mineral.

La posibilidad de la violencia colectiva estaba siempre presente entre los mineros, inclusive cuando estos participaban en el rito religioso festivo, como *Chinos*. Al iniciarse diciembre de 1895, unos días antes de la fiesta religiosa de Andacollo la policía detuvo a Laureano Barrera, quien durante el año se desempeñaba como minero en diversas explotaciones de la región. Para el tiempo de la festividad, este asumía como cacique de los bailes Chinos, siendo investido de una alta autoridad que dirigía el rito comunitario y recibía los respetos de todas las cofradías que llegaban a la fiesta. En la ocasión señalada, el Alcalde detuvo a Barrera por la aglomeración de gente que este había producido al reunir sus bailes, sin haberle solicitado permiso. Barrera, le espetó al Alcalde “que cometía un abuso” e increpándole le enrostró que “por que no me tomaba preso el día de fiesta, que entonces sabría con quien tenía que habérselas” y cuando le consultaron que le habría pasado al Alcalde si lo hubiera hecho, respondió “que no quedarían ni las cenizas de él y su parentela”²⁰⁰. Las resueltas palabras del jefe de los bailes Chinos, estaban corroboradas ese año por la presencia de 1.025 mineros danzantes.

¹⁹⁹ *El Mercurio de Valparaíso*. Valparaíso, 20 de agosto de 1894.

²⁰⁰ Francisco Galleguillos. Op. Cit. Págs. 48-52

V. PARA CONCLUIR: “HAN CESADO LOS CANTOS Y TAMBOREOS...”²⁰¹

Finalizada la fiesta, mineros, promeseros y danzantes volvían a la *normalidad* de sus vidas. Atrás quedaban los intensos días de actividad que la ocasión provocaba. Desde el presente nos resta intentar el análisis global de la pesquisa documental que nos permitió verbalizar e intentar algunas definiciones del momento festivo y sus implicancias en la región estudiada. En primera instancia, el quiebre que significaba la fiesta impactaba negativamente en el modelo de sociedad decimonónica pensada y proyectada por la elite. Nos enfrentamos a una sociedad que durante el siglo estudiado intenta extraer las conductas *des-ordenadas* y *bárbaras* que caracterizan al mundo del bajo pueblo. Una sociedad que a nivel discursivo y práctico busca arrancar de su seno las presencias indígenas y mestizas que en el bajo pueblo minan las conductas *ordenadas* y *civilizadas* que se les intenta imponer.

El siglo XIX está caracterizado por el intento de re-estructuración de la sociedad marcada por el derrotero del *orden* y *la civilización*, que en conjunto conducirán al ansiado *progreso*, realidad que solo sería posible con la modernidad como eje estructurador de la nueva sociedad. Paulatinamente, en el transcurso del siglo se irán consolidando los referentes del *país ordenado* que se intentaba construir: la Constitución de 1833, plasmó la estabilidad política, manteniéndose inmodificable por casi un siglo; el Código Civil de 1855, inició el proceso de reacondicionamiento del aparato jurídico; la aplicación del *Manual de urbanidad y buenas maneras*, del venezolano Manuel Carreño fue el modelo para regular el espacio conductual del ciudadano, desde su publicación en 1854.

La idea central de la elite era reglamentar y normar la sociabilidad y conductas del bajo pueblo, en un modelo de orden donde estos debían atenerse a las directrices planteadas desde la elite, quienes buscaban controlar, entre otros, la fuerza de trabajo y la vida *licenciosa* del mundo popular. El *ideal* era la formación de un ciudadano respetuoso de la ley, que conservara las *buenas maneras* y se aplicara en su trabajo. Aparentemente no había vuelta atrás, el conservadurismo campeaba, aunque sus

²⁰¹ Predicación del cura de Sotaqui, en la misa del domingo 8 de enero de 1950. Ver apéndice 3º Sergio Peña *El niño dios de Sotaqui*, ed. Caburga, La Serena, 1996

propuestas se confrontasen con los *sui generis* liberales chilenos del siglo XIX. A mediados del siglo estudiado, comenzaban a percibirse los primeros cambios concretados en las transformaciones de Santiago, donde se percibía la mercantilización de la sociedad, la europeización de sus costumbres y el impacto de las ideas románticas²⁰².

El proyecto de la nueva sociedad no era privativo del estado nacional chileno, obedecía a un objetivo común de las elites Latinoamericanas *europeizantes*, que en la estructuración de esta *nueva sociedad*, diseñaban una intervención de alta complejidad, pues –como sucedía en el mismo periodo en Venezuela– se trataba nada menos, que “de reglamentar, prescribir, controlar, etiquetar y domesticar la subjetividad, la temperamentalidad, la sensibilidad bárbara, la espontaneidad primitiva”²⁰³. Podemos encontrar un ejemplo en cada país del cono sur: Argentina, como resultado de la construcción del estado nacional, implementaba la conquista del desierto²⁰⁴ e iniciaba el proceso civilizador de la pampa²⁰⁵; las elites de Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia hacían lo suyo en naciones con una alta presencia indígena, considerada esta como “impedimento para el orden y el progreso”²⁰⁶. Por otra parte, en la Sudamérica lusitana, la joven república del Brasil se construía con los ideales de *Orden y Progreso* plasmados en su bandera.

Pero, los ingentes esfuerzos y el control social establecidos por las elites no lograron erradicar estas *Bárbaras y des-ordenadas* conductas, que se veían frecuentemente contrariadas por las masas populares que se filtraban por los intersticios del modelo modernizador. En términos específicos, en Chile el problema se manifestaba en los constantes problemas que ocasionaba el bajo pueblo en la marginalidad urbana –ciertamente muy acotados– a una elite controladora del espacio de la ciudad. En las provincias, lejanas al poder central del estado nacional, su accionar se veía mas debilitado. Así, hacia las décadas finales del siglo XIX, en el sur –después de la consabida “Pacificación de la Araucanía”– se manifestaba nuevamente la irreducible

²⁰² Ver Luis Alberto Romero. Op. Cit. Pág. 46.

²⁰³ Carmelo Vilda. *Proceso de la cultura en Venezuela*. Ed. Univ. Católica Andrés Bello. Caracas, 1999. Pág. 147.

²⁰⁴ Revista Complutense de Historia de América, Vol. 28. 2002. Págs 139-168.

²⁰⁵ María Gentile (Comp.). *Historias de sangre, locura y amor (1900-1950)*. Univ. Nac. del Comahue. Neuquen, 2000.

conducta Mapuche, los que incorporados a un proceso de modernidad tardía, creaban nuevos espacios de sociabilidad y transgresión en la periferia de las ciudades de la Araucanía²⁰⁷.

Acotados a la región del Norte Chico, las voces de descontento contra la sociabilidad popular manifestada por los mineros en la triada de fiestas, borracheras y violencia fue una constante. Como antes indicábamos, fue recurrente la voz de obispos y sacerdotes, que sustentados en el recurso de la moralidad, veían en el *bajo pueblo* los espacios de mayor disolución en la sociedad. Su crítica era amplia, pero puntualizada en las vidas y manifestaciones de una religiosidad y sociabilidad festiva transgresora. Desde esta perspectiva el mundo de los *rotos* debía circunscribirse al nuevo modelo de sociedad.

Por otra parte, el estado nacional y sus intereses se traslapaban con el de los empresarios mineros para *ordenar* la disoluta conducta de los trabajadores. Pero, fue en el empresariado minero donde el espacio transgresor de los peones encontró su más férreo opositor, pues estos buscaban estabilizar su producción e inhibir la dependencia de los vaivenes que ocasionaba la asistencia de trabajadores a las diferentes festividades realizadas en la región, en especial a las fiestas religiosas prolongadas por más de una semana. No obstante, las demandas de los empresarios se hacían extensivas a las diversiones ocasionales, realidad ejemplificada, en 1847, en los reclamos a las autoridades hechos por Segundo Toján, mayordomo de minas en Totalillo, quien “pensaba hechar fuego al horno” viéndose imposibilitado, debido a que “los peones trabajadores de este Ingenio no han salido al trabajo, ayer ni hoy, que tal vez mañana tampoco por ser sabado, estan todos imbuidos en el licor; por varios bodegones, chinganas etc...”²⁰⁸.

En 1867, el *Correo de La Serena*, destacaba que las “víctimas” de las fiestas eran los dueños de las faenas mineras quienes soportaban los gastos “previstos e

²⁰⁶ Brooke Larson, *Indígenas, elites y estado en la formación de las repúblicas andinas*. Co-edición Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 2002. Pág. 33.

²⁰⁷ Leonardo León “Callejuelas, estaciones y burdeles: los nuevos espacios de transgresión en la Araucanía, 1880-1900.” *Revista de historia indígena*, N° 6. Ed. Universidad de Chile. Santiago, 2002. Págs. 65-96.

²⁰⁸ Segundo Toján. Totalillo, 18 de Mayo de 1849. ICOQ, Vol. 253, s/f.

imprevistos”²⁰⁹, que las ausencias laborales producían. Si bien es cierto, el malestar era generalizado, podemos analizar el punto de vista –notoriamente sesgado– de un *corresponsal* de fines del siglo XIX quien defendía los intereses de los empresarios (aparentemente era uno de ellos) criticando la paralización de actividades resultante del traslado de los mineros que concurrían a la fiesta de Andacollo. Este personaje, en un discurso impregnado de modernidad, aducía que:

“No es justificable que en estos tiempos de suma actividad, de electricidad y de vapor, se continué en el ejercicio de prácticas tan perjudiciales a la industria y aun a los mismos actores de ellas, como son las romerías a que nos hemos referido. La paralización de los trabajos mineros durante siete días representa muchos miles de pesos robados al bienestar general, sin provecho para dios y solo tal vez para el diablo que lo obtendrá de consideración en la embriaguez y desenfreno jenerales a que se entregan los mineros en *grotescas* fiestas como son las que se celebran en honor de la *milagrosa virgen*, que traen a la memoria, los mejores tiempos del paganismo”²¹⁰.

¿Qué soluciones proponía nuestro citado *corresponsal*? En lo medular, una alternativa que consideraba radical: privar de *los pagos* a los trabajadores hasta el día 25 de diciembre, para impedirles de esta forma su asistencia a Andacollo. La alternativa se consideraba aplicable si contaba con el acuerdo de todos los administradores de las faenas, una práctica que por lo demás era escasamente innovadora. ¿Cómo reaccionaban los trabajadores cuando se les retenía su salario?, según otro articulista de la época el trabajador pronunciaba “la terrible sentencia en contra de su patrón: *quédese con todo, que a usted le hará mas falta*”²¹¹ y *enrumbaban* con sus escasos enseres hacia la localidad que estaba de fiesta. Como corolario, la alta convocatoria de las fiestas provocaba también problemas al ejército que, aun en plena guerra del pacífico, debía redoblar sus guardias en los regimientos para evitar la deserción de los soldados que no eran autorizados para asistir²¹².

²⁰⁹ *Correo de La Serena*. La Serena, 9 de diciembre de 1867.

²¹⁰ *El Coquimbo*. La Serena, 28 de diciembre de 1881.

²¹¹ *Correo de La Serena*. La Serena, 30 de diciembre de 1882.

De esta manera, los mecanismos de control propuestos e implementados para acotar el mundo festivo y acabar con el *chinganeo* de la *gente rota* no tuvieron la eficiencia esperada. Los bodegones y chinganas continuaron siendo el espacio de libertad y descompresión de los trabajadores, donde su sociabilidad se manejaba entre la celebración desbordante y la amnesia alcohólica que podía conllevar violencia y muerte. Pero, estos espacios de sociabilidad popular otorgaban también autonomía en la toma de decisiones de quienes participaban, ejerciendo en estos su soberanía.

No obstante, la modernización y consolidación del estado nacional y la sociedad pensada por la oligarquía, que se verificaba al avanzar el siglo XIX, acotó constantemente los espacios festivos del mundo popular. La policía y el ejército devinieron en instituciones más eficaces, controlando los bodegones y las chinganas acuciosamente. También se limitaron los desbordes populares en las fiestas civiles –a pesar de la permanencia de las borracheras–, persistiendo con un mayor grado de autonomía los circuitos festivos del Norte Chico, los que siguieron operando. Cercados, pero no controlados del todo, los mineros y promeseros mantuvieron la particularidad de sus celebraciones religiosas. Así, durante el siglo XIX persistían –y persisten– estos momentos de desenfreno societal, que finalizan hasta la próxima fiesta, manteniendo su ciclo anual. La permanencia de estas prácticas en las celebraciones religiosas populares, paulatinamente despojadas de las expresiones más duras de violencia –debido a la señalada eficiencia de un estado cada vez más controlador–, hacían declamar en misa al cura de una localidad de la región, a mediados del siglo XX, que al finalizar la fiesta: “Casi ha vuelto a nuestro pueblo de Sotaquí la tranquilidad y el orden. Han cesado los cantos y tamboreos; los [...] curados detenidos han recuperado la libertad, el inmenso número de semicurados no detenidos han vuelto por el sueño reparador a la normalidad; los comerciantes afuerinos se han marchado; las calles mugrientas por la “feria” poco a poco se limpiarán...”²¹³. Hasta el próximo año, *Una jornada de fiesta había finalizado...*

²¹² Ibidem.

²¹³ Predicación del cura de Sotaquí, en la misa del domingo 8 de enero de 1950. Ver apéndice 3º Sergio Peña *el niño Dios de Sotaquí*,

VI. BIBLIOGRAFIA.

A) DOCUMENTOS

AJCOQ.. Legajo 1135.

Archivo Claudio Gay Vol. 39.

Archivo Judicial Copiapo. Legajos 1139 - 1135 – 1144 – 1145.

Archivo Judicial de Petorca, Legajo 14.

Archivo Notarial La Ligua. Vol. 23.

Archivo Vicuña Mackenna.

Intendencia de Aconcagua. Vol. 43.

Intendencia de Coquimbo, Volúmenes 125 – 161 - 171 – 221 - 253 - 278 - 332 - 336 – 342 - 426

Ministerio del Interior Vol. 1 – 169 - 221 – 284 – 278 – 487.

B) PERIODICOS.

Aji, El. Santiago, 1889.

Bohemio, El. La Ligua, 24 de febrero de 1892.

Copiapino, el. Coapiapo, 1846-1879.

Coquimbo, El. La Serena, 1881 - 1895.

Correo de La Serena, El . 1863 - 1869 - 1882.

Mercurio de Valparaíso, El. 1862 – 1867 –1874 – 1894.

Progreso de Cabildo, El. 1901 - 1908.

Semana, La. Santiago, 1859.

Situación, La. Lima, 1881

C) FUENTES IMPRESAS.

1. Anguita, Ricardo. *Leyes promulgadas en Chile*. Tomo I. Imp. Barcelona. Santiago, 1912.
2. Concha, Manuel. *Crónica de La Serena*. Imp. La Reforma. La Serena, 1871.
3. Dagnino, Vicente. *El alcoholismo en Chile*. Imprenta Nacional. Santiago, 1888.
4. Darwin, Charles. *Viaje de un naturalista Inglés alrededor del mundo*. El Ateneo, Buenos Aires, 1945.
5. Domeyko, Ignacio. *Mis Viajes*. Vol. I. Ed. de la Universidad de Chile. Santiago, 1978.
6. Echeverría, Anibal. *Geografía política de Chile*. Imp. Nacional. Santiago, 1888,
7. Galleguillos L., Francisco. *Una visita a la Serena, andacollo y ovalle*, Tipografía Nacional, Valparaíso 1896.
8. Gay, Claudio. *Atlas de la historia física y política*, Colección Medina Biblioteca Nacional de Chile.

9. Mellet, Julian. *Viajes por el interior de la América meridional* [1824]. Imp. I Enc. Universitaria. Santiago.
10. Rodríguez, Zorobabel. *Diccionario de chilenismos*. Imp. El Independiente. Santiago, 1875.
11. Vicuña M., Benjamín. *Historia crítica y social de la ciudad de Santiago desde su fundación hasta nuestros días*, Vol. 2, Imp. del Mercurio. Valparaíso, 1869.
12. Vicuña M., Benjamín. *La edad del oro en Chile*. Ed. Francisco de Aguirre, B. Aires 1969.
13. Zapiola, José. *Memorias de treinta años. 1810-1830*. Ed. Fco. de Aguirre, B. Aires 1974.

D) LIBROS

1. Brooke Larson, *Indígenas, elites y estado en la formación de las repúblicas ANDINAS*. Co-edición Pontificia Universidad Católica del Perú–Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 2002. Pág. 33.
2. Gentile, María (Comp.). *Historias de sangre, locura y amor (1900-1950)*. Univ. Nac. del Comahue. Neuquen, 2000.
3. Grez, Sergio. “De la regeneración del pueblo a la huelga general : génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)”. Ed. DIBAM. Santiago, 1997.
4. Romero, Luis A. *¿Qué hacer con los pobres?. Elite y sectores populares en Santiago de Chile. 1840-1895*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1997.
5. Salazar, Gabriel. *Labradores, peones y proletarios*. Ed. Sur. Santiago, 1985.

6. Svampa, Maristella. *Dilema argentino. civilizacion o barbarie. de sarmiento al revisionismo peronista*. Ed. El Cielo por Asalto. Buenos Aires, 1994.
7. Uribe E., Juan. *Tipos y cuadros de costumbres en la poesía popular chilena*. Imp. Mueller. Santiago, 1973.
8. Vilda, Carmelo. *Proceso de la cultura en Venezuela*. Ed. Univ. Católica Andrés Bello. Caracas, 1999. Pág. 147.
9. Zapiola, José. *Memorias de treinta años. 1810-1830*. Ed. Fco. de Aguirre, B. Aires 1974.

ARTICULOS

1. Aghulon, Maurice. "La sociabilidad como categoría histórica", en *Formas de sociabilidad en Chile, 1840-1940*. Ed. Fundación Mario Góngora. Santiago, 1992. Pág. 369.
2. Deustua, José. "transiciones y manifestaciones culturales de la minería americana entre los siglos XVI-XX: un primer intento de aproximación". *Historica*. Ed. Pont. Univ. Católica del Perú. Vol. XXII, N° 2. Lima, 1998. Págs. 209-226.
3. Espinera, Alfonso. "La Disminución de las festividades en Chile y Uruguay" *Cuadernos de historia de la iglesia*. Cusco, 1994.
4. Goicovic, Igor. "Familias y estrategias de reproducción social en Chile tradicional. Mincha, 1854". *Valles. Revista de Estudios Regionales*, N° 4. La Ligua, 1998. Pág. 13.
5. Godoy O, Milton. "Petorca y la guerra civil de 1851, en la correspondencia de Manuel Montt". *Valles. Revista de estudios regionales*. N° 5-6. Ed. Centro de Estudios Regionales de patrimonio Cultural. La Ligua, 2000.

6. Illanes, María A. "Azote, salario y ley". Disciplinamiento de la mano de obra en la minería de Atacama (1817-1850). *Proposiciones*, N° 19. Ed. Sur. Santiago, 1990.
7. Klineberg, Otto "las causas de la violencia desde una perspectiva socio-psicológica" en Jean Marie Domenach, Et. Al. *La violencia y sus causas* Ed. de la UNESCO. Paris, 1981. Pág. 126.
8. León, Leonardo. "Callejuelas, estaciones y burdeles: los nuevos espacios de transgresión en la araucanía, 1880-1900." *Revista de historia indígena*, N° 6. Ed Universidad de Chile. Santiago, 2002. Págs. 65-96.
9. Levi, Giovanni. "Sobre microhistoria", en Peter Burke *Formas de hacer historia*. Ed. Alianza. Madrid, 1999. Pág 122.
10. Páez, Roberto. "porotos y raspa buches: alimentación del peonaje minero en el Norte Chico (1810-1910)". *Revista de historia social y de las mentalidades*, N° 6. Santiago, 2002.
11. Pereira S, Eugenio. "Notas sobre el calendario litúrgico colonial", *Segundo encuentro de religiosidad popular*. Ed. Mundo, Santiago. 1977.
12. Pérez, Carlos. "Cascarilleros y comerciantes en cascarilla durante las insurrecciones populares de Belzu en 1847 y 1848". *Revista de humanidades y ciencias sociales*. Ed. U. Autónoma Gabriel René Moreno. Vol. 2, N° 2. Santa Cruz de la Sierra, 1996. Pág. 111.
14. Pinto, Jorge. "La violencia en el corregimiento de Coquimbo durante el siglo XVIII", *Cuadernos de historia*. Ed. Universidad de Chile. Santiago, 1988. Págs. 73-97.
15. Pinto, Jorge. "Tras la huella de los paraísos artificiales. Mineros y campesinos de Copiapó. 1700-1850", en Marcela Orellana y Juan G. Muñoz (Eds.) *El agro colonial*. Ed. Universidad de Santiago de Chile. Santiago, 1992.

16. Stiven, Ana M. “Una aproximación a la cultura política de la elite chilena: concepto valoración del orden social (1830-1860)”, *Revista del centro de estudios públicos*, N° 66. Santiago.